

Вілен Горський

**ФІЛОСОФІЯ
В
УКРАЇНСЬКІЙ КУЛЬТУРІ**

Київ 2001

Горський Вілен Сергійович (1931 р. нар.) — доктор філософських наук, професор. 1954 року закінчив філософський факультет Київського державного університету ім. Т. Г. Шевченка. Впродовж майже 30 років працював в Інституті філософії ім. Г. Сковороди НАН України. З 1992 року по 2000 р. — завідуючий кафедрою філософії та релігієзнавства Національного університету “Києво-Могилянська академія”. Нині — професор, керівник магістерської програми “Історія філософії” НаУКМА.

Коло наукових інтересів:

методологія історико-філософського дослідження (монографії “Соціальне середовище та історико-філософський процес” (1969 р.), “У пошуках істини (взаємодія філософії й мистецтва)” (1979), “Историко-философское истолкование текста” (1981 р.));

аналіз філософських ідей в культурі Київської Русі (“Философские идеи в культуре Киевской Руси XI — нач. XII вв.” (1988 р.), “Нариси з історії філософської культури Київської Русі (серед. XII — серед. XIII ст.)” (1993), “Святі Київської Русі” (1994));

історія філософії України (“Історія української філософії” (4-те вид. — 2001 р.)).

**Благодійна організація
“Центр практичної філософії”**

Вілен Горський

ФІЛОСОФІЯ
В УКРАЇНСЬКІЙ КУЛЬТУРІ
(методологія та історія)

Київ 2001

ББК 87.3(4УКР)
Г 70
УДК 1(091)(477)

Горський В. С.

Г 70 **Філософія в українській культурі: (методологія та історія). — Філософські нариси. — К., Центр практичної філософії, 2001. — 236 с.**

ISBN 966-95855-6-2

Нариси, що складають зміст цієї книги, присвячено проблемам історії філософської культури. Обґрунтовуються методологічні принципи дослідження розвитку філософії у контексті національної культури. Аналізуються конкретні явища філософської думки України й особливості їхньої взаємодії зі здобутками філософії інших народів Європи.

Книгу адресовано науковцям, викладачам і студентам вищої школи, всім, хто цікавиться історією української філософської думки.

ББК 87.3(4УКР)

*Рекомендовано до друку Вченою радою НаУКМА
Протокол № 25 від 26.04.2001 р.*

**Видано коштом Благодійної організації
“Центр практичної філософії”**

ISBN 966-95855-6-2

© Горський В. С., 2001
© Центр практичної філософії, 2001

ЗМІСТ

<i>Від автора</i>	4
-------------------------	---

I. МЕТОДОЛОГІЯ

Культурологічний аспект історико-філософського дослідження.....	6
Філософія в контексті історії української культури	16
Міфологія на ниві історії української думки	37
Переклад як інтерпретація по-українськи	54

II. ІСТОРІЯ

Давньоруський період в історико-філософському вимірі	62
Розуміння філософії в культурі Київської Русі.....	67
“Слово про закон і благодать” Іларіона — перша пам’ятка давньо- київської філософської думки.....	75
Образ святості як етичний ідеал давньокиївської культури.....	85
Гідність розуму: “Моління Данила Заточника”.....	95
Києво-Могилянська Академія в історії української філософії	108
Alma Mater вищої освіти в Україні.....	115
Григорій Сковорода як тип українського інтелігента	127
Філософія національної ідеї в українській культурі	136
Дмитро Чижевський як фундатор історико-філософського ук- раїнознавства.....	144
Дещо про історію з історією філософії (суб’єктивні нотатки свідка).....	151

III. ЄВРОПЕЙСЬКИЙ КОНТЕКСТ

Міф Європи в сучасній українській культурі	164
Україно-польська “сфера спільності” та її значення для історії ук- раїнської філософії	182
Німецьке начало в історії української філософської думки.....	197
Феномен Б. Паскаля в європейському контексті: погляд з берега історико-філософського українознавства	206
“Філософ на межі”. Творчість В. Зеньковського з огляду історії ук- раїнської філософської культури	215
Чи потрібна філософія в сучасній Україні? (замість післямови).....	228

“...Історія взагалі, а історія культури, зокрема, — то є процес, у якому подія чи явище має за собою свою генетичну лінію. Насіння минулої доби вже посіяне в добі попередній”. Наведені слова знаного дослідника історії української культури Євгена Маланюка можна вважати епіграфом до цієї книги. 20 нарисів, що складають зміст її, писалися впродовж останніх десяти років. Й — попри відмінність тематичної спрямованості кожного з них, — єднає їх звернення до минулого в пошуках відповіді на одне й те саме запитання: “Хто є ми, українці?”.

Його мені не раз доводилось чути під час спілкування за кордоном, спілкування, яке переконливо засвідчувало майже суцільну відсутність у свідомості пересічного громадянина Європи чи Америки бодай якогось уявлення про Україну та українців.

Пригадую, як чемний адміністратор нью-йоркського готелю, почувши, що я і мої колеги приїхали з Києва, вигукнув — Росія? Й почувши заперечення, підсумував: — тоді, Азербайджан...

У готельному номері в Женеві на аркуші паперу, де були зазначені коди для автоматичного телефонного зв'язку з країнами світу, на літеру “У” згадувалась “Уганда”, “Уругвай”, але не було України.

Потішив мене співрозмовник у Венеції, який з повагою згадав єдине відоме йому прізвище українця — Шевченко. Але тут же з'ясувалось, що йдеться не про Тараса, а про Андрія, який вправно забиває голи у складі італійського “Мілану”...

Кількість таких анекдотичних випадків можна було б множити. Але суттєвим є те, що мої відвідини й США, й Швейцарії, й Італії були пов'язані з участю в міжнародних конференціях, семінарах, читаннях лекцій, присвячених Україні, невідомій, але такій, яку бажають пізнати, запитуючи у нас: “Хто ви є, українці?”.

На жаль, відповіді на таке запитання не маємо й ми. І для нас нині пізнання власної сутності є вкрай актуальною проблемою, що жваво дебатується на різних рівнях нинішнього українського культурного буття. Через це звернення до власної історії у пошуках того згаданого Є. Маланюком “насіння”, що “проростає”, визначаючи духовну сутність України сьогодні, має таке важливе значення. Реалізувати цю потребу неможливо, не звертаючись до історії української культури. Адже дух нації завжди пізнається ретроспективно. Й серед багатоманіття культурних витворів народу особливої ваги набуває осягнення сутності його філософії, що утворює духовний стрижень культури, є самопізнанням її.

Власне через це в книзі виступають поєднаними “Філософія” та “історія української культури”.

Зрозуміло, тема ця започаткована не нині. Звертаючись до неї, я з вдячністю спирався на здобутки моїх попередників.

Але, на жаль, не можливо обмежитись тим, що вже зроблено, його не досить для одержання відповіді, здатної задовольнити нас сьогодні. Передусім йдеться про значну кількість подій і явищ, які донині не увійшли до орбіти актуального історико-філософського осмислення й ще чекають на ретельного дослідника, який виведе їх із небуття.

Але справа не тільки в цьому. Суттєвого переосмислення потребує методологічний ґрунт, на який спиратиметься осягнення історії української філософії.

Тим-то відкриває цю книжку розділ, до якого увійшли нариси, присвячені передусім обговоренню методологічних засад історико-філософського українознавства. Другий розділ ілюструє деякі результати застосування цих принципів під час дослідження окремих феноменів філософії у контексті історії української культури. Переважають у ньому нариси, присвячені найдавнішому етапу історії вітчизняної думки. Це, з одного боку, зумовлено професійними уподобаннями автора. Але виправдане воно й з огляду на ту загальну проблему, що хвилює нас. Адже намагаючись знайти відповідь на давнє запитання: “Откуда есть пошла...” історія нашої думки, ми одержуємо можливість доторкнутись до того “насіння”, що згодом “проросло” своєрідністю стилю мислення, притаманного нашій культурі.

Зрештою, зважаючи на діалогічну природу філософської культури, яка розвивається через плідну взаємодію з витворами інших національних культур, що спілкуються на загальноєвропейському ґрунті, третій розділ присвячено погляду на українську філософську думку в європейському контексті.

Зрозуміло, нариси, що складають зміст книги, не вичерпують означеної проблеми. Переконалий, це взагалі неможливо зробити в межах одного дослідження. Книга ця — лише репліка в бажаному діалозі, який сприяв би подальшому прогресові в осмисленні історії української філософської культури.

Діалог — не лише очікуване продовження книги. Без творчого спілкування з колегами й дискусій, в яких мені пощастило брати участь, вона взагалі не могла б з’явитись на світ Божий.

Тому, завершуючи вступні зауваги, я хочу висловити щиру подяку передусім моїм друзям — колегам, із якими пощастило співпрацювати впродовж останнього десятиліття на кафедрі філософії та релігієзнавства Національного університету “Києво-Могилянська Академія”. Книга ця — значною мірою результат спілкування з ними.

Особлива подяка благодійній організації “Центр практичної філософії”, що ініціювала створення книги й забезпечила її публікацію.

Культурологічний аспект історико-філософського дослідження

Глобальні зміни, що відбулись в історії людства впродовж ХХ століття, переконливо засвідчили неспроможність абсолютистських претензій “проекту Просвітництва”, який визначав головний напрям розвитку європейської філософії доби Модерну. Замість “методолого-центризму” стверджується підхід, орієнтований на “смісложиттєве усвідомлення сутнього”, на осмислення граничних підстав людського буття. Філософія все більше зближується з людинознавством [1]. Не лишилась осторонь цієї загальної тенденції й наука, предметом якої є пізнання закономірностей розвитку філософського мислення — історія філософії. Адже погляд у минуле завжди визначається характером розуміння сучасного й шляхів поступу в майбутнє. Звертаючись до минувшини, актуальна культура прагне відшукати відповідь на запитання, що хвилюють її нині. Тим-то переміна акцентів у дослідницьких програмах, що реалізує історико-філософська наука, кінець-кінцем, виявляється зумовленою характером тих завдань, що набирають пріоритетного значення в сучасному суспільному житті. Ігнорування зазначеної залежності неминуче веде до втрати зв'язку між історичним знанням та актуальною культурою. Воно здатне породити кризу історичної свідомості суспільства, без подолання якої неможливим є подальший поступ.

Зважаючи на сказане, в колі актуальних проблем в сучасному історико-філософському дослідженні першорядної ваги набуває обґрунтування культурологічного аспекту, що передбачає осмислення феноменів філософії минулого за виміром й у контексті культури.

Початок такого повороту переконливо засвідчує реальна практика історико-філософської науки, яка демонструє зростання інтересу до аналізу функціонування філософських ідей в духовній культурі, з'ясування широкого культурного контексту, який зумовлював постановку й характер розв'язання певних філософських проблем мислителями минулого, виокремлення різноманітних типів мисленевої

культури в реальній поліфонії історико-філософського процесу. В руслі цієї ж тенденції здійснюється переорієнтація дослідницьких програм у галузі історії національної філософської думки.

Доцільність і спрямування такої переорієнтації, усвідомлення необхідності її передбачає передусім відповідь на запитання:

У чому полягає обмеженість аспекту, що визначав переважаючу спрямованість історико-філософських досліджень донині?

Які можливості таїть у собі “переключення” історико-філософського аналізу на реєстр культури з огляду потреби подолання зазначеної обмеженості?

Щодо першого, йдеться передусім про недостатність традиційного погляду, який ґрунтується на уявленні про історію філософії як однолінійно спрямованого процесу поступового розгортання філософського пізнання Абсолюту, в якому кожна філософська система, теорія, сукупність ідей посідає певне місце визначене здобутками попередників і можливостями використання її наступниками. Такий підхід, що генетично, тяжіє до гегелівської історико-філософської концепції, донині відіграє важливу роль у методологічному арсеналі історико-філософської науки. І це — зрозуміло. Адже він дає можливість відтворити загальну картину історії філософії не у вигляді хаотичного нагромадження геніальних прозрінь видатних мислителів минулого, а представити її як закономірний процес, що визначається внутрішньою логікою розгортання філософського осмислення дійсності та дозволяє реконструювати сукупність ідей мислителя як певну цілісну систему. Він дає змогу виявити філософські підстави, на ґрунті яких стала можливою генеза досліджуваного вчення, й ті, що визначають вплив його на подальший поступ філософської теоретичної думки.

Йдеться не про заперечення доцільності цієї методології як такої. Не задовольняє претензія абсолютизувати її значення та можливості. Позитивний потенціал, що містить такий підхід, він виявляється недостатнім для того, щоб відшукати відповідь на цілу низку запитань, які неминуче постають перед дослідником, що прагне не лише описати, а й пояснити аналізований феномен історії філософії.

Назвемо, бодай, деякі з них. Якщо наявний стан, що його досягнуто попередньою філософською думкою, визначає подальшу логіку її розгортання, то чому, скажімо, мислителі, які жили в один час, спирались у принципі на одні й ті самі теоретичні здобутки, що їх досягнула попередня думка, у власному філософському пошуку отримують досить відмінні результати? Чому одна і та ж філософська теорія, система в очах наступників одержує різне, подекуди, протилежне тлумачення? Згадаємо багатоманіття образів Сократа та його філософії, що їх нагромадила європейська традиція, починаючи від його сучасників (Аристофан, Платон, Ксенофан, Лісій тощо) й аж до

наступників, серед яких одні сприймали Сократа як великого філософа, який стоїть біля джерел європейської традиції раціоналізму та просвітництва, другі дивилися на нього, як подобу християнського мученика віри, для третіх він — нудний мораліст, четверті бачили в ньому політичного реакціонера тощо. Філософія Спінози розцінювалась як раціоналізм та ірраціоналізм, пантеїзм і теїзм, натуралізм і акосмізм, монізм і плюралізм, фаталізм і волюнтаризм. У XVII — поч. XVIII ст. Спіноза чи не одноставно визнається “атеїстичним Евклідом”, а у XVIII ст. в уяві німецьких романтиків він — “богоп’яна людина” (Новаліс), сповнена “релігії та святого духу” (Шлейєрмахер).

Нашого Григорія Сковороду сприймали як матеріаліста й атеїста (П. Попов), непослідовного матеріаліста (Т. Білич), філософа, який хитався між матеріалізмом та ідеалізмом (І. Табачников), ідеаліста, у вченні якого є окремі елементи матеріалізму (В. Шинкарук) і т. ін.

Приклади такого “різноманіття пізнавань” можна збільшити, але й сказаного досить, щоб переконатись у обмеженості уявлення про історію філософії як монологічний процес, що визначається лише внутрішньою логікою розвитку самопізнаючого Абсолютного Духу.

Такий підхід не тільки обмежував коло досліджуваних феноменів філософської творчості лише тими, що вкладались в однолінійну схему філософського поступу. Він позбавляє можливості досягнути історико-філософський процес в усій притаманній йому багатоманітності, надаючи історії філософії до певної міри анонімного характеру. У межах такого бачення по суті ігнорується тривіальна істина, що філософські книги пишуться людьми та для людей. Натомість видається, що люди існують лише заради того, щоб писати та читати філософські книги. Реальний творець філософії втрачає атрибути активності, самодіяльності, перетворюючись на пасивного транслятора здобутків Абсолюту, який пізнає себе.

Відзначена обмеженість актуалізує потребу переорієнтації загального бачення історії філософії, спрямування дослідницького інтересу на особистісний вимір людської історії. На часі ствердження погляду на історію філософії не як однозначно запрограмований монолог, а складний діалогічний (вірніше — полілогічний) процес, що здійснюється не лише через боротьбу, взаємовідштовхування, а передбачає й взаємовплив, і здатність почути опонента, зрозуміти іншу точку зору. Історія тут сприймається як процес, що визначається в тому числі й нереалізованими можливостями, відтворюючи багатоманіття форм руху філософської думки, плюралізм ідей і теорій.

Одним із продуктивних шляхів реалізації такого підходу до історії філософії, на нашу думку, й є аналіз її за виміром і в контексті культури, дослідження розвитку філософії як історії філософської культури.

Попри багатоманіття наявних у сучасній літературі дефініцій культури, здається єднає принаймні більшість дослідників її погляд на

культуру як світ людини, розуміння культури як простору людського спілкування, що здійснюється на ґрунті певного світовідношення.

Людина по-різному ставиться до світу. Світ може сприйматися нею як об'єкт дослідження. Тут людина протиставляє себе світові як суб'єкт об'єкту пізнання. Такий тип світовідношення реалізується в науковій діяльності. Світ можна розглядати як засіб досягнення певної мети. Таке відношення здійснюється в процесі практичної діяльності, спрямованої на перетворення світу в ім'я досягнення певних цілей.

Але зазначені види діяльності неминуче виявляються частковими й однобічними, якщо вони не інтегровані в діяльності людини, що ґрунтується не на протиставленні себе світові як об'єкту або засобу, а на співставленні з ним як самозначущим компонентом спілкування. Ця потреба власне й реалізується в культурі. Культура передбачає не відношення “по вертикалі”, де людина протистоїть світові, а “горизонтальне” відношення діалогу, що здійснюється на базі принципової творчої рівності його учасників.

Як сфера міжлюдського спілкування культура виявляється безпосередньо пов'язаною з діяльністю, спрямованою на саморозвиток людини.

Культура — усезагальна форма буття людини. Вона інтегрує різноманітні типи діяльності, орієнтуючи їх на саморозвиток людини як вищу мету.

Будь-який тип діяльності, не “доведений” до рівня культури, неминуче буде однобічним з огляду потреби розвитку сутнісних сил людини. У науці така однобічність веде до перетворення пізнавальної діяльності на спосіб задоволення власної цікавості як реалізації чисто егоїстичних цілей. Звідси — злочинне нехтування соціальними, моральними наслідками застосування певних наукових відкриттів.

У практичній діяльності по перетворенню навколишнього світу такий підхід робить людину насильником природи, за що остання жорстоко мстить їй. Численні екологічні кризові ситуації — яскраве підтвердження сказаного. У ставленні до інших людей такий обмежений підхід прирікає ініціатора його на самотність.

Культура як інтегративна форма буття, що акумулює в собі результати різноманітних типів діяльності, звільняє від небезпеки негативних наслідків однобічної абсолютизації кожного з них. Вона передбачає розвинену здатність людини вийти за межі власного “Я”. Культурі притаманна високоморальна, антиіндивідуалістична інтенція. Культура є субстанцією людяності.

У цьому сенсі погляд на історію філософії у вимірі культури передбачає відмову від уявлення її як процесу сходження по вертикалі,

де кожен філософ і його система здійснюється на плечах попередника, сам слугуючи підґрунтям для наступників. Натомість тут стверджується бачення історії як поля спілкування, діалогу та взаємопроникнення різноманітних типів філософського мислення.

У сучасній культурі, як справедливо зазначив В. Біблер, в “одному просторі” свідомості “товпляться” різні духовно-культурні спектри. Різні спектри цінностей — східний, західний, середньовічний християнський, новочасовий просвітницький, відродженський смисли буття — не відходять у минуле, не розподіляються за гегелівською “драбиною знання” і “сходження”, в якій одне — нижче, друге — вище, третє — сходинка до вищого. Ні, ці культурні спектри одночасові, і вони мають сенс лише один щодо одного, у справжньому діалогічному спілкуванні одного з одним, “лише в актуальній культурі для мого культурного буття” [2].

Умовою такого бачення історії думки є рішуче заперечення погляду на явище минулого лише як ворога чи свою подобу. Воно потребує відмови від уявлення історії як поступального процесу, що розвивається єдиною лінією, де кожний новий етап “знімає” попередній. Тут минуле виступає як плюралістичне багатоголосся підходів, що взаємодіють між собою, та кожний із яких набирає смислу в співвіднесенні з позицією співбесідника, де немає абсолютно правих і явних брехунів, де кожний персонаж історії філософії вносить свою, власну долю до здобутку загального процесу, де важливими є не лише актуалізовані можливості, а й ті, що через певні причини не були реалізовані. Адже, врахування цих останніх не менш вагомим для розуміння внутрішніх рухів суспільної думки й з’ясування сенсу, якого набувають події минулого для нашого сучасного буття.

У межах культурологічного аспекту історико-філософського дослідження важливим є не лише переключення загального бачення процесу розвитку філософської думки на реєстр культури. Не менш важливим є й другий бік питання, пов’язаний з аналізом феноменів філософії у контексті історії культури. Конкретизація можливостей цього напряму культурологічного аспекту історико-філософського дослідження передбачає передусім необхідність з’ясувати функції, які виконує філософія в системі культури.

Як складова частина культури філософія просякає все поле її, утворюючи духовний стрижень, що об’єднує багатоманіття культурних виявів у певну цілісність. Визначаючи граничні підстави людського буття, формуючи ідейний фундамент, на якому базуються орієнтації життєдіяльності людини, філософія виконує принаймні три функції у системі культури.

По-перше, сприяючи “зустрічі” різних сфер людської культури на межі, що розділяє їх, вона виконує інтегративну, синтезуючу роль

у культурі. По-друге, виступаючи засобом обґрунтування гуманістичного ідеалу та критеріїв етичної оцінки, філософія реалізує ціннісно-регулятивну функцію, здійснюючи співвіднесення цілей, шляхів пізнання й практичної діяльності з ідеалами, що їх вона стверджує. Й зрештою, виконуючи критичну функцію в системі культури, вона тим самим виступає засобом самопізнання й самокритики культури. Філософія, отже, є не лише прямим породженням, а й своєрідним резюме культури. А тому осмислення філософії будь-якої епохи неможливе поза аналізом культури, що зродила її. Резюме не можна збагнути без осягнення сутності того, що резюмується. Тим самим сфера культури в історико-філософському дослідженні виступає не так результатом, як полем, на якому розгортається процес філософської творчості. Це дає змогу провести розрізнення між історією філософської теорії та історією філософської культури.

Якщо історія філософської теорії акцентує увагу на змістовному наповненні філософського знання як результату пізнавальної діяльності, то з огляду історії філософської культури важливий не так результативний, як процесуальний характер філософського осягнення дійсності. Тут у центрі уваги — вивчення процесу генези, зародження в тілі культури філософського знання, починаючи від найвіддаленіших передумов, і дослідження механізму, що забезпечує визрівання, оформлення на рівні теоретичної ідеї й подальше функціонування філософської ідеї у культурі на шляху до розуму й серця тих, кому адресуються філософські знання.

Дослідження історії філософської культури спрямоване на аналіз самого процесу філософської творчості, що зумовлюється наявністю певних взаємопов'язаних ціннісних систем і форм спілкування, прийнятих у даній культурі. В центрі уваги такого дослідження немінуче опиняється людина, реальний суб'єкт філософської творчості як сфери вільного самовияву та самореалізації особистості. Філософське знання тут виступає не продуктом простого відображення зовнішніх щодо особистості факторів, які впливають на неї, а результатом їхнього "осереднення". Будь-які імпульси, що надходять зовні до людини, втілюються в реальні рішення, вчинки, дії, лише будучи заломлені крізь сферу людської психіки. Результат такого процесу суттєвим чином визначається особливостями образу світу, характером вірувань, настроїв і моральних норм, що формують суб'єктивний світ людини як представника певного типу культури. Отже, аналіз філософської культури виявляється спрямованим на відтворення картини історії філософії не як сукупності філософських систем, вчень і теорій, а як історії діяльності творців, авторів та інтерпретаторів учень і систем, що несуть на собі неповторний відбиток їхнього суб'єктивного світу.

Вияв такого суб'єктивного світу історії філософії немінуче вимагає від дослідника залучення до орбіти власного аналізу всього ма-

сиву культури, в контексті якого формуються та функціонують ідеї мислителя. Зрозуміло, йдеться не про розчинення історико-філософського пізнання в культурологічній проблематиці. У загальному змісті культури належить виявити комплекс філософськи значимих ідей, які утворюють глибинний підтекст різноманітних продуктів культурної діяльності. Сукупність цих ідей й утворює зміст філософської культури певної епохи, народу тощо. Він включає як ті ідеї, що були сформовані або сприйняті в даній культурі у складі певних філософських теорій, систем, вчень, а також ті, що утворюють філософськи значимий підтекст нефілософської діяльності, яка відобразила вплив філософських ідей у продуктах релігійної, політичної, мистецької, наукової творчості тощо.

А це передбачає суттєву переорієнтацію у виборі проблем та їх маніфестацій як об'єктів історико-філософського дослідження.

У межах культурологічного аналізу історії філософії здійснюється передусім реконструкція стилю мислення притаманного досліджуваній епосі, що визначає в тому числі й особливості філософської творчості та специфіку результатів одержаних, у процесі філософського пізнання. Кожний тип культури продукує своє розуміння того, що вважається сутнісно важливим або малозначущим, випадковим. Особливості стилю мислення відображаються у виборі проблем, навколо яких зосереджується філософська рефлексія, способі їхнього розв'язання, характері викладу одержаних результатів, особливості аргументації тощо. В сукупності своїй ці компоненти стилю мислення визначаються властивими кожній культурі нормативно-ціннісними структурами, що регулюють взаємини особистості з навколишньою дійсністю. Цим зумовлюється змістовне наповнення філософськи значимих проблем, що утворюють шар філософської культури.

Як духовний стрижень, квінтесенція культури філософія синтезує притаманне цій культурі бачення світу, конкретизуючи його через співставлення “світу наявного буття” й “світу за межами наявної дійсності”. Ця висхідна пара категорій на різних етапах історії конкретизується як “світ видимий і світ невидимий”, “смерть і безсмертя”, “світ добра та світ зла”, “світ правди й неправди”, “світ любові та ненависті”, “світ істини та заблуди”, “світ земний і небесний”, “світ людський і Божий”, “світ наявний і бажаний”, “сучасне та минуле”, “сучасне та майбутнє” тощо.

Розвиваючись у межах такої орієнтації, філософія як компонент культури виступає не так у функції теорії про найзагальніші закони розвитку природи, суспільства, людини, а сферою осмислення граничних підстав людського буття, загальних принципів людського ставлення до світу. Підсумком такого осмислення є образ світу, що акумулює не лише результати пізнання, а багатоманітних факторів,

які утворюють контекст людської діяльності. У цьому сенсі історія філософської культури реконструює картини світу, специфічні для різних типів культури. Ідеться про світ як сферу буття людини, як світ людини. Центром такого бачення світу завжди є людина. Зміст його утворює сукупність сенсобуттєвих реальностей, а кордони визначаються масштабом зусиль людини по освоєнню навколишньої дійсності.

Картина світу в складі культури завжди особистісна за своїм характером. Через це визначальну роль у колі проблем, досліджуваних у межах історії філософської культури, відіграють сповнені духовно-моральнісного змісту категорії віри, надії, любові, мрії, проблеми ставлення до смерті тощо. Це зумовлює виразну, моральнісну спрямованість всього кола проблем філософської культури, певним чином “етизацію” її, де будь-яке питання осмислюється, заломлюючись крізь призму глобального конфлікту Добра та Зла. Мабуть, найбільш адекватно розуміння сутнісної спрямованості філософської культури виражає поняття мудрості, що традиційно розумілася не лише як пізнання істини, а передусім “життя в істині”, що завжди трактувалось як “переживання моральнісного порядку”. На відміну від теоретичного знання мудрість “не розуміє, — як зазначав Г. Шпет, — що можливе пізнання заради його самого — саме пізнання мусить бути морально виправданим і повинно обов’язково перетворитись на практику життя” [3].

Власне, таке уявлення має давню історію. Певним чином воно започатковує історію філософії. Розуміння філософії як теорії, що є результатом пізнання законів об’єктивного розвитку, — продукт зрілого етапу історії філософської думки. Воно, по суті, являє результат теоретичної рефлексії з приводу культури. Сприйняття ж філософії як мудрості — органічна складова власне культури, продукт рефлексії з приводу людського буття, що реалізується в процесі життєдіяльності представниками певного типу культури.

Якщо перший різновид філософії (філософська теорія) відповідає гегелівському розумінню її як пізнання того, що є, — “філософія є так само сучасна їй епоха, яку досягнуто в мисленні”, то філософія як мудрість — ближча до тлумачення Кантом того типу філософії, який він протиставляв “шкільній” філософії [4]. А носієм такого типу філософії, згідно з Кантом, може бути “практичний філософ — наставник мудрості вченням і ділом”, який і є “філософом у власному розумінні” [5].

Історія філософської культури має справу з філософським знанням, що увійшло в плоть і кров суспільного буття. Тут вона стикається з історією ментальності як тією “не оприявленою” до кінця компонентою культури, що, врешті-решт, зумовлює ставлення людини до світу, й існує на рівні зразків поведінки, вибору окремих

оцінок, схильностей і пересудів. Це та традиція, що подібна до могутнього потоку, що втягує в себе, примушуючи кожного діяти “як усі”.

Складність дослідження філософії як феномену культури, крім іншого, зумовлюється тим, що філософське бачення ґрунтується на засадах, які для носіїв цього типу культури є самоочевидними і в силу цього утворюють пласт духовного життя, про який культура не вважає за потрібне повідомляти. Але для історика філософії, який звертається до минулого з позиції культури свого часу, “очевидності” минулих епох зовсім не є “само собою зрозуміле”. Тим-то на шляху до відтворення адекватної картини філософської культури належить здійснити складну процедуру витлумачення текстів, щоб змусити досліджувану епоху “виголосити” те, про що вона “замовчує”. “Торжество історичної критики, — зауважував В. Ключевський, — із того, що говорять люди певного часу, підслухати те, про що вони замовчували” [6].

Потреба здійснити процедуру витлумачення зумовлена не лише необхідністю осягнення ментальних підстав філософського пізнання.

Результати функціонування філософських ідей у культурі відображені не лише у філософських трактатах, а й у різноманітних продуктах власне нефілософської творчої діяльності. Тут перед істориком філософії постає складне завдання видобути філософськи значимі компоненти, які утворюють фундамент уявлень, переживань, бачень (далеко не завжди усвідомлюваних, але таких, що накладають реальний відбиток на характер діяльності та її результати).

Ці відбитки дійшли до наших днів як пам'ятки культури у вигляді релігійних повчань, політичних програм, наукових концепцій, витворів мистецтва тощо.

Отже, в межах культурологічного аспекту історико-філософського дослідження актуалізується генетичний і функціональний підхід. Адже, певним чином, філософський трактат, створений досліджуваним мислителем, завершує історію, реальний зміст якої утворює процес зародження та визрівання в культурі передумов, що, врешті-решт, одержують своє відображення у філософській теорії. З іншого боку, теорія, виклад якої містить філософський трактат, — лише започатковує історію, що відображає рух філософської ідеї у полі культури, починаючи з моменту, коли зароджена у голові мислителя, вона формулюється ним у тексті й проходить довгий шлях до тих, хто під впливом її реалізує себе як творча індивідуальність. Звичайно, в межах історії філософської теорії також здійснюється генетичний і функціональний аналіз досліджуваного феномена. Але зосереджуючись на внутрішній логіці саморозгортання філософського пізнання, історія філософської теорії обмежується виявом лише кінцевих пере-

думов і результатів генези та функціонування певної філософської ідеї. Пошук генетичних підстав зазвичай задовольняється зазначенням попередніх досягнень теоретичної філософської думки, на ґрунті яких визріло філософське розв'язання проблеми, яке досліджується істориком філософії. Тим же по суті обмежується аналіз функціонування філософської ідеї. Тут вона постає як підстава для подальших теоретичних пошуків у сфері філософії. Разом з тим, по суті, поза увагою лишається чи не найважливіше питання про механізм, що опосередковує відображення в досліджуваній філософській ідеї дії найрізноманітніших факторів, які утворюють культурний контекст і визначають характер генези та подальшої трансформації ідеї у процесі функціонування її. Спрямовуючи історико-філософський аналіз у межах культурологічного підходу на з'ясування цих питань, стає можливим не лише з'ясувати, чому сучасники, що спирались на один і той же філософський теоретичний фундамент, приходили до різних, у тому числі й протилежних розв'язань. Тут виникає можливість виявити причини функціонування певної філософської системи в історії, коли на зміну періодам чи не цілковитого забуття, ми спостерігаємо настання часу, позначеного злетом інтересу до неї на певному етапі історії культури, як це можна прослідкувати на прикладі історії функціонування філософії Канта, К'єркегора чи наших Г. Сковороди та П. Юркевича.

Отже, зміст культурологічного аналізу історії філософії утворюють передусім генетичний та функціональні аспекти дослідження. Обидва вони доповнюються сутнісним аспектом, в межах якого з'ясовується відповідність кола досліджуваних проблем духу тієї культури, відображенням якої вони є.

Структуру історії філософської культури утворюють різні рівні, на яких здійснюється культурологічний аналіз розвитку філософії. Узагалі сферою культурологічного аналізу є історично особливе в співвіднесенні його з особистісним. В межах історії філософської культури феномен пізнання може розглядатись на рівні культури епохи (Премодерн, Модерн, Постмодерн), культури регіону (філософія Сходу, Західної Європи тощо), національної культури (німецька, французька, англійська філософії і т. п.), культури певної суспільної верстви, філософської школи тощо.

Кожен з названих рівнів аналізу, врешті-решт, виступає одним із компонентів діалогу (вірніше — полілогу) спрямованого на співрозуміння й взаємопізнання, що його здійснює особистість, співвідносячи свій, вироблений у власному досвіді образ світу зі світобаченням, що його задають різні рівні культури, в яких вона живе і з якими взаємодіє. За всієї відмінності індивідуального і загального вони зустрічаються всередині особистості, у просторі її свободи й по мож-

ливості зближуються в певному інтимному контакті, що передбачає й конфліктність взаємоспіввіднесення й примирення неспівпадань, й злиття в загальному, яке єднає людину з культурою епохи, доби, регіону, нації.

Доповнюючи результати одержані в дослідженні історії філософської теорії, історія філософської культури сприяє збагаченню сукупного здобутку історико-філософської науки.

Плідним, зокрема, є застосування культурологічного підходу під час вивчення історії національної філософії.

Література

1. *Крымский С. Б.* Философия как путь человечности и надежды. — К., 2000 — С. 7.

2. Диалог и коммуникация — философские проблемы (материалы “круглого стола”) — ж. “Вопросы философии”. — М., 1989 — № 12. — С. 7.

3. *Шпет Г.* Мудрость или разум? — “Мысль и слово”: Филос. ежегодник — М., 1917 — С. 64.

4. *Гегель Г. В. Ф.* Философия права — Сочинения. — М—Л., 1934. — Т. 7. — С. 16.

5. *Кант И.* Трактаты и письма. — М., 1980 — С. 330.

6. *Ключевский В. О.* Письма. Дневники. Афоризмы и мысли об истории — М., 1968 — С. 349.

Філософія в контексті історії української культури

Бачення історії філософії з огляду на вимоги культурологічного аспекту її виявляє особливу актуальність під час розв'язання проблем історико-філософського українознавства.

Передусім це зумовлено недостатністю, зважаючи на завдання що їх вирішує дослідник історії національної філософії, того традиційного погляду, який був породженням світогляду епохи Просвітництва. Адже згідно з ним у культурі будь-якої нації вартим уваги вважався лише певний період у розвитку її філософії — той, коли вона в особі своїх видатних представників репрезентувала поступ всесвітньої філософської думки.

Чимало націй та їхніх філософських культур узагалі було виключено зі сфери позитивного філософського дослідження, бо через них ще не пройшла магістральна лінія поступу світової філософії. Саме до таких залічували й слов'янську, а отже, й українську філософію. За

висловом чи не найавторитетнішого дослідника історії української філософії Д. Чижевського, “слов’янській (зокрема, українській) філософії треба ще чекати на свого “великого філософа”. Тоді те оригінальне, що, можливо, є в зародку у творах дотеперішніх слов’янських мисленників, виступить у весь зріст, відкривши глибини національного духу, не лише перед усім світом, а й перед народом своїм”[1].

Не дивно, що всі узагальнюючі праці з історії філософії України, починаючи з книг Д. Чижевського й аж до двох томів, що вийшли друком у Києві 1987 р., неодмінно присвячувались, як зазначалось у назвах, дослідженню історії філософії “на” Україні. Україну тут розглядали передусім як певну територію, в межах якої здійснювалось вивчення єдиного, всесвітнього процесу поступального розвитку філософської думки.

Зрозуміло, що за таких передумов не створювалось достатніх можливостей до відтворення цілісної картини розвитку української філософії з усіма, притаманними їй специфічними рисами, що визначались умовами національного культурного буття.

Шлях подолання зазначених труднощів пролягає через перебудову типу історичного мислення згідно з каноном культури.

Перехід історико-філософського знання на рівень культури дає змогу також уникнути небезпеки уявлення України як поля, де існують нічим не пов’язані одне з одним філософські системи геніальних особистостей минулого. Справді, кожна по-філософському значуща ідея, втілена в певному творі, є виплід індивідуальної, неповторної, суверенної особистості і тому — унікальна.

Але попри всю властиву йому унікальність, цей твір, ідейний зміст його мусить перетворитись на “правило” і тільки тоді стає явищем філософської культури. Спілкування можливе за наявності певної взаємної причетності партнерів до якихось споріднених цінностей. Без цього спілкування не можливе. Воно перетворюється на нескінченний конфлікт монологічно замкнених на собі особистостей.

Культура спілкування передбачає не лише відкритість суб’єктів, які беруть у ньому участь, одного до іншого. Спілкування позначене й притаманною йому замкненістю на ту систему цінностей, навколо якої еднаються учасники спілкування. Вона визначає межу, за якою спілкування стає неможливим. Серед найсуттєвіших факторів, що становлять корінні цінності людського існування, чільне місце належить нації, як чиннику, який визначає реальні межі спілкування суб’єктів філософської творчості в рамках національної культури.

Отже, принципи, на яких має ґрунтуватись перехід історико-філософського бачення на рівень культури, дає можливість замість

однолінійного, монологічного погляду ствердити, справді, плюралістичне, діалогічне розуміння історії філософії.

Що дає така переорієнтація розвитку національної самосвідомості? “Діалогічне” розуміння історії стимулює передусім включення всього духовного багатства минулої культури до складу актуального базису національної самосвідомості. Воно позбавляє однобічності в розумінні духовного минулого свого народу чи то у вигляді ланцюга помилок, чи то як “золотого віку”. Адже і перший, і другий підходи, — а вони реально наявні в сучасній масовій свідомості, — призводять, врешті-решт, не до усвідомлення органічного зв'язку сучасного нашого буття з історією, а до відчуження від неї. Сучасність за такого підходу не зіставляється з історією, а протиставляється їй. Минуле уявляється у вигляді чи позитивної, чи негативної альтернативи сучасності, що позбавляє особистість можливості усвідомити історичність власного буття.

Не менш важливим є “діалогічне” розуміння історії й з огляду на потребу подолання того глибокого провінціалізму, що притаманний сучасній національній самосвідомості в найпоширенішому вияві. Породжений комплексом неповноцінності провінціалізм, з одного боку, продукує замкненість на своїй національній спільноті. З іншого боку, глибокий провінціалізм породжує національний нігілізм, прагнення бути, як інші, “не наші”, а “культурні”. У будь-якому разі провінціалізм позбавляє можливості розвитку культури. Він принципово не діалогічний. Він не дає змоги усвідомити правомірність існування, крім свого, іншого, відмінного способу мислення, іншої логіки, інших правил спілкування. Він не стимулює розвитку культури міжнародного спілкування, без чого неможливий і продуктивний розквіт національної філософської культури.

Переключення історико-філософського бачення на реєстр культури передбачає й осмислення філософської думки минулого в контексті історії національної культури, визначення передусім місця, яке посідає філософія в системі культури нації.

Щодо цього є суттєвим урахування ролі, що її в історії нації відіграє культура, формуючи потенціал життєвої активності народу, яка консолідує його в ім'я досягнення жаданих змін в усіх сферах суспільного життя. Цей потенціал становить сутність явища, яке ми називаємо духом нації. Дух виступає як ідея, що визначає, спрямовує життя нації, втілює той найвищий смисл, що скріплює життя людей, об'єднаних у межах національної культури. Філософія ж завжди виступала тим типом духовної діяльності, де з'ясовувались граничні підвалини людського життя, де давалась відповідь на докорінні питання, що визначають сенс буття людини. Саме тому історія національної культури невід'ємна від розвитку філософії, що в межах

її завжди виконує функцію самоусвідомлення культури, слугує виразом духу нації, втіленого у її культурі.

Результати філософського осмислення дійсності дістають своє відображення не лише у філософських трактатах у власному розумінні цього слова. Філософська позиція завжди становить глибинне підґрунтя світоглядної позиції діяча культури, що неодмінно позначається на результатах його діяльності. Лише на певному, досить високому рівні розвитку людської цивілізації стає можливим розв'язання філософських проблем науковими засадами. Так виникає філософська теорія, як певна модифікація власне філософської діяльності, що набуває переважаючого впливу в історії західноєвропейської духовної культури.

Щодо слов'янських народів, у тому числі й українського, то процес становлення їхньої філософської теорії починається лише з XIV ст. й триває аж до XIX.

Історики польської філософії початок цього процесу датують рубежем XIV—XV ст., пов'язуючи його з утвореною 1364 року Краківською Академією. У Чехії історію професійної філософської науки починають теж із XIV ст., часу заснування (1348 р.) Карлова університету в Празі. У Словаччині початок цього процесу відзначають із XV ст. Саме тоді започатковується й історія професійної філософії у Хорватії. В Україні становлення філософської теорії, беручи початок у братських школах, в Острозькому освітньому центрі завершується з утворенням Києво-Могилянської Академії у XVII ст. У Росії початок історії філософської теорії датують XVIII ст., а в Болгарії — XIX ст., пов'язуючи з виходом у світ “Панепистемії” Петра Берона.

Але насправді культура українського, як і інших слов'янських народів, давніша. І серед розмаїття витворів її чимало таких, що містять глибокі роздуми з приводу граничних основ людського буття, сенсу життя, сутності людини й навколишнього світу. Можна твердити про відсутність в українській культурі давніших часів філософської теорії як окремої галузі духовної діяльності. Але ж це лише один із можливих способів побутування філософської думки як такої.

Власне кажучи, й західноєвропейській історії філософії не чужий був відмінний від науково-теоретичного спосіб філософського осягнення дійсності. Достатньо принагідно нагадати творчість багатьох представників італійського Відродження, традиції французької філософії, починаючи від Вольтера й Руссо й аж до Ж.-П. Сартра включно, щоб переконатись у наявності й тут виразного струменя, який за способом філософування відмінний від науково-теоретичного і наближається до художньо-образного мислення, до усвідомлення філософії не як об'єктивного вчення, а як специфічного способу життєдіяльності.

Взагалі дилема між розумінням філософії як певного типу раціонального, логічного і наукового мислення та як духовної квінтесенції епохи простежується протягом усієї історії європейської думки, виступаючи модифікацією глибших проблем — співвідношення філософії й життя, універсальності мислення й культури.

В античності цю дилему репрезентує, з одного боку, позиція Сократа з властивою йому вірою в здатність філософії досягти найпотаємніші сфери буття, переконанням у правомірності філософії втручатись у життя і з допомогою діалектики змінити його тощо. З іншого боку, скептики, постулюючи рівноцінність будь-якого судження, зовсім не поширюють свої переконання на сферу життя, де, на їхню думку, можна керуватися звичаєм і законом. Виходячи з цього, вони вважають, що філософія не повинна принижувати себе до рівня керівництва в житті. Вона має утвердити власне, відособлене від життя існування, існування, що вище за життя. Продовжена Платоном і закріплена Арістотелем, із притаманним йому переконанням у вищості філософії щодо утилітарного знання, ця тенденція й спонукає до ствердження погляду на філософію як теорію. Але ця лінія й надалі не лишається єдино панівною в західноєвропейській традиції. Їй протистоїть інша, представлена Епікуром і Боецієм, Монтеск'є й Ніцше, для яких філософія завжди є невід'ємною від життя. Констатуючи цей факт, В. Віндельбанд зазначав: “Не кажучи вже про містиків, для котрих ціла філософія є одкровення, як часто повторюється зізнання, що останнє коріння філософських переконань не містяться у наукових доведеннях. То сумління з його вимогами, то розум, як сприйняття незбагнених глибин життя, то мистецтво, як взірць для філософії, то геніальне опанування теми, безпосередня інтуїція, то, нарешті, божественне одкровення оголошується тим ґрунтом, на який повинна закинути свій якір філософія у хвилях наукового руху” [2].

У сучасній європейській культурі погляд на філософію не як на теорію, метафізику, а як на особливий тип духовної діяльності, що виключає можливість визнання науки парадигмою побудови філософії, обґрунтовують прихильники постмодерну, що спираються на ідеї пізнього Л. Вітгенштайна та Жака Деріда.

Майже все своє творче життя один із значних французьких філософів ХХ ст. Етьєн Сурія присвятив доведенню необхідності побудови “філософії філософій”, що має ґрунтуватись на філософемах, які містять не лише книги професійних філософів, а й “нетехнічні” філософії (під цією назвою він розумів художні твори, наукові праці тощо) й навіть “невербальні філософії” (йдеться про філософію дії, діяльності та ін.).

Гадаю, що сказаного досить, щоб не таким уже екзотичним видавалось притаманне українській духовній традиції неприйняття аб-

страктного, відірваного від життя філософського теоретизування. Можна сказати, що наша вітчизняна духовна традиція в межах європейської культури демонструє той тип мислення, що тяжіє не до “платонівсько-арістотелівської” лінії філософії, яка відповідно до канонів наукового мислення прагне до істини, незалежної від людини й людства, а до іншої, “александрійсько-біблійної”, орієнтованої на здобуття не так безсторонньої істини, як правди, що будується як драма людського життя.

Усвідомлення неповноти, недостатності абстрактно-спекулятивного, замкненого на собі філософського умозріння — досить типова риса української ментальності. Унаслідок цього в історії української культури логіко-технологічна філософська освіченість, вишуканий “гносеологізм”, категоріальна системотворчість не пустили глибокого коріння. Тут виробляється своєрідний тип філософування. З цим пов’язана вже давно відзначена дослідниками особливість, згідно з якою “духовна енергія, яка виступає у формі філософського мислення, має у творчості слов’ян не вертикальні, а горизонтальні тенденції, вона спрямовується не вгору, а вшир” [3], не зосереджуючись в окремих філософських творах. Духовна енергія поширюється по всьому простору культури, насичуючи будь-який витвір духу — чи то політичний трактат, чи релігійну проповідь, чи літературний, мистецький витвір — глибоким філософським змістом.

Укорінене в українській духовній культурі розуміння філософії зумовлює наявність яскраво виявленого по-філософському значущого ідейного шару в підґрунті найрізноманітніших витворів цієї культури. Дослідник, який прагне на основі аналізу пам’яток української духовності реконструювати сутність філософської думки нашого народу, не може обмежуватись у своєму аналізі лише професійно філософськими трактатами. Під час такого аналізу, як відзначає С. Аверинцев, “дослідник обмежує себе вже не формальним відбором матеріалу, а лише модусом, в якому матеріал розглядається” [4]. Увага дослідника зосереджується не так на сфері властиво філософської діяльності, як на інших, нефілософських зонах культури, де й зароджуються, в тому числі й на рівні безпосередньо-інтуїтивного осягнення світу (в образі чи в символі), ті смисложиттеві уявлення, що згодом можуть бути сформульовані у вигляді певних філософських ідей і теорій. У цих же зонах здійснюється реальне функціонування філософських ідей у культурі. Дослідник тут здобуває право вільно пересуватись в усьому духовному просторі культури, залучаючи до орбіти свого аналізу найрізноманітніші тексти, події, які аж ніяк не вкладаються в номенклатуру новоевропейської філософсько-наукової писемності. Але саме вони відтворюють сформований віддавна в ме-

жах української культури, відмінний, як від Сходу, так і Заходу, хоча з ними обома пов'язаний, тип філософування [5]. Він відзначається не так предметом (ним завжди є всезагальне), як суб'єктом пізнання. Суб'єкт, “любомудр”, філософ є тут не суто гносеологічним, а цілісним суб'єктом. Він не обмежується функцією відображення буття як чогось зовнішнього щодо нього, як це властиво емпіризмові. Він не мислить себе, як це характерно для представників панлогізму, тотожним буттю. Тут суб'єкт виступає як факт усередині буття. Філософський пізнавальний процес є життям суб'єкта у світі. Для цілісного суб'єкта типовою є єдність морального й гносеологічного. Він не обмежується осмисленням усезагального як об'єктивно-безособової діяльності, а й переживає його як свою долю. До філософських висновків він доходить через пошук особистісного сенсу життя, через внутрішню боротьбу й власний душевний досвід. Саме тому в українській культурі складається філософія, домінуючу інтенцію якої становить екзистенційно-антропологічна редукція філософського знання. Здавна ця філософія розвивалась навколо проблеми людини та людської історії.

Сказане зумовлює те місце, що його філософія посідає в культурі українського народу протягом усієї історії. Як вираз умонастрою епохи, вона є стрижнем, що забезпечує рівновагу, пов'язує в певну цілісність увесь ансамбль духовних творів української культури, щодо якої філософія є виявом духу нації, втіленої в історії її культури.

Будучи органічно вплетеною в потік культурного розвитку, філософія України протягом своєї історії видозмінюється відповідно до зрушень, що відбувалися в культурі нації загалом. Тому цілком виправданою є періодизація історії філософії України з урахуванням змін історичних типів національної культури, що вирізняються передусім характером світоглядної “матриці”, яка відповідає структурним особливостям даного типу культури. Зміни, що зумовлюють якісну своєрідність сутності та способів побутування філософії у певному історичному типі культури, передбачають урахування трьох головних компонентів: 1) **духовно-змістовного**, що, власне, й визначається належністю до певного типу культури, характеризує модель світу, яка панує в ній; 2) **морфологічного**, який потребує брати до уваги ознаки філософії як автономної системи у сфері культури й спрямовує до визначення якісної характеристики її змісту, розгортання й трансформації структури філософського знання, зміни способів функціонування її головних блоків та ін. 3) **інституціонального**, що виходить з урахування зміни місця, яке посідає філософія в системі культури, характеру співвідношення її з наукою, релігією, політикою, мистецтвом тощо, яке за всієї інваріантності стану філософії у культурі може докорінно змінюватись.

Зважаючи на сказане, гадаємо, що в розвитку філософії України можна виокремити три головних періоди, що відзначались своєрідністю існування української філософської думки.

Перший період історії філософії України припадає на час існування Київської Русі. Саме в межах давньоруської культури склався притаманний українській духовній традиції відзначуваний раніше тип мислення, не схильний до абстрактного, відірваного від життя філософського теоретизування.

Такий тип філософування визначає буття філософії в українській культурі протягом першого періоду її існування. Цей період починається з XI ст. (найбільш ранньою оригінальною пам'яткою цієї доби, що збереглася до наших днів, слід, мабуть, вважати “Слово про закон та благодать” Іларіона) й триває до середини XIV ст. (загибель 1340 р. князя Юрія II кладе край незалежності Галицько-Волинського князівства, культура якого безпосередньо успадковує здобутки духовності часів Київської Русі) і навіть до XV ст. (адже Велике князівство Литовське було органічним продовженням і розвитком форм духовності Київської Русі) [6]. Остаточний кінець історії культури княжої доби треба, мабуть, датувати 1470 р., коли по смерті київського князя Симеона Олельковича скасовано Київське удільне князівство, а влада перейшла до воєводи литвина-католика.

З огляду на духовно-змістову компоненту, філософська думка цього періоду є адекватним відображенням греко-слов'янського, християнського типу культури з притаманним йому акцентом на проблемі “людина — Бог”, крізь призму якої здійснюється осмислення граничних підвалів людського існування.

З морфологічного боку характерним є переважання в колі філософської проблематики питань, пов'язаних з осмисленням сутності людини та проблем, дотичних філософії історії. Що ж до інституціональної компоненти, то передусім відзначимо притаманне цьому типові культури органічне поєднання з релігією. Протягом зазначеного періоду філософія існує як сукупність філософськи значущих ідей, що становили підґрунтя світогляду й відображались в усьому масиві продуктів культурної творчості (джерелом історико-філософського аналізу тут виступають передусім оригінальні й перекладні пам'ятки писемної культури, а також невербальні джерела — витвори монументального живопису, архітектури тощо). Тоді філософія ще не вирізнялась у відносно самостійну сферу теоретичного освоєння світу; тому історико-філософський аналіз цієї доби може здійснюватись переважно на рівні історії філософської культури українського народу. Характерним для цього періоду є й розташування центрів філософської творчості, якими був спочатку Київ, а потім Галич. Отже, протягом розглядуваного періоду рух філософ-

ської активності на полі української культури здійснюється в напрямі від центру на захід.

Другий період, ознаменований значним розквітом культури, пов'язаний з часом козаччини і, припадає на добу XVI—XVIII ст. У XVI ст. в Україні запроваджується масове книгодрукування, розгортається діяльність Острозького центру. На XVII ст. припадає діяльність братств, заснування Києво-Могилянської Академії.

Характеризуючи українську культуру цієї доби, яка складалась у сфері філософії внаслідок освоєння ідей західноєвропейського Ренесансу та Реформації, що переосмислювались на ґрунті вітчизняної давньо-руської традиції, дослідники, починаючи з Дм. Чижевського, визначають її як культуру бароко. Саме культура бароко зумовлює спрямування найхарактерніших рис духовно-змістовної визначеності філософії України цієї доби. Зв'язок з ренесансними (адже в європейській культурі поняття “бароко” спочатку сприймалось як певне відхилення від норм, усталених ренесансною культурою) та реформаційними (такий своєрідний “ренесансно-реформаційний” комплекс, на відміну від італійського Відродження, був досить характерним для історії культури Німеччини, Чехії та інших центральноєвропейських країн) ідеями, усвідомлення “невпорядкованості” світу та неоднозначної й суперечливої природи людини, зумовлений цим драматизм, бо навіть трагізм світосприйняття, де людина відчуває себе залежною від могутніх і непередбачуваних сил Всесвіту як динамічної нескінченності, погляд на світ як театр, де кожному відведено певну роль, метафоричність як домінантна особливість стилю мислення — ось риси, притаманні бароковому мисленню, що, за визначенням Є. Маланюка, стало “синонімом неспокою, поривності, потужності й ніби недокінченості, незавершеності, намагання поєднання протилежності, навіть — “зударення””[7]. Досить типовою щодо цього є творчість Л. Барановича, П. Величковського, І. Галютівського, А. Радивиловського, С. Яворського та ін.

З огляду морфологічного цей період позначається перенесенням акценту на проблему “людина — Всесвіт”. У колі проблематики, що активно розробляється представниками тогочасної філософської думки, поряд із питаннями етики й філософії історії чільне місце належить діалектиці, логіці, метафізиці, натурфілософії.

Що ж до змін інституціональної компоненти найсуттєвішим є те, що в цей час у складі культури українського народу відбувається формування філософської теорії як специфічної сфери науково-теоретичного думання. Найвиразнішим виявленням цього є філософія професорів Києво-Могилянської академії. Отже, аналіз історії філософії України цієї доби дає змогу долучати до історії філософської культури також історію філософської теорії.

Вершиною досягнень в галузі філософської думки України цього часу є, безперечно, філософія Григорія Сковороди. Аналіз її, а водночас продуктів політичної культури, що відображали зростання національної самосвідомості українського народу (Конституція Пилипа Орлика — 1710 р.), закладають ґрунт для переходу до розгляду третього періоду історії української філософії.

Третій період, що хронологічно охоплює ХІХ — першу третину ХХ ст., позначений передусім визначальною роллю, що її відіграє у філософському житті та течія, яка формується в межах культури романтизму.

У західноєвропейській традиції романтизм як антитеза просвітництву зростає на ґрунті ідей представника радикальної гілки французького просвітництва Ж.-Ж. Руссо. Закладена в його філософії критика розуму, звернення до ірраціональних глибин, стихійно-творчих сил, що визначають сутність людини, пов'язаний з цим культ серця були продовжені в німецькій філософії. Лінія ця, починаючи від йенських романтиків та Шеллінга, надалі дістає розвиток у “філософії життя”, у творчості Шпенглера, Ніцше, Дільтея, філософії екзистенціалізму. Їй протистоїть друга лінія, що йде від Гегеля до англійського та італійського неогегельянства кінця ХІХ — початку ХХ ст.

Але в долі української філософії саме перша, романтична, тенденція відіграє визначальну роль не лише з духовно-змістовного, а й морфологічного погляду. Саме завдяки їй, коло проблем, що становлять серцевинну сутність філософії, збагачується постановкою проблеми “людина — нація”, яка започатковує розробку філософії національної ідеї. Поряд з 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 синтетичний погляд на власну націю, етнічну спільність як коло, що визначає обрії світу, в межах якого здійснюється самовизначення людини, і водночас як суб'єкт всесвітньо-історичного процесу. Отже, реалізація філософії національної ідеї має своєю передумовою подвійну модифікацію корінного світоглядно-філософського питання співвідношення людини й світу, вона знаходить своє виявлення через проблему “Я і нація”, з одного боку, а з іншого — “Нація й світ людства”. Зміст філософії національної ідеї становить рефлексія над сутністю й сенсом існування рідного народу, усвідомлення етносом своєї “самості”.

Національна ідея виникає тоді, коли народ помічає свою єдність, свої традиції, власну історію, розглядаючи їх як ґрунт для самовизна-

чення. Щодо українського народу, то глибинний ґрунт цієї ідеї було закладено ще в культурі Київської Русі, але теоретичне усвідомлення й розробка української ідеї, як і взагалі національної ідеї в історії європейських народів, розпочинається, по суті, в ХІХ ст. В Україні його започатковують члени Кирило-Мефодіївського товариства М. Костомаров, П. Куліш, Т. Шевченко. Надалі вона має свій розвиток у творчості представників “старої Громади” 70-х рр. та першої української політичної еміграції (М. Драгоманов, Ф. Вовк, С. Подолінський).

Наступний етап у її розробці репрезентують представники “Молодої України” на чолі з І. Франком; й у 20-ті — на початку 30-х рр. ХХ ст. прогрес у філософському осмисленні національної ідеї здійснюють представники покоління “розстріляного Відродження” (М. Хвильовий, Д. Донцов, Д. Чижевський, В. Липинський та ін.) [8]. У межах романтичного типу культури протягом ХІХ ст. значною мірою розвивається професійно-філософське знання, найяскравіше репрезентоване у філософії П. Юркевича. Але інституціональні особливості в розглядуваній період визначає не лише професійна філософія. Вони зумовлюються, значною мірою, зв’язком філософії з художньою літературою. Така особливість пояснюється знову-таки переважанням романтичного стилю мислення, згідно з яким саме мова, а за нею й словесна творчість, письменство розглядаються як головна етнодиференціююча ознака, що бере на себе системно-організуючу функцію в культурі загалом.

Щодо центрів, які були осередками філософської активності, то вони започатковуючись на початку ХІХ ст. на сході України, у Харкові, переміщуються на захід до традиційних — Києва та Львова.

Звичайно, три типи культури — греко-слов’янський, християнський, бароко та романтизм — не вичерпують розмаїття філософського життя в розглядуваній період. На першому етапі з панівною культурою взаємодіють філософські ідеї, що тяжіють до прадавніх, східнослов’янських міфологічних уявлень, а в ХІV—ХV ст. і ідей ісихазму. Другий період, позначений взаємодією ренесансних, реформаційних ідей, раннього Просвітництва. У третій період визначальною є взаємодія романтичної та просвітницької філософії. Такий діалогізм властивий історії культури загалом. Тим типовіший він для України, історичний розвиток якої відбувався на перехресті різних культурних світів і за умов, коли вона на одному відрізку часу змушена була розв’язувати завдання, що визначали зміст кількох періодів “нормального” розвитку культури.

Останнє актуалізує ще один аспект серед тих, що в сукупності своїй утворюють коло проблем, пов’язаних з аналізом взаємодії філософії з культурою України протягом її історичного розвитку. Йдеться про неможливість під час такого аналізу обмежуватись розглядом

особливостей лише національної культури як певної неподільної й замкненої у собі цілісності. Загалом, як на мене, надзвичайно поширене в нашій літературі оперування поняттями “країна”, “народ”, “нація”, “Україна”, “Захід”, “Схід”, “культура”, “державна” та ін. без урахування численних відтінків і нюансів, що включають конкретніші адресації, є не зжитий ще рецидив тотальної свідомості. У даному разі йдеться про те, що аналіз руху філософії у контексті національної культури не може не зважати, з одного боку, на складність і неоднозначність компонентів, які утворюють культуру нації, а з другого — на неможливість існування й відповідно дослідження будь-якої національної культури поза її взаємодією з культурою інших народів.

Щодо першого, йдеться про необхідність принаймні зважати під час аналізу певного явища історії філософії України на належність його не лише до культури нації, а й до певної регіональної субкультури, що зрештою, накладає суттєвий відбиток на характер і стиль філософського мислення.

У межах історії філософії України є достатні підстави твердити, зокрема, про наявність київської, львівської та ін. регіональних субкультур, що істотно впливали на результати філософської творчості діячів, представників цих культур. Філософія П. Юркевича належить українській культурі. Так само українську філософську думку репрезентує творчість І. Франка. Але понад це П. Юркевич є органічним породженням київської субкультури, тим часом як І. Франко — львівської. Регіональна субкультура не є однонаціональною. Протягом ХІХ ст. у межах київської культури діяли філософи як українські, так і російські, а львівська субкультура породила чимало представників не лише української, а й польської думки (згадаймо у цьому зв'язку хоча б фундаторів Львівсько-Варшавської школи). Але, поперше, продукти діяльності представників різних національних культур через субкультуру входять до сукупного здобутку філософської культури України. По-друге, “мала батьківщина”, будучи завжди полі-національною, не придушує, не розчиняє, а виявляє, підкреслює всі національні обличчя. Тим самим вона протидіє як будь-якому культур-шовінізму, так і націонал-гегемонізму.

Не менш важливим є й інший бік питання, що змушує зважати на взаємодію, здійснювану українською культурою в процесі свого історичного розвитку з іншими культурами. Адже культура загалом розвивається на “стику” з іншими культурами. Без міжнаціональної взаємодії прогрес національної культури не є можливим. Тому реальне буття філософії у системі національної культури значною мірою зумовлюється спрямуванням та інтенсивністю міжнаціональних культурних контактів.

Коло міжнародної спільності, до якої включається й українська філософська культура, визначається передусім належністю її до європейської культури. Культура України, як і всіх європейських народів, склалась на спільному для них індоєвропейському ґрунті і включає в тих чи інших пропорціях результат взаємодії з греко-латинським, кельтським, германським, слов'янським складниками європейської культури. Тому українська культура має реальний стосунок до найзначніших витворів європейської культури, кожен із яких не є приналежним лише до однієї якоїсь національної культури. “Романтичне й готичне мистецтво, класицизм і бароко, позитивізм і символізм, схоластика й Просвітництво, лібералізм і марксизм, — відзначає Г. М. Фадеєва, — коротше кажучи, все, що відрізняє властиво європейську культуру чи є внеском європейської інтелектуальної еліти, не може бути віднесено до однієї національної культури” [9].

Водночас Європа в культурному розумінні не становить єдиної цілісності. Діалогізм, органічно притаманний європейській культурі, реалізується, зокрема, через взаємодоповнююче співвідношення принаймні між Західною й Східною Європою. Україна внаслідок цього розвивала свою культуру через діалог із західноєвропейською культурою. Та особлива позиція її на Сході Європи зумовлювала взаємодію української культури не лише із Заходом, але й Сходом. “Назва України — “пограниччя”, — відзначає О. Прицак, — як кожне пограниччя, ця територія вагітна, з одної сторони, злиттям багатств різних міфічних та релігійних культурних традицій, а з другого — протиріччями, які оці різні складники приносять із собою: осіла і кочова державність, християнство та іслам, католицизм і православ'є, патримоніальна й конституційна системи (наприклад, конституція Пилипа Орлика вже 1710 р., поруч патримоніального деспотизму Івана Мазепи). Україна — це східний форпост Європи, який можна порівняти із західним форпостом Європи — Іспанією” [10].

Сказане дає змогу характеризувати культуру України як “межову”, що виникає на перетині могутніх впливів західного й східного типів культури. Адже ще в докиївську добу, культура нашого народу формується на ґрунті поєднання елементів давньоіранської культури з тими, що йшли зі Стародавньої Греції та Південного Сходу. Києво-руська культура, з одного боку, входить до системи візантійсько-болгарсько-східнослов'янської спільності, з іншого — є пов'язаною у своєму розвитку з культурами Хазарії, Центральної та Західної Європи, Північного Кавказу й Закавказзя.

Така яскраво виявлена поліфонія культурних взаємодій Сходу й Заходу є чи не найвиразнішою особливістю культури України.

Визначаючи “межовий” характер культури України, зважимо на специфічне розуміння в цьому аспекті понять “Схід” та “Захід” як

граничних точок, що визначають полюси взаємодії, на перетині яких творилась впродовж історії культура нашого народу.

По-перше, “Схід”, вплив якого в Україні уособлювала здебільшого візантійська, а потім російська культура, в географічному вимірі позначається лінією, що єднає Південь (Візантія) і Північ (Росія) щодо України.

По-друге, немає одностайності й щодо персоніфікації східного впливу згаданими культурами. Якщо, скажімо, більшість учених відзначає візантійські впливи як східну компоненту букету міжнаціональної взаємодії України, то поряд з цим у науковій літературі існує й відмінна точка зору: “Із Візантії було сприйняте християнство, — зазначає К. М. Кантор. — А це в певному розумінні Захід. Християнство, все ж таки перед тим, як стати східним, як державна релігія ствердилась у Римі”[11].

По-третє, поняття “Захід” теж не вичерпує розмаїття культур різних народів Західної Європи. Адже Західна Європа протягом віків не являла собою абсолютної культурної єдності. Кордони між національними культурами окремих західноєвропейських народів зовсім не були прозорими. Скажімо, знадобилось 117 років, що минули з дня смерті В. Шекспіра, щоб про нього, завдяки Вольтерові, дізналась французька культура. У надрах західноєвропейських культур досить відчутні тенденції, співзвучні зі східним типом мислення.

Тому, визначаючи місце української культури в точці перетину Сходу й Заходу, ці поняття ми вживаємо не в географічному, а в культурологічному, типологічному сенсі. “Захід” у такому розумінні уособлює особливий тип культурного розвитку, що втілює специфіку менталітету техногенної цивілізації, її культурну матрицю з характерною для неї орієнтацією на швидкі зміни предметного світу і соціальних зв’язків людей, на домінування в культурі наукової раціональності, що виступає як особлива самодостатня цілісність. У межах такого типу культури, роль конститутивного елемента, що єднає в цілісність компоненти світу, виконує автономний індивід. Саме у взаємодії з таким типом культури Є. Маланюк убачає “правдоподібне джерело нашого пізнішого спеціального “індивідуалізму”, що істотно позначався й на філософській думці України [12].

Водночас термін “Схід” позначає культуру традиційних суспільств, що будують власну культурну матрицю як соціальну спадщину, котра забезпечує відтворення традиційного типу розвитку. Якщо західний тип культури ґрунтується на “етиці відповідальності”, усвідомленні особистої відповідальності за наслідки власних ідей, дій, то в межах східного типу культури переважає “етика переконань”, що спирається на відданість певній ідеології, віруванню, філософській чи естетичній системі, науковому постулату тощо.

Прикордонний, “межовий” характер української культури зумовлює й низку особливостей, що виявляються протягом її історичного розвитку.

З одного боку, постійна зустріч і взаємодія з різними культурними світами породжує гостре відчуття “абсурдності”, непередбачуваності, невизначеності історії, що, у свою чергу, надзвичайно актуалізує проблему вибору шляху власного розвитку. Хлодвігу не було потреби здійснювати вибір між християнством та ісламом. А для св. Володимира це була конча потреба, бо різні культурні світи, що ґрунтуються на означених релігійних світосприйняттях, були поруч, вони реально перехресчувались у тогочасному киево-руському житті й за такої ситуації покладатись на однозначну логічність було просто неможливо. Тим самим умови культурного буття не сприяли розвиткові західного типу мислення, із властивою йому орієнтацією на раціональність.

Але, з іншого боку, ця сама особливість стимулює розвиток здатності до діалогу як засобу подолання суперечностей, як шляху до розв’язання реальних проблем буття, що, як відомо, становить саму сутність європейської культури, у принципі ворожої однозначній унітарності.

Специфічні умови історичного розвитку українського народу зумовлювали об’єктивну потребу на певному історично короткому відтинку часу реалізувати коло завдань, що в умовах “нормального” розвитку західноєвропейських народів розв’язувались протягом тривалого періоду, який охоплював ряд етапів. Це породжує явище, яке Г. Гачев стосовно літературного процесу назвав “прискореним”, а В. Вітт — “стяженим, інтенсивним” типом розвитку [13]. Унаслідок цього українська культура демонструє у найзначніших витворах своїх речників надзвичайну змістовну насиченість компонентами, властивими різним історичним типам культури, якщо брати їх, так би мовити, в “чистому” вигляді. Такий синтез і визначив зрештою, неповторне обличчя української філософської культури.

Кажучи про взаємодію України з культурами Сходу й Заходу, дослідники відзначають “секундарний” характер цього процесу. Протягом тривалої історії Україна здійснює контакти з класичними культурами Сходу й Заходу не прямо, а через посередників. Характеризуючи це як “одну важливу загальну рису культурних контактів і зі Сходом і з Заходом”, Ігор Шевченко пише: “Ми отримували культурні вартості ззовні, через посередників... Київська Русь греку майже не знала: візантійську літературу вона одержала через Болгарію, культуру контрреформації (яку ми часом неточно називаємо ренесансом і бароко) ми одержали, головним чином, через Польщу; класицизм — ...через Російську імперію. Навіть неокласици XX ст. з їхнім звернен-

ням до французьких символістів діяли не без поштовху з боку російських письменників “срібного віку”[14].

На ці особливості треба зважати, розглядаючи філософію України в контексті міжнаціональних культурних контактів.

Аналіз розвитку філософії в історії української культури внаслідок специфіки міжнаціонального спілкування, що здійснювалось протягом цієї історії, підводить до ще однієї доволі складної проблеми — про критерії національної ідентифікації певної філософської системи, вчення, ідеї, про національну специфіку, що вирізняє власне українську філософію поміж витворів мислителів, які репрезентують інші національні культури.

Складність розв’язання цієї проблеми полягає в тому, що жодна з ознак, які звичайно, пов’язані з визначенням етнічної, національної приналежності, взята сама по собі не може вважатись достатнім критерієм для виявлення відношення конкретного діяча культури до філософії даної нації.

І справді, можливо, належність до національної культури є закладеною в самій генетичній природі, визначається, так би мовити, складом крові? Але генетики принаймні заперечують здатність на біологічному рівні успадкування національних ознак культури. У кращому разі генетично закладаються лише певні передумови майбутнього характеру людини — сильніший або слабший темперамент, більша чи повільніша реакція тощо. А цього замало для характеристики належності до національної філософської культури.

Обидва Сенеки — родом з Південної Іспанії, з теперішньої Кордови, Апулей — із Північної Африки. Яка кров текла в їхніх жилах — невідомо. Але ж безперечною є належність їх трьох до культури римської, а не іспанської чи африканської.

Історично в європейській традиції склалось принаймні дві версії, згідно з якими визначається нація: французька — що розглядає це поняття як передусім політичне, вважаючи визначальною ознакою нації належність до певного державнотериторіального об’єднання (французи — це ті, хто живе у Франції), та німецька, яка поняття нації пов’язує передусім із приналежністю до певної культури, що об’єднується спільністю національної мови.

Щодо території певної держави такий критерій аж ніяк не може застосовуватись до характеристики культури українського народу, історична доля якого зумовила переважно існування його в складі різних державних утворень. Українці жили й у Литовській, Польській державі, вони входили до складу Угорщини, Російської імперії. Протягом одного й того самого періоду історії українці існували у складі різних державних утворень, а все ж таки лишались українцями й творили по різні боки державних кордонів свою, українську культуру.

Недостатньо обмежуватись лише урахуванням кордонів етнічної території українського народу. По-перше, протягом історії вони істотно змінювались. Скажімо, лише з кінця XVIII ст., після включення до складу Російської імперії північно-чорноморського узбережжя та Криму відбуваються значні міграційні процеси, які, за визначенням дослідників, “вितворили нову українську етнографічну територію, що не мала прецеденту в усій попередній історії українського етносу. Зовсім серйозно можна говорити про виникнення нової України, істотно відмінної від історичної території українського поселення й од усіх державно-адміністративних структур, під якими українцям випало жити в минулому” [15].

Та справа не лише в цьому. Акцент на межах етнічної території, по суті, вилучає з обсягу філософської культури України численну діаспору, що творчістю своєю належить, безперечно, до цієї культури.

До речі, сказане стосується не лише України, із притаманною їй трагічною долею щодо власного державного існування. Територія загалом не є й не може бути достатньою ознакою національної належності певного явища філософської культури.

Римський імператор Марк Аврелій, один із представників пізньо-античної стоїчної філософії, створював максими переважно в місті Карнунті, розташованому на території сучасної Австрії, а вмер він у римському таборі Віндабона, який був на місці сучасного Відня. Але ж нікому не спадає на думку оголосити його представником австрійської філософії.

Не менш складною ситуацією визначається й мовна характеристика національної філософської культури. Виявляється, що подолати кордони національно-культурного простору значно важче, аніж перейти у власній творчості на іншу мову. Адже латинські твори Петрарки не зробили його представником давньоримської культури, так само жодному німцеві не спаде на думку вилучити зі складу своєї національної культури Лейбниція, який писав здебільшого французькою мовою. Цією ж мовою написано твори Чаадаєва, що, звичайно ж, не виключає його зі складу російської культури. Французька мова творця теорії негритууду Леопольда Сенгора така бездоганна, що самі французи обрали його до складу “безсмертних членів” французької Академії моральних і політичних наук. Але ж творчість Сенгора належить не до французької, а до сенегальської, чи, ширше, негритянської культури.

Тим більше сказане стосується характеристики української суспільної та філософської думки, що впродовж віків творилася за умов, несприятливих для розвитку культури рідною мовою. Визначальний для формування української національної самосвідомості твір Пилипа Орлика “Вивід прав України” написано французькою

мовою. “Історію русів” Псевдо-Кониського написано російською мовою. Російською ж мовою писались твори П. Юркевича, В. Лесевича, Б. Кістяківського, О. Потебні, але від цього вони не стали чужими українській філософській культурі.

Отже, ніщо, одержане “саме собою”, від природи чи долі, не може бути свідченням причетності до національної філософської культури. Ані генетична спадковість, передана з молоком матері, ні місце народження чи проживання, ані мова сама по собі не є гарантом національно-культурної приналежності. Звичайно, сказане не дає підстав, щоб узагалі ігнорувати роль об’єктивних факторів, які творять націю, під час визначення ставлення мислителя до національної культури. Колір шкіри, мова, акцент тощо створюють передумову або рокову перепону на шляху національної самоідентифікації особистості, вони визначають долю людини. Але на те й існує особистість, щоб свідомо здійснювати вибір власної долі.

Звичайно, суттєве значення з огляду належності до національної філософської культури мають чинники суб’єктивні. Це передусім самосвідомість, на рівні якої особистість визначає своє відношення до певної національної культури. І зрештою, риси національного характеру, що так чи інакше накладають відбиток на результати творчості особи.

Але значення й цих факторів не можна абсолютизувати. Щодо самосвідомості, то вона не є достатньою, бо, з одного боку, акт свідомої самоідентифікації себе з певною культурою не автоматично гарантує право бути речником цієї культури. Для цього потрібні, як мінімум, глибоке знання й усвідомлення історичного шляху народу, який ти вважаєш рідним. Не менш істотною є також вимога соціальної репрезентативності, інакше кажучи, — здатність і обов’язок діяча культури, мислителя бути голосом нації чи певної поважної її частини.

З іншого боку, національні риси подекуди виявляються у творчості представника культури, отже, й філософської, не-усвідомлено, як відображення властивого йому національного характеру, що позначається на стилі, способі мислення. “Структура мислення цих учених, — відзначав І. Лисяк-Рудницький, аналізуючи погляди російськомовних представників української філософської та наукової культури, — зраджує їх український ухил, хоч часто, — додає він, — це виявляється невловимим способом, який на перший погляд, малопомітний для стороннього спостерігача” [16]. Власне, в наведеній цитаті міститься свідчення не лише доцільності зважати на виявлення рис національного характеру під час визначення належності того чи іншого діяча, його творчості до національної філософської культури. Тут же підкреслюється й надзвичайна складність такої процедури.

Дослідники, що звертаються до цієї проблеми, звичайно відзначають інтравертний характер, властивий українському філософуванню, пишуть про індивідуалізм, етичну спрямованість, про емоційно-чуттєвий характер сприйняття світу, панестетизм та іронічне ставлення до світу, про кордоцентризм (“філософія серця”) як риси, притаманні українській філософії та ін.

Докладно не розглядаючи ці, безперечно, властиві українській філософській традиції якості, відзначимо надзвичайну складність самого питання. Адже йдеться про відображення у продуктах індивідуальної філософської творчості українського національного характеру. Звичайно ж, таке відображення має місце. Але проблема полягає в складності коректного виявлення його.

Продукти філософської творчості, із якими безпосередньо має справу дослідник, лише опосередковано виявляють риси національного характеру, бо йдеться про витвори, надто суб’єктизовані індивідуальним баченням творця.

Складність визначення національного характеру полягає й у тому, що жодна з рис, яка приписується йому, не є абсолютною власністю тільки цієї нації. Загалом кажучи, як справедливо зазначає І. Лисяк-Рудницький, — “...національний характер не являє собою чогось абсолютно унікального й оригінального, але радше індивідуальну комбінацію прикмет, які широко поширені у світі й спільні багатьом народам” [17].

Тому, мабуть, непридатним є той, за висловом Д. Чижевського, метод “імпресіоністських характеристик” поняття національного характеру, “в яке кожний автор ...вкладає зі своєї власної душі або найцінніші або найогидніші риси” — залежно від свого ставлення до нації [18]. Можна з певністю сказати, що мало не всі відомі спроби визначення рис національного характеру української філософії мають досить умовний, гіпотетичний характер. Принаймні кожна з таких спроб зустрічає серйозні заперечення, що не дозволяють абсолютизувати значення одержаних результатів.

Наприклад, із часів Д. Чижевського однією з таких характерологічних ознак української філософії вважається притаманний їй кордоцентризм, який одні дослідники характеризують як феномен, що “становить невідлучну частину самої істоти української людини” [19]. Але інший сучасний дослідник, не безпідставно з приводу цього зауважує таке: “Теза, що українська філософія “кордоцентрична”, не витримує критики. По-перше, тому що тема серця обмежена лише до кількох мислителів. По-друге, тому що навіть у тих кількох мислителів, вчислених Чижевським, це не головна тема їх міркувань, тому що ці мислителі не творять філософської традиції: їх учення про сер-

це не пов'язані між собою і кожний з них підходить до цієї теми з іншою метою" [20].

Визначаючи особливості національного характеру української філософії, констатуємо, що, на жаль, розв'язання цієї проблеми потребує подальшого дослідження й не може бути успішно реалізоване на рівні сучасного знання предмету.

Цілком певно можна твердити лише те, що індивідуально-неповторне обличчя філософії України утворюється не тією однією чи кількома ознаками, що відрізняють її від інших національних філософських культур. Воно полягає в неповторному єднанні всього, що було створене в галузі філософії в Україні, що реально функціонувало в культурі українського народу як збірної індивідуальності, суб'єкта філософського осмислення дійсності. Шлях до розкриття цієї індивідуальності пролягає через відтворення максимально повної картини всіх філософських виявів, що визначаються протягом трьох описаних раніше періодів історії філософії України.

Що ж до специфічних рис цієї філософії, вони визначаються в кожному конкретному випадку залежно від характеру тієї культури, із якою порівнюється філософія України, й вибору тих типологічних ознак, на основі яких визначається спільність чи відмінність національних філософських культур.

У філософії України можна виявити різні специфічні ознаки під час зіставлення її, скажімо, із російською чи німецькою філософською думкою. Водночас зіставлення двох національних філософських культур дає різні результати щодо визначення спільних та відмінних рис залежно від обраного принципу типології культур. Російська й українська філософії близькі між собою з огляду на належність до типу східнослов'янських культур, але суттєво відмінні, якщо взяти до уваги те, що протягом великого історичного часу українська культура перебувала частково в ситуації гнобленої у складі Російської імперії, а частково розвивалась у складі інших щодо Росії державних утворень.

Зважаючи на сказане, можна сподіватись на прогрес у подальших дослідженнях складної проблеми вивчення філософії у контексті української духовної культури.

Література

1. *Чижевський Д.* Нариси з історії філософії на Україні. — Нью-Йорк, 1991. — С. 13.
2. *Виндельбанд В.* Прелюдии. Философские статьи и речи. — Санкт-Петербург, 1904. — С. 3—4.

3. *Mirchuk I.* O slowianskiej filozofii — „Przegląd filozoficzny” — Warszawa, 1927 — Zeszyt II—III, — S. 128.
4. *Аверинцев С. С.* Поэтика ранневизантийской литературы. — М., 1977. — С. 331.
5. *Див.: Лисяк-Рудницький І.* Україна між Сходом і Заходом. — Його ж. Між історією і політикою. — Мюнхен, 1973. — С.5—16.
6. *Див.: Дорошенко Д.* Нарис історії України. — Львів, 1991. — С.118.
7. *Маланюк Є.* Нариси з історії нашої культури. — К., 1992. — С.42.
8. *Див.: Забужко О. С.* Філософія української ідеї та європейський контекст. — К., 1992.
9. *Фадеева Т. М.* Единая Европа: наследие и судьба — ж. “Вопр. философии” — 1992 — № 4. — С. 113.
10. *Прицак О.* Що таке історія України? — Вісник міжнародної асоціації українців. — Вип. 1. — К., 1991. — С.53.
11. Россия и Запад: взаимодействие культур — ж. “Вопр. философии”. — 1992. — № 6. — С. 43.
12. *Маланюк Є.* Нариси з історії нашої культури. — С. 14.
13. *Гачев Г. Д.* Ускоренное развитие литературы. — М., 1964; *Витт В. В.* Введение — Реализм в литературах стран Центральной й Юго-Восточной Европы: Пути и специфика литературного развития в XIX в. — М., 1983.
14. *Шевченко І.* Україна між Сходом і Заходом — “Вісник АН України”. — 1991. — № 12. — С. 3—8.
15. *Шпорлюк Р.* Українське національне відродження — г. “Слово”. 1991. — № 4, (25). — С.4.
16. *Лисяк-Рудницький І.* Між історією і політикою. — С. 30—31.
17. Там само. — С. 5.
18. *Чижевський Дм. С. Л.* Франк як історик філософії і літератури — ж. “Філософська і соціологічна думка”. — 1990. — № 11. — С. 43.
19. *Ярмусь Ст.* Кордоцентризм — підстава української духовності й філософії — Збірник праць ювілейного конгресу у 1000-ліття Хрещення Руси-України. — Мюнхен, 1988—1989 рр. — С. 403.
20. *Закидальський Т.* Досліди в діаспорі над історією української філософії — ж. “Філософська і соціологічна думка”. — 1993 — № 4. — С. 95.

Міфологія на ниві історії української думки

Результативність переорієнтації історико-філософського українознавства на вимір культури значною мірою залежатиме від здатності подолати досить поширену в колі гуманітаріїв хворобу, що таїть у собі серйозну небезпеку для української культури загалом. Хвороба ця пов'язана з надмірною міфологізацією не лише політичного, а й духовного життя нашого суспільства в цілому.

Передусім ніж перейти до розгляду симптомів цієї хвороби на тілі історико-філософського українознавства, вважаю за потрібне з'ясувати принаймні три попередні запитання:

1) Чому міфологізація духовного життя повинна розглядатись як небезпечне для органічного розвитку культури явище?

2) У чому полягає специфіка нашої нинішньої української міфологізації?

3) Що дає звернення саме до історико-філософської науки з огляду потреб аналізу загального стану міфологізації сучасного українського життя?

Почнемо з першого. Підставою для запитання про сенс критики міфу є далеко не однозначна оцінка міфології, її ролі й значення в духовному житті людства, що її ми бачимо в працях поважних і авторитетних дослідників.

“Що значить жити з міфом і що таке жити без нього, — запитує чи не найавторитетніший серед теоретиків міфу двадцятого століття К. Юнг і відповідає: — оскільки міф, як каже хтось із Отців Церкви, це “те, в що вірять всі, завжди й усюди”, то, людина, яка гадає, що може прожити без міфу чи за межами його, випадає з норми. Вона уподібнюється вирваній з коренем рослині, позбавленій реального зв'язку з минулим, із родовим життям, яке в ньому продовжує себе, й із сучасним людським співтовариством. Це гра його розуму, що завжди лишає осторонь його життєві сили” [1].

Ще один знаний міфолог, Ернст Кассіер, констатує, що ще за часів романтиків міф визнано “необхідним чинником, невід'ємним елементом розвитку людської культури” [2]. Що ж до ХХ ст., то, на думку Е. Кассієра, для нього чи не найхарактернішою рисою є прихід міфу до влади у сфері політичного життя. “Відкрите й урочище утвердження на престолі міфу, — пише він, — ось відмінна риса політичного мислення у двадцятому столітті [3].

Що ж до ситуації, в якій перебуваємо ми на початку третього тисячоліття, то вона, за визначенням багатьох сучасних дослідників, позначена всезростаючою роллю, яку відіграє міф у свідомості сучасної людини, “зачарованістю колективної свідомості ідеєю “нової міфології”” [4]. І це зрозуміло, якщо зважити на перехідний характер

нашої доби. Здавалося б, ще вчора О. Тоффлер і Д. Белл провіщали прихід постіндустріального інформаційного суспільства на зміну індустріальному, а сьогодні дедалі частіше лунають голоси про те, що й інформаційне суспільство вже пережило пік свого розвитку і, мабуть, недалекої той час, коли воно змушене буде поступитися місцем посткомп'ютерній цивілізації психотехнологій. Зміни ці відбуваються так швидко, що культура не встигає за ними, опиняючись у шоковій ситуації. Й ось тоді, коли звичні міфи, на ґрунті яких вибудовувались найпростіші взаємовідносини людини з речами, вироблялась картина світу, яка не підлягає сумніву з погляду особистості, що в цьому світі живе, — коли це все раптом утрачає свій звичний сенс і цінність, колективна свідомість, позбавлена традиційної опори в міфі, впадає у відчай. Така ситуація й породжує тяжіння до творення нових міфів. Тотальна деміфологізація свідомості зумовлює потребу поновлення міфологічного контексту культури.

Який же сенс має в такій ситуації критика міфу? Можливо, вона має підстави лише доти, доки обмежується розвінчанням міфів застарілих, сприяючи тим самим, натомість ствердженню нових? Запитання таке не вигадане, воно реально побутує. Нещодавно львівський історик Ярослав Грицак видав книжку “Нарис історії України. Формування модерної української нації”. Книжка — неординарна, й тому поява її одержала відповідний відгомін у засобах масової інформації. Рецензуючи її, відомий український політолог О. Гарань у статті під багатозначною назвою “Ліки від національної неповноцінності”, зокрема, зазначав, “що розвінчування міфів, незалежно від їхнього національного походження та рівня інтелектуальної складності, є взагалі улюбленою справою Ярослава Грицака, засобом його, сказати б, особистого самоствердження як професійного історика”. Але, продовжує О. Гарань, чи не робиться це заради утвердження замість подоланих міфів — міфу нового, тільки модерністичного і “прозахіднішого”? Ствердно відповідаючи на таке запитання, рецензент вітає зусилля автора в цьому напрямі, оскільки, на його думку, “історія, яка претендує не тільки на відтворення фактів, але й на їх інтерпретацію, обов'язково формує нові міфи. Але міфи в позитивному сенсі, тобто як пояснення місця особи в навколишньому світі. В нашому конкретному випадку — пояснення природи української історичної самобутності, як її треба застосовувати до сучасних умов. А відтак і передбачення, якими шляхами піде далі Україна”[5].

І справді, якщо врахувати, що міф є “найбільш значною формою колективної свідомості в загальній історії думки”, якщо визнати, що завдяки емоційній наповненості та інтенсивності “життя в міфі” завжди виступає стимулом спалахів людської колективної волі, то чи варто відкидати його?[6] Адже раціоналістичні ілюзії доби Просвіт-

ництва щодо можливості знищити міф на шляху дискредитації не-раціональних форм сприйняття давно себе зжили. ХХ століття переконливо засвідчило обмежені можливості “чистого розуму”, науки. Духовне життя, закуте кайданами абсолютної недуховності, неминуче позбавляється й героїчного домислу міфу та художньої фантазії, перетворюючись у надзвичайно нудне й сіре животіння.

Архетипи колективного несвідомого, на ґрунті яких зростає міфологічне мислення, закладаючи фундамент культури, не можуть вичерпувати змісту духовного життя. Міф дає змогу прилучитися до норм колективу. Проте колективне мислення нині не вичерпує змісту духовного життя людини. Більше того, можна стверджувати, що рівень свободи й моральності суттєвою мірою залежить від розвитку персонального мислення. Свого часу К. Юнг сформулював принципи оберненої залежності рівня моральності від масштабу колективу, до якого належить індивід. “Добре відомо, — писав він, — що моральність суспільства в цілому перебуває у оберненій залежності від його чисельності; чим більше скупчення особистостей, тим більшому нівелюванню піддаються індивідуальні чинники, а разом із ними й моральність, яка цілком залежить від морального чуття окремої особи й від свободи, необхідної для його вияву. Звідси випливає, що будь-яка людина у складі суспільства в чомусь гірша, ніж та сама людина, що діє сама по собі; керована суспільством, вона до певної міри позбавляється особистої відповідальності... Чим численніша організація, тим важче уникнути в ній аморальності й сліпої тупості (*senatus vestia, senatores boni viti*) (сенат — звірі, сенатори — добрі мужі)” [7].

“Омасовлення” свідомості, яке здійснюється завдяки абсолютизації міфу, загрожує не лише моральною, а й інтелектуальною деградацією суспільства. Повертаючись до щойно цитованої думки, К. Юнг резюмував: “Входячи у масу як один із її складників, людина несвідомо опускається на нижчий моральний та інтелектуальний рівень” [8].

Отже, міф становить невід’ємний компонент сучасного духовного життя, не лише закладає певний фундамент культури, а й таїть у собі небезпеку морального й інтелектуального зубожіння культури, духовної деградації людини. Досвід ХХ ст. з його найяскравішими міфами комунізму й фашизму — переконливо засвідчує справедливість сказаного. Саме тому вихід із ситуації слід шукати не в марних спробах абсолютизувати роль будь-якого компонента опозиції: “темний розум” міфу — “чистий розум” науки, а через відмову взагалі від одноярусної моделі духовного світу людини. Продуктивнішим є погляд, що спирається на усвідомлення багоярусної структури духовного світу, в межах якого раціональне й ірраціональне, міфологічне й нау-

кове посідають належне їм місце, виконуючи функції, продуктивність яких визначається мірою компетенції кожної з них.

Критика міфу спрямовується не на знищення його. Рациональним шляхом це здійснити просто неможливо, оскільки у випадку з міфом “*cogito*” втрачає свої надзвичайні повноваження.

Міфологія — не наука, а “життєве ставлення до навколишнього світу” [9]. Міф не вимагає роботи наукової думки, він несумісний з наукою, а тому й не може бути спростований науково. “Наукові функції духу, — як зазначав О. Лосєв, — надто абстрактні, щоб лежати в підґрунті міфології. Для міфічної свідомості немає ніякого наукового досвіду, її ні в чому не можна переконати” [10]. Але якщо приреченою на поразку є спроба здійснити агресію критичного розуму в зону володіння міфу, цей розум повинен подбати про охорону власного поля від претензій на владарювання в ньому міфологічної свідомості. Яким же чином досягти цього?

Іноді, особливо зважаючи на вже зазначену роль, яку нині відіграє міфологія в політиці, представникам інтелектуальної й політичної еліти радять максимально відсторонитись одне від одного, даючи змогу кожному на своїй ділянці займатися власною справою і, по змозі, не прислухатися одне до одного.

Як сказав відомий французький філософ і соціолог (до речі, визнаний лідер і натхненник європейських “нових правих”) Ален де Бовуа: “Нині інтелектуальні родини, розлучені з родинами політичними... І за даної ситуації більш жаданим було б лишити політичні та пропагандистські методи політикам і пропагандистам, а інтелектуалам і чистим ідеологам надати можливість обговорювати свої проблеми їхньою власною мовою, застосовуючи відповідні до них методи” [11].

До певної межі такий рецепт видається продуктивним. Проте — лише до певної межі. Адже міфологічний та раціональний, науковий яруси сучасного духовного життя по суті не персоналізуються. Різні способи переживання світу живуть у тій самій людині, актуалізуючись залежно від ситуації. Тому намагання штучно деміфологізувати екзистенційний досвід інтелектуала збіднює його внутрішній духовний світ, так само як абсолютизація міфологічної свідомості таїть у собі загрозу зниження інтелектуального рівня й відповідно результативності дій професійного політика. Міф, потрібний політику як джерело його власної віри й засіб залучити до неї таких необхідних йому прихильників. Але розробка програм ефективної політичної діяльності суттєво залежить від здатності до критичного мислення, рівня інтелекту.

Пригадайте 1991 рік, передень референдуму щодо незалежності України. Одним з ефективних засобів пропаганди, яку проводили

тоді діячі Руху, було розповсюдження листівок, в яких детально підраховувався відсоток сукупного національного продукту України, що вивозиться за її межі, передусім до Росії. На цьому ґрунті ширився міф про те, що економічна скрута, яку тоді переживала Україна, викликана необхідністю віддавати вироблене у нас іншим. Здавалося, досить відокремитись від ЄСРР, й Україна розквітне, спрямувавши все, що виробляється в ній, на задоволення потреб власного народу. Але коли, зважаючи на цей міф, політики почали здійснювати програму економічного розвитку незалежної України, вона на практиці обернулася глибокою кризою.

Потреба критичного мислення й обмеження міфологічних уявлень зумовлена невисоким мислительним рівнем українських політиків і загальною нерозвиненістю того прошарку суспільства, який мав би відігравати роль інтелектуальної еліти. Інтелігенція в тоталітарній державі була позбавлена притаманного їй за природою права продукувати нові знання у великому спектрі суспільно важливих питань. Прерогативою вироблення нового знання користувалася партійна еліта, тим часом як інтелігенції відводилася принципово вторинна роль — “інженерів людських душ”, покликаних обслуговувати тих, хто уповноважений приймати рішення, виправдовуючи і технологічно забезпечуючи виконання цих рішень. Ця принципова вторинність, на жаль, збереглася і в роки становлення української незалежності. Інтелект виступає або у ролі гіда на цвинтарі, відтворюючи “тіні забутих предків”, або створює ширму для приходу до влади в новому суспільстві старої номенклатури, або займається діяльністю, схожою на “відмивання грошей”, продукуючи тексти, які “відмивають” державників, що перебувають при владі, чи, засідаючи в президіях ритуальних зібрань, надаючи їм відповідного забарвлення.

Серед “володарів дум”, найпопулярніших людей у країні ви можете знайти імена політиків та бізнесменів, поп-зірок та спортсменів. Нема лише ані письменників, ані, тим більш, науковців. Усе це зумовлює вкрай занижений рівень когнітивної складності інтелекту суспільства, тяжіння до максимальної примітивізації різноманіття світу, що редукується до дуального, чорно-білого зображення його. За таких умов надзвичайно актуальною стає власне критика міфу в ім'я не знищення його, але створення підстав для розвитку поряд із ним, здатності до критичного мислення, без чого гармонійний розвиток української культури неможливий.

Власне, ми вже перейшли до другого із сформульованих нами раніше питань — проблеми специфіки української міфології у контексті нинішнього культурного життя країни.

До сказаного хочу додати принаймні дві риси, які певною мірою відрізняють теперішню українську ситуацію.

Щодо першої, проілюструю суть її, так би мовити, “замальовкою з натури”... Чи не найкрасивішим куточком у Києві є розташована на Печерську, біля парків на схилах Дніпра, площа біля Верховної Ради. Її оточує ряд споруд: велична будівля Верховної Ради, над куполом якої майорить жовто-блакитний прапор — символ незалежної України. Поруч — чудове творіння Растреллі — царський палац, пишне вбрання якого в стилі бароко XVIII ст. яскраво символізує велич монархічної влади Російської імперії, а по той бік площі — пам’ятник над братньою могилою робітників і солдат, що загинули під час збройного повстання під проводом більшовиків за встановлення Радянської влади... Зрештою, такий хаос символів, що репрезентують різні, часом взаємовиключаючі один одного міфи, можна спостерігати в будь-якому історичному місті. Кожен із них представляє певний етап історичного буття міста, народу, держави. Нинішня культурна ситуація в Україні демонструє реальне зіткнення, співіснування й боротьбу різних міфів, починаючи з тих, що утворюють ґрунт культури її незалежного державного існування, й аж до рішучого заперечення цієї незалежності під гаслом відродження не лише радянської, а й імперської міфології, яку намагаються оживити й численні “дворянські зібрання”, що існують чи не в кожному обласному центрі, й не менш численні претенденти на монархічний престол, що час від часу найжджають до нас і урочисто вшановуються їхніми прихильниками. Анархія міфів, притаманна нинішньому культурному життю України, утворює одну з особливостей ситуації, яку ми переживаємо. Гадаю причиною цього явища є ті кардинальні зміни культурної ситуації в Україні, — культурного горизонту та ідеології, — що, започатковані десять років тому, виявили недієздатність міфології, яка вироблялася радянською культурою і в межах її претендувала на абсолютне значення. Ситуація тотальної деміфологізації свідомості зумовила потребу поновлення міфологічного потенціалу культури. Проте міфи минулого не відійшли в небуття. Утративши своє абсолютне значення, вони зберігають відносну чинність, претендуючи разом із запозиченими в західній культурі міфами й продуктами спонтанної міфотворчості пострадянської свідомості на роль абсолютного міфотворчого потенціалу сучасної культури. Пригадую принагідно відзначену свого часу О. Лосевим відмінність між абсолютною та відотною міфологією. Абсолютна міфологія, пояснював він, “існує як єдино можлива картина світу й жодний її принцип не піддається ніякому ушкодженню” [12]. Щодо відотної міфології, “вона завжди живе більшим чи меншим наближенням до абсолютної міфології, незримо керується нею й завжди абсолютизує який-небудь один чи декілька її принципів” [13].

Сучасна українська ситуація позначена, зокрема, відсутністю абсолютної міфології, що стимулює наростання агресивності міфології відносної, яка намагається розширити свій вплив за межі зони, налаштованої до сприйняття відповідного міфу, трансформуючись тим самим у міфологію абсолютну.

Ситуація ускладнюється й через історично зумовлену культурну неоднорідність України. Пригадаймо теорію Семюеля Гантінгтона, що зараз досить активно обговорюється. Згідно з нею людство нині вступило в останню стадію еволюції своєї історії як історії конфлікту. На відміну від попередніх станів, що характеризувалися конфліктами між правителями, націями, народами, ідеологіями, нинішній стан характеризується конфліктом цивілізацій. “Оксамитова завеса” між культурами, що прийшла на зміну “залізної завіси”, яка роз’єднувала ідеології, таїть у собі, на його думку, тепер найбільшу небезпеку кризових конфліктів (реальність такої загрози продемонструвала Югославія й Чечня). Так от, проводячи уявний кордон, що роз’єднує західноєвропейську й православнослов’янську цивілізації, Гантінгтон ділить навпіл Україну, де Західна Україна, виявляючи близькість до католицької культури Заходу, певним чином протистоїть культурі православної Східної України [14]. Зрозуміло, цей чинник, поряд з іншими, ще більш ускладнює становлення єдиної міфології як ґрунту загальнонаціональної української культури.

Попри зумовлений цим хаос міфів, притаманний сучасній українській свідомості, є певні ознаки, що єднають різноманітні міфи, які функціонують на українському полі. Такою ознакою є характерний для міфологічної свідомості, та й культури загалом, провінціалізм, що поряд з агресією міфів утворює другу визначальну рису нинішньої ситуації.

“Провінція” взагалі — поняття функціональне. Воно визначається залежністю від певного “центру”. Зроджений цим комплекс меншовартості спонукає до творення провінційної міфології. Їй має протистояти результат об’єктивного наукового досвіду. Коли ж висновки наукового аналізу, замість перевірки засобами критичного розуму, припасовуються до певних міфологем, що змагаються в українському культурному полі за ствердження своєї абсолютної цінності, тоді виникає проблема серйозної небезпечної хвороби, що вразила нинішнє історико-філософське українознавство, та й не лише його.

Тут логічно звернутися до третього зі сформульованих на початку питань. Чому, власне, розглядаючи симптоми цієї хвороби, ми зосереджуємо увагу саме на історико-філософській науці?

З-поміж галузей теоретичного знання історико-філософська наука вирізняється чи не найбільшою схильністю до міфологізації і разом із цим за своєю науковою функцією покликана виступати чи не найрішучішим антиподом міфу.

Такий своєрідний парадоксализм зумовлюється, зрештою, найбільшій доісторичністю її до історії, з одного боку, до філософії — з іншого.

Безсумнівною є близькість міфу до історії. Адже в певному сенсі міф, претендуючи на формування зразків поведінки людини у світі, завжди апелює до “істинної історії”, до прикладів “великого історичного минулого”. Розглядаючи найважливіші характеристики міфу, М. Еліаде, передусім, акцентує увагу на тій, “що полягає у творенні типових моделей для всього суспільства. Більше того, підкреслює він, в цьому ми визнаємо дуже загальну людську тенденцію, а саме: виставляти як зразок історію одного людського життя й перетворювати історичний персонаж на архетип” [15]. Тим самим з часів Геродота, Лівія, істориків доби Ренесансу й аж до “Короткого курсу історії ВКП(б)” в колі науковців-істориків склалася досить потужна традиція творення історії як засобу зображення й передачі нам зразків поведінки для запозичення. Це погляд у минуле сьогоденної культури, яка нічого не хоче міняти, формує уявлення про себе як про гідне завершення попередньої історії людства, сенс якої вбачається в обґрунтуванні ідеалів сьогодення. Таку історію, справді, важко відмежувати від міфології. Та й чи слід це робити? Адже має рацію вже згадуваний нами Олексій Гарань, який разом з відомим істориком Норманом Девісом твердить, що “найгіршими істориками є ті, що уявляють себе вільними від будь-яких упереджень” [див. пос. 5]. Усе це так. Але якщо є певний сенс говорити про упередженість історика в його поглядах на минуле, то аж ніяк не обов’язково ототожнювати цю упередженість лише з прагненням міфологізувати історію. В певному сенсі історична наука не тільки є благодатним полем відтворення міфу, не менш суттєвою є роль того спрямування її, що ґрунтується на упередженому ставленні до міфу взагалі, стверджуючи на ниві дотичній міфології актуальність критичного раціонального мислення. Саме таку тенденцію репрезентує започаткований, принаймні із середини XIX століття, напрям, що в розвитку історичної науки покладається не на пошуки зразків, а на максимально повне пізнання й точний опис усього, що відбувалось з плином часу. Історична наука свідомо відмовляється від функції “Короткого курсу”, що зображує типові моделі поведінки, перетворюючись на аналітичне вивчення першоджерел. Але чи не втрачає тим самим сенс така наука? Чи потрібне актуальній культурі просто знання того, що було колись? Гадаю, що потрібне. Адже, звільняючи сучасну культуру від надмірної міфологізації, історична наука виступає засобом у минулому, й через це відмінному від нинішнього, світі відшукати точку опори для погляду на сьогодення з іншої позиції, яка дасть змогу по новому подивитись на сьогодення й здолати

його в ім'я прийдешнього. Якщо міфологізуюча історія демонструє погляд у минуле з позиції апології сьогодення, то другий з названих нами підхід дає змогу подивитися з берега минулого досвіду на сьогодення в ім'я прийдешнього.

Тут доречно згадати хасидську легенду, яку наводить М. Еліаде, запозичуючи її з “Khassidischer Bucher” Мартіна Бубера.

У Кракові жив бідний набожний равин Ейсик. Якось уві сні йому почувся голос, що волав іти до Праги, де під великим мостом, який веде до королівського палацу, він знайде великий скарб. Сон цей повторювався з ночі у ніч тричі. Й равин попрямував до Праги. Там він знайшов міст і місце, де мав зберігатися скарб, але оскільки міст пильно охороняли, він ніяк не зважувався почати копати. Розгублений, він весь час блукав біля мосту, аж поки на нього не звернув увагу капітан сторожі, який звернувся до Ейсика із запитанням, чи не загубив він бува щось? Равин щиро розповів про свій сон. У відповідь капітан розреготався: “Ти нещасна людина й марно стоптав свої черевики, повіривши сну”. Офіцер розповів, що йому теж тричі чувся голос, який закликав іти до Кракова, розшукати там дім, де живе равин на ім'я Ейсик, де в кутку, біля пічки захований скарб. Але капітан, звичайно, був людиною розважливою і в голоси, що лунають уві сні вночі, не вірить. Равин, вклонившись, подякував офіцерові за розповідь і поспішив до Кракова, де в кутку біля пічки у власному будинку відшукав скарб, який поклав край його злигодням і бідуванням.

Скарб наш, що змінить нинішній стан на кращий, зберігається тут, у рідному домі. Його не слід шукати десь, на стороні. Але знайти цей скарб можна лише здійснивши мандрівку до далекого краю й, дочекавшись там від чужинця пояснення, яке розкриває сенс нашого паломництва.

Справи минулих років — це є той край далекий, куди мандрує історик, сподіваючись там почути розповідь, що відкриє шляхи до вдосконалення нашого сучасного в ім'я майбутнього.

Не менш парадоксальним сполученням надзвичайної близькості і разом з тим принципової протилежності порівняно з міфологією означена й філософія, історію якої вивчає історико-філософська наука.

З одного боку, філософія — ворожа міфу, і, як відзначає Е. Гуссерль, “виросла з універсальної критичної настанови проти всього і кожного традиційно даного...” [16]. З іншого — притаманна їй від початку ідея “абсолютної універсальності”, що перетворює філософію на “ідею безкінечного завдання”, спонукає її звертатися до міфологічної імагінації як засобу для виразу того безкінечного, що не піддається дискурсивному висловленню [17]. “Імагінація, яка створювала міф, — зауважує один із значних дослідників міфу Я. Е. Голосов-

кер, — діє в нас і донині, постійно, особливо у поета й філософа” [18]. Пояснюючи цю думку, він писав: “Ми часто забуваємо, що Геракліт і Платон мислили і міфологічно, але не тому, що Геракліт хотів завуалювати свою вищу мудрість і зберегти своє вчення від вульгарності інтерпретаторів і наступників своїм міфологічним і гієратичним стилем. І не через те, що Платон бажав поетичними засобами вплинути на трагіка, прихованого в душі людини. Вони мислили міфологічно саме там, де не могли висловити дискурсивно ту істину, яку їхня уява так само образно сприймала, як і висловлювала. Коротше кажучи, Геракліт і Платон пізнавали тоді світ міфологічно, імагінативно, силою уяви, силою логіки цієї уяви як вищої функції розуму” [19].

Мабуть, можна стверджувати, зважаючи на сказане, що історико-філософська наука, знаходиться на межі між “темним розумом” міфу і “чистим розумом” науки. Тим-то на її полі вочевидь виявляється драматизм боротьби цих двох сфер духовного життя людини.

Що ж до українознавчої проблематики в межах історико-філософського знання, то її переважання над усіма іншими темами досліджень, зумовлюється вже відзначуваним раніше провінціалізмом нашої культури.

Упродовж багатьох десятиліть перебування в складі СРСР ствердився традиційний розподіл праці — в центрі, в Москві, досліджувались проблеми історії всесвітньої філософії, а периферії здебільшого відводилася роль спостерігача за відгомонам, що долинали до національних околиць здалеку, звідти, де проносився потужний потяг світового філософського прогресу. От такою околицею й продовжуємо себе вважати.

Проблема не в тому, що українські історики філософії вивчають історію української філософії. Але й до цієї ділянки дослідницької праці ставляться не інакше як із нашою, українською специфікою. Полягає вона, зокрема, в тому, що спрямовуються наші розвідки не стільки на відповідь про зміст філософських ідей того чи іншого діяча дотичного українській культурі, скільки до виправдання взагалі доцільності вести мову про українську філософію. До того ж, перекопати в цьому ми намагаємось самі себе. Ми вже звертали увагу на те, що, починаючи з часів Д. Чижевського й аж донині, нам легше писати про історію філософії “на” Україні, “в” Україні чи, в кращому випадку, “Історію філософії України” (перший варіант був єдиний для всіх узагальнюючих праць із цієї теми аж до 1987 р. включно, два других — винахід 1994 р.)

Пояснюють це тим, що в силу історичної долі України її філософська думка не відповідає тим ознакам, які, зазвичай, є критерієм визначення національної філософії.

Справді, впродовж тисячолітньої драми історичного буття українського народу він змушений був жити під ярмом іноземного па-

нування, його інтелектуали не могли писати рідною мовою. Такою була наша історія й культура. Але ж вона була. І єдиним реальним критерієм приналежності до національної філософії є наявність певної національної культури як контексту, в якому здійснювався генезис чи функціонування філософських ідей, теорій тощо.

Та суть справи саме в тім і полягає, що сумнів наш щодо “української філософії” зроджений не реалістичною оцінкою місця, яке вона посідає у світовому філософському здобуткові. Виплекана століттями провінційна свідомість і нині демонструє взагалі нездатність до усвідомлення себе, своєї культури, як єдності й даності. А тому й патріотизм свій ми слідом за І. Франком сприймаємо як “тяжке ярмо, покладене долею на мої плечі”. Й під цим тягарем українська культура, — філософія як її компонент, — змушена виправдовуватись, переконувати саму себе, переборювати власні сумніви щодо свого існування.

Історик, який пише про українську філософію, почуває себе в становищі парвеню, якого роздивляються з усіх боків у лорнети, а він, ніяковіючи, змушений пояснювати, як він сюди потрапив, відшукуючи відповідну маску.

Саме спроби відповісти на ці запитання й живлять сучасну міфологію на ниві історії української філософії.

Намагаючись відповісти на запитання “Як ми сюди потрапили?” й не знаходячи гідних підстав для ствердної відповіді в сучасному стані нашої філософської культури, ми спрямовуємо зусилля на творення міфу про “золотий вік” її у минулому, який маємо “відродити”. Ця процедура цілком відповідає законам міфотворчості, якщо зважити на відзначувану М. Еліаде “одну з головних функцій міфу”, що полягає у “забезпеченні входу в споконвічний час”. Тут, підкреслював він, здійснюється “невизначна спроба вийти за межі своєї місцевої провінційної історії і знову опинитися в тому чи іншому Великому часі” [20].

Для історії філософії, принаймні європейської, таким Великим часом є доба античності. Греція VII—V ст. до н.е., якщо скористатись висловом Е. Гуссерля, є місцем народження Духовної Європи. Не дивно, що саме туди й спрямовують свій погляд українські міфотворці в пошуках початку історії вітчизняної філософії.

Як правило, наукове дослідження історії української філософії прийнято починати зараз із часів княжої доби, коли у складі української культури вже можна виокремити певний комплекс філософськи значимих ідей. Але з огляду наших “україноцентристів” не слід починати відлік української філософської традиції тоді, коли європейська думка мала за своїми плечима принаймні півтора-тисячолітню історію. І ось останнім часом в окремих публікаціях і

виступах на наукових конференціях появляється нове ім'я, мислителя з часу якого починають відлік історії української філософії, — Анахарсис Скіфський. Ім'я це відоме дослідникам античності. Мудрий Анахарсис, який походив із скіфського царського роду, жив у VI ст. до н.е. В колі античних киників популярністю користувались “листи Анахарсиса” — твір, який дослідники датують III ст. до н.е., через що він не міг належати кому його приписують. Але в даному разі суттєво навіть не це. Не науковою є спроба залучення до української філософської традиції автора твору лише на підставі виникнення його на території України, навіть тоді, коли українського народу, ані української культури ще не було. Культура — процесуальна, і до її складу входить лише те, що реально успадковане нею. Не можна абсолютизувати принцип територіальної належності, визначаючи склад національної культури. Отже, це робиться на догоду міфу про українську філософію як ровесницю давньогрецької.

Характер відповіді на запитання про витоки української філософії зумовлює й спрямування в пошуках маски, із якою ми намагалися прилучитись до всесвітнього карнавалу національних культур. Нею зрозуміло є маска європейця, вірніше “під західно-європейця” Той факт, що Європа, Європейська культура — це не однозначно заданий монолог, а поле взаємодії різноманітних національних культур, що належать принаймні до трьох відзначених регіонів — Західно, Центрально та Східноєвропейського — це наших міфологів не обходить. Зручніше вибудувувати власне бачення, виходячи з альтернативної схеми, де Світ добра й Світ зла чітко протистоять один одному. Свого часу Е. Кассієр відзначав, що “у міфологічному мисленні завжди є позитивний і негативний полюси... процес обоження необхідно було доповнити протилежним процесом, який можна назвати одияволенням. Богіві, приховано чи явно, завжди має протистояти Сатана”[21].

У даному випадку такою вихідною опозицією є альтернатива “Росія — Європа”, до того ж, як правило, ствердження власної “європейськості” починається з обґрунтування “антиросійськості”. Зрештою, історично це можна пояснити. Століття перебування у складі Російської імперії суттєво позначились на сприйнятті російського і українського народів. Не лише спільне існування в межах однієї держави, а й культурна й мовна спорідненість спонукали до того, що росіянин бачить в українцеві не стільки “іншого”, як дещо “зіпсованого себе”, а українець не мислив для себе іншого шляху до самоідентифікації, окрім ствердження власної чужості до російського.

Так тривало століттями нашої минулої історії, але здавалося б настав новий час і світ виявився значно ширшим за російський кон-

текст. Та, мабуть, десять років незалежного існування — надто малий термін для звільнення від міфів учорашнього дня. Й нині тема нашої європейськості розробляється передусім як ствердження нашої “неросійськості”. Має рацію О. Толочко, який пише: “Ті, хто й сьогодні намагається порахуватись із власним російським минулим, не вивільнилися ні духовно, ні культурно з-під “Росії”, нічого не простили, нічого не забули і нічого не навчилися. Для них “Росія” — реальність, сильніша за очевидність, і вони відчують себе інтегральною частиною тієї “уявної спільноти”... Ми все ще ідентифікуємо себе в межах, установлених для нас російською історією. А значить, не усвідомили своїх власних меж, не виробили власних історичних і культурних ідентифікацій, коротше кажучи, не усвідомили себе до кінця українцями [22].

На підтвердження щойно цитованого наведу досить показові результати дослідження. В США було проведено анкетування 500 експертів, які мали відповісти на запитання:

“Які книги насамперед має читати учень?”. За цією ж методикою співробітниками Полтавського обласного інституту післядипломної освіти опитано педагогічних працівників [23]. В результаті визначився список з 10 класичних книг, що закладають фундамент культури школяра американського та українського. В цих списках багато спільного. В одному й другому на четвертому місці зазначена Біблія. В обох списках включено по одній книжці з історії рідного народу (США — “Вибрані документи з американської історії”, Україна — М. Грушевський “Історія України”). Низка книг належить рідній літературі (США — М. Твен “Пригоди Гекльберрі Фінна”, Д. Стейнбек “Грона гніву”, М. Готорн “Червона літера”; Україна — Т. Шевченко, українські народні казки, Леся Українка “Лісова пісня”, О. Гончар “Собор”). По дві книги — з культури, що реально визначає найближчий контекст своєї рідної. (США — В. Шекспір, Ч. Дікенс “Великі сподівання”; Україна — Л. Толстой “Війна й мир”, О. Пушкін “Євгеній Онегін”) й, зрештою, книжки, які персоніфікують, власне, загальноєвропейський контекст, дотичність до якого властива й американській, й українській культурі (США — Гомер “Одісея”, “Іліада”, Платон “Держава”, Софокл “Цар Едіп”; Україна — казки народів світу, О. Дюма “Три мушкетери”). Як на мене, — надзвичайно показові дані щодо оцінки реального наближення нашої культури до російського в західноєвропейському контексті. Але міф твориться з огляду не на реальний стан, а на бажане.

Надихається він, як правило, по-провінційному інтерпретованим патріотизмом, що керується формулою: “українська національна упевненість як наукова об’єктивність”. Так визначили її автори сумнозвісної програми “Наукового націоналізму”, яку видало у 1993 році Міністерство освіти України.

Досить показові щодо цього є численні спроби визначити національний характер і особливості української філософії.

Так, скажімо, пам'ятаючи, про суперечність індивідуалістичного Заходу — соборному менталітету Росії, один автор робить висновок: “Прагнення українців до єднання впродовж усієї історії і зведення цього прагнення нанівель, зазвичай, визначає принаймні один з архетипів, що дає себе знати як індивідуалізм” [24], а другий, пояснюючи “Чому соціалізм — майбутнє України?” — пише — “Це походить від нашого менталітету, з традицій народу, із структури економіки. Індивідуалізм — це не наш спосіб життя. Україні ніколи не стати Америкою. Наші люди тяжіють один до одного” [25].

Я не маю наміру підтверджувати одну з наведених думок чи спростовувати другу. Я заперечую проти спроб узагалі постулювати певні риси як абсолютну власність української філософії на відміну від інших. Звичні з часів Дм. Чижевського “кордоцентризм”, емоційність та іронічне ставлення до світу не утворюють абсолютну специфіку лише української філософії. Не менш “кордоцентрична” німецька містика, італійці чи не емоційніші за українців, а першим іроніком в історії філософії був не давній українець, а грек Сократ. Сказане зовсім не заперечує доцільності наукового аналізу специфіки української філософії. Ідеться лише про релятивний характер його результатів. Своєрідність українського світобачення по-різному виявляється, скажімо, у літератора, який творив у колі російської культури, як М. Гоголь, та в українця, що діяв в італійській культурі, як Юрій Дрогобич.

Якщо маніпулювання ознаками специфічності української філософії служить творенню міфу, який відображає наше прагнення бачити себе провінцією чи, то Росії, чи то Європи, то поряд із цим твориться ще одна, дещо відмінна модифікація міфологічного образу української філософії. Зроджене комплексом неповноцінності невдоволення власним провінціалізмом спонукає до спроб ствердити себе як споконвічний центр світового філософського думання. Тут уже не так прагнемо сховатись під європейською парасолькою, а пропонуємо всій Європі себе як парасольку, під якою, зрештою, стане можливим установити лад у цьому неспокійному світі.

Так, принаймні стверджує в своїх публікаціях відомий письменник-фантаст, а нині — “проводир Української Духовної Республіки” Олесь Бердник: “Лише ясним поглядом, оцінивши планетарну й зоряну ситуацію, можемо прикласти глибинні сили Нації для самовияву. Ідеться не лише про відмову від попередніх демонічних структур, не про зміну економічних і політичних орієнтирів. Я кажу про чіткий вибір Ведучого персоніфікованого не лише в церковному Образі Учителя Нового Завіту, а в глибинному розумінні Софії — Божої Пре-

мудрості, Оранти-Захисниці Божої Дитини — Вічної Жертви, яка так глибоко відобразилася в історичних Предтечах нашої нинішньої Свободи — у постатях Великих Гетьманів, Козаків, Кобзарів, Пророків — Сковороди, Тараса, Каменяра, Лесі та сотень чи тисяч інших Героїв і Мислителів. Ми повинні з глибокою відповідальністю збагнути, що такий потужний психогенетичний старт Нації у минулому не може завершитись якимись тривіальними меркантильними рішеннями... Україна перебуває в епіцентрі вражаючої космічної містерії... Народ, явно не усвідомлюючи свого покликання, підняв над світом Золотого Тризуба — Знак Божого Новотворення. Проте інтуїтивне дійство має стати свідомим прийняттям місії, а від так — долі” [26].

Власне до “усвідомлення” цієї долі й докладають руку в тому числі й поважні історики філософії. Показовим щодо цього є зміст виданого в Донецькій державній академії управління навчального посібника “Короткі нариси історії філософії на Україні”. Відзначаючи “національно-особливий зміст”, який можна виявити у вченнях мислителів України, автори передусім пам’ятаючи з діаматівських часів, що боротьба матеріалізму з ідеалізмом є головним законом розвитку філософії та, змінюючи відповідно до вимог часу знак “+” на “—”, постулюють як одну з головних особливостей української філософії: “відсутність явно виявленої боротьби матеріалістичної та ідеалістичної тенденцій у науці”. А сталось це тому, що всі українські мислителі були ідеалістами й через те їм у своїй хаті просто не було з ким боротися. “Навіть за самого значного перебільшення, — роз’яснюють вони, — філософію Т. Шевченка не можна назвати суто матеріалістичною, у вченнях філософів науки О. Потебні, В. Лесевича, Й.-Б. Шада велике місце відводилось ідеалістичній проблематиці “царства душі”, “логіці розсуду”, “закону розуму”, “абсолютної свободи”” [27].

Ще однією особливістю, що вирізняє з-поміж інших саме українську філософію, як роз’яснюється в посібнику, є “прагнення до правди й волі”, сполучені з особистою долею філософа — борця за ці ідеали. Щоправда, дещо нечемно заперечувати наявність “прагнення до правди й волі” у філософів — представників інших культур. Відчуваючи це, автори роз’яснюють, що такого типу діячів є не мало в історії філософії. Це — “Сократ, Платон, Бруно, Леонардо, Вольтер і багато інших... Але вони здебільшого мирилися із зовнішніми обставинами й були бунтарями в душі. Т. Шевченко, П. Юркевич, В. Лесевич та інші, незважаючи ні на які вищі інтереси, передусім були борцями за свої ідеали і віддали життєві сили в цій боротьбі” [28].

Порівняльний аналіз філософських поглядів українських та іонаціональних діячів — узагалі чи не найулюбленіша тема для творців міфу про Україну як центр світової філософської думки. До

неї вони звертаються, зокрема, щоб довести виключну “українськість” тих діячів нашої культури, якими було здійснено внесок не лише до своєї (а іноді взагалі — не до своєї), а іншої, не української культури. Уже сам факт дотичності до території України, дотичності, що іноді обмежується місцем народження й не більше, вважається достатнім для претензій на “приватну власність” на самого діяча та його духовний здобуток. Тут діє правило “якщо він мій, то він — не твій”, правило, що не може поширюватись на оцінку діячів культури. “Немає власності над письменниками, — справедливо зазначає Гр. Грабович, — вони не “належать” — вони вписуються; вони не дипломати чи генерали, що можуть служити лише одній державі. Якщо вже вдаватись до аналогій, то письменників краще порівнювати з тими святими, які одночасно вміщуються в календарях і канонах ворогуючих сект”[29]. Зазначене стосується не лише Гоголя, а й Сквороди, Юркевича, Кістяківського, Потебні і багатьох інших, чий імена, пов’язані з вагомим внеском не лише до української, а й інших, передусім, російської культури.

На жаль, це справедливе застереження ще й нині не втратило своєї актуальності. В ім’я ствердження міфу про Україну як центр світової філософської думки, ми підраховуємо, наскільки років раніше російських мислителів П. Юркевич обґрунтував засади, що на них згодом розквітла російська релігійна філософія. М. Куліш — раніше західноєвропейських філософів сформулював ідеї концепції “абсурдного бунту”, а Підмогильний випередив проблематику французького екзистенціалізму. Подекуди, такі зіставлення набирають анекдотичного характеру. Так, скажімо, один сучасний львівській автор лише на підставі, що філософія Сквороди містить вчення про три світи, і про три світи, виходячи зовсім з інших підстав, пише К. Поппер, формулює засади “філософії триалізму Сквороди-Поппера” [30], де першим, зрозуміло, згадується Скворода, а К. Попперу в кращому випадку, відводиться роль того, хто незалежно, через кілька століть повторив те, що вперше було сказано геніальним українцем.

Але навіть тоді, коли такого типу зіставлення не позбавлені певного сенсу, вони навряд чи слугують звеличенню України як батьківщини світового філософського поступу. Усе це, на жаль, аж ніяк не спростовує нашого провінціалізму, на який приречено було в минулому історичною долею Україну. Адже провінція вирізняється не кількістю геніїв, а повітрям культури навколо них. Розріджене повітря провінції “глушить” голос генія. Тому він для світової культури лишається приреченим на забуття або зустрічає відгомін не в своїй рідній, а іншій культурі, із якою він спілкується “через голову” власної, що не чує його і не бажає чути. На жаль, наше спілкування з

довколишнім світом донині будується згідно з принципом, сформульованим у пісні відомого барда: “Давайте честно: вы нам шмотки, мы вам мысли. И вам, и нам их некуда девать” (О. Розенбаум).

Штучні прагнення ігнорувати ці трагічні наслідки українського історичного минулого дуже небезпечні. Адже вони позбавляють нас здатності критичного погляду на своє сучасне, зроджують необґрунтовану пику, самовдоволеність і тим прирікають у подальшому на провінційне животіння...

Саме тому ствердження на місці міфології наукового критичного аналізу на полі вивчення історії української філософії набирає сьогодні як ніколи актуального значення.

Література

1. *Кемпбелл Джозеф*. Жизнеописание Юнга. — Карл Густав Юнг. Тэвистокские лекции. К., 1995. — С. 207.
2. *Кассирер Эрнст*. Иудаизм и современные политические мифы. — ж. “Новый круг” — К., № 2, 1992. — С. 189.
3. Там само. — С. 188.
4. *Менжулин В.* Мифологическая революция в психоанализе. — К., 1996. — С. 4.
5. *Гарань Ол.* Ліки від національної неповноцінності. — газ. “День” — № 38, 17.12.96. — С. 6.
6. *Элиаде М.* Мифы, сновидения, мистерии. — М.—К., 1996. — С. 23.
7. *Юнг К. Г.* О современных мифах. — М., 1994. — С. 233.
8. Там само. — С. 236.
9. *Лосев А. Ф.* Философия. Мифология. Культура. — М., 1991. — С. 42.
10. Там само. — С.34.
11. Цит. за Эвола Ю. Языческий империализм. — М., 1994. — С. 5.
12. *Лосев А. Ф.* Философия. Мифология. Культура. — М., 1991. — С. 172.
13. Там само. — С.34.
14. *Див.: Huntington S.* The Clash of Civilization and the Remaking of World Order — New York, 1966. — p. 166
15. *Элиаде М.* Мифы, сновидения, мистерии. — М.—К., 1996. — С. 33.
16. *Гуссерль Е.* Криза європейської людності. — “Сучасна зарубіжна філософія. Хрестоматія”. — К., 1996. — С. 82.
17. Там само. — С. 85.
18. *Голосовкер Я.З.* Логика мифа. — М., 1987. — С. 9.
19. Там само. — С. 13—14.
20. *Элиаде М.* Мифы, сновидения, мистерии. — М.—К., 1996 — С. 34.
21. *Кассирер Э.* Иудаизм и современные политические мифы. — “Новый круг”. — К., — № 2, 1992. — С. 189.

22. *Толочко О.* Ментальність Ясиру. — газ. “День”, 25.12.1996. — С. 6.
23. *Див. ж.* “Пост-Методика”, Полтава. — № 1(11), 1996.
24. *Скринник М.* Міфосимволічні витоки української ідеї у світлі феномена Григорія Сковороди. — “Medievalia Ukrainica”. — К., 1993 — Т.2. — С. 118.
25. *Ветренко Н.* Почему социализм — будущее Украины? — газ. “Всеукраинские ведомости”. — 4.11.1993. — С. 3.
26. *Бердник О.* Доля України. — “Розбудова держави” — К., 1996 — № 6. — С. 7—8.
27. Краткий очерк истории философии на Украине — Вып. Первый — Донецк, 1993. — С. 4.
28. Там само. — С. 4—5.
29. *Грбович Гр.* Гоголь і міф України. — ж. “Сучасність”. — К., 1994. № 9. — С.77.
30. *Див.* публікації Я. Дуброва в зб. “Національні інтереси”. — Львів, № 1, 1996 р.— С.58; “Український час” — № 1(15), лютий, 1996 — С. 14.

Переклад як інтерпретація по-українськи

Міфологізація — не єдина перепона, яку слід здолати під час культурологічного аналізу історії української філософської думки.

Відзначимо симптом ще однієї недуги, яка виникає останнім часом як додатковий ефект загалом вкрай необхідної діяльності, в тому числі й з огляду потреб історико-філософського українознавства. Дотичність її до проблем історії української філософської культури визначається не раз констатованим фактом, що культура розвивається завжди “на межі”, під час зустрічі й взаємодії з іншою культурою. Тим-то успішним аналіз розвитку української думки стане лише тоді, коли він здійснюватиметься через дослідження взаємодії її з іншими національними культурами. А це передбачає як мінімум здатність прочитати й перекласти на рідну мову інонаціональний текст. Тим-то зараз проблема перекладу і безпосередньо пов’язана з ним проблема інтерпретації світової філософської класики набирає особливої ваги з огляду завдань розвитку української філософської культури.

Є всі підстави стверджувати, що одну з характерних особливостей нашого нинішнього філософського життя становить безпрецедентний вибух активності по перекладу сучасною українською мовою класиків філософської думки.

Геракліт, Платон, Цицерон, Сенека, Августин, Еразм Роттердамський, Т. Гоббс, Г. Гельвецій, І. Кант, Ф. Ніцше, Б. Рассел, Л. Вітгенштейн, М. Вебер, К. Леві-Строс, Х. Ортега-і-Гассет, Р. Коллінгвуд, Ж. Сартр, М. Гайдеггер, Г. Марсель, К. Поппер, П. Рікер, — ось далеко не повний перелік імен мислителів, твори яких побачили світ

лише впродовж останніх років ХХ ст. Сам по собі цей факт, безумовно, засвідчує активізацію зусиль на філософській ділянці нинішнього культурного життя України, й не може не радувати

Але, поряд із цим, навіть побіжний огляд результатів наявного перекладацького буму викликає неоднозначне ставлення, проблематизуючи саме явище. А це потребує спеціального осмислення хоча б перед загрозою чергової профанації доброї справи за, на жаль, вже звичним рецептом — “Хотілось, — як краще, а вийшло, — як завжди...”

З одного боку, поспіх на ниві перекладацької діяльності — цілком зрозумілий. Адже історія України склалась так, що в наявному фонді україномовної літератури взагалі майже повністю відсутні переклади класиків світової філософії. Здійснений в 1932 році В. Підмогильним переклад Гельвеція та видання впродовж 60—70-х рр. в серії “Пам’ятки естетичної думки” “Поетики” Арістотеля, “Про красу” Хогарта та “Парадоксу про актора” Дідро — по суті вичерпують фонд здобутків попередніх десятиліть на ниві україномовних перекладів філософської класики. Щоправда, до цього слід додати ще 49 томів творів К. Маркса і Ф. Енгельса та 55-томне видання творів В. Леніна. Але вони, за влучною характеристикою О. Забужко, були не так перекладені, як “перезняті” із російської мови на українську й не сприяли збагаченню української філософської мови. Навпаки, в результаті витворювався максимально русифікований варіант “дубль-новомови”, не розвиваючи, а суттєво обмежуючи можливості українського “мовомислення” [1]. Отже, навіть враховуючи вже зроблене впродовж останніх років, ми донині позбавлені можливості ознайомитись в українському перекладі з античною спадщиною (за винятком Геракліта, неповного Платона і “Поетики” Арістотеля), більшістю творів середньовічних мислителів, працями Б. Спінози, Д. Локка, Вольтера, німецьких класиків, (можливо, цей перелік не досить точний — щось пройшло повз мою увагу, щось з’явилося після того, як писались ці строки, — але картина загальної ситуації незмінна). Нам таки, дійсно, треба поспішати. Бодай перед лицем тієї шокуючої ситуації, що склалась на ниві сучасної філософської освіти, зважаючи на непосильність тягаря, який ми покладаємо на плечі студента, що здійснює перші кроки на шляху ознайомлення з філософією, коли вимагається від нього самостійного перекладу, скажімо, Арістотеля чи Гегеля українською мовою, до того ж на підставі рекомендованого російського тексту. Та біда — не так у цьому. Це, скоріше, “нормальний” наслідок нашої нинішньої ненормальної ситуації. Загроза в сприйнятті такої аномалії за норму. Вона є симптомом хвороби, що породжує наївний погляд на переклад як технічну справу перемикування з реєстру однієї мови на іншу, хвороби, яка дискредитує саму справу.

Власне, результати такого типу діяльності відіграють роль чи не найпереконливішого аргументу на користь прибічників сумнівної теорії розподілу мов і відповідно національних культур на “філософські” і такі, що в принципі не налаштовані на філософування. До числа останніх радикали залучають всі східнослов’янські мови, помірковані роблять виняток хіба що для російської.

Я обмежусь лише одним прикладом, показовим, зокрема, в тому сенсі, що в даному випадку йдеться не про фанатика-дилетанта, який не вартий серйозної уваги, а про досить поважного професіонала-лінгвіста. У виданій в 1999 р. доволі цікавій збірці, яку започаткували харківські вчені, “Філософія язика: в границях и вне границ” вміщено статтю Н. Луценко “О “новой” украинской школе философии языка, или о новом русском реализме”. Полемізуючи зі львівським дослідником Ф. Бацевичем стосовно правомірності характеристики творчості кола сучасних харківських вчених — організаторів цього видання, як свідчення появи нової української школи філософії мови, автор вводить розгляд цього досить конкретного питання в контекст більш широкої проблеми. Н. Луценко не погоджується з радикалами, що заперечують налаштованість на філософське узагальнення взагалі східнослов’янських народів, в тому числі й російського. Разом з тим, саме в цьому він вбачає чи не найбільш характерну відмінність української мови від російської. Резюмуючи результати компаративного аналізу російської та української мови, він зазначає: “Не випадковим є той факт, що філософські дослідження в Україні здійснювались і публікувались, головним чином, російською мовою (і цей стан зберігається), — в цьому виявляються відмінності мов за здатністю налаштувати на філософування як таке” [2].

Дійсно, найкращий спосіб розв’язання проблеми — заперечення її як такої. Для чого бідкатись з приводу реальної недосконалості української філософської мови, її крайньої збіднілості, що заважає вдосконалювати працю над перекладом філософської класики українською мовою? Чи не краще — узагалі відмовитись від спроб “філософувати по-українськи”, посилаючись на неможливість цього, зумовлену ментальними особливостями, відображеними в мові. Натомість, прагнучи розширити інтелектуальний простір свободи української людини, слід всіляко сприяти переходу її принаймні у сфері філософування на російську мову — “переходячи на російську мову носій українського мовного архетипу одержує значний резерв (“фору”) для мовотворчості й споглядального, ідеального буття, тобто, власне, для реалізації потенцій (вільного) невербалізованого мислення (філософування)” [3]. Я поділяю підхід автора до мови, що ґрунтується на відомому з часів В. Гумбольдта і нашого О. Потєбні погляді, згідно з яким мова є не “*ergon*” — продукт і засіб діяльності, а “*energeia*” — сама діяльність, стихія, активність. Я згоден із погля-

дом на мову, висловленим у відомій формулі М. Гайдеггера, — “мова є домом буття. У цьому житті живе людина”. Зрештою, я не маю наміру заперечувати відверто скептичну оцінку стану в українському “домі буття” з огляду на можливості там жити й вільно творити філософу. Але з цього аж ніяк не випливає доцільність заклику, зверненого до філософів, — тікати зі своєї хати до більш облаштованого “дому” (тут останнім часом, крім російського, пропонують ще англійський “дом”).

Я не поділяю погляд на ментально зумовлену приреченість української нації, як і будь-якої іншої, на її нефілософське існування. Адже мова — не застигла в своїй первинній даності. Вона перебуває у постійному розвитку. Згоден, нам багато зусиль слід докласти, щоб вільно екзистувати в українській мові. Й цій меті, врешті-решт, й має служити переклад, завдяки якому здійснюється не простий перенос слова, терміну з мови в мову. Переклад вимагає розбудови власної живої мови, в якій ми працюємо, відповідно до ідей, що ними жив мислитель, чий твір перекладається. Адже перекладаються не слова, а тексти. Як влучно зазначив німецький лінгвіст Г. Вайнріх, перекладені слова завжди брешуть, перекладені тексти — тільки тоді, коли вони кепсько перекладені. Так, кожний переклад вимагає напруженої праці в сфері мови, на яку здійснюється переклад, щоб “вживити” у неї ідею, зроджену в іншому мовному середовищі. Це важко зробити. Подвійно ускладнюється таке завдання стосовно мов, що в силу історичної долі виявляються надто збідненими для такої роботи. Але, то не є привід для припинення роботи. Навпаки — стимул для примноження зусиль. Що ж до принципового протиставлення української мови, як ментально неналаштованої на філософування, відзначу, що ситуація не така вже безнадійна. Відсутність українськомовної академічної філософської школи парадоксально компенсувалась українською літературою XIX—XX століття. Філософські поеми І. Франка, драматургія Лесі Українки дають підстави стверджувати, що евристичний потенціал для розбудови українського філософського “дому буття” є. Ідеться лише про здатність досягнути його й, спираючись на цей базис, заходитись до подальшої розбудови. Процес такий повинен здійснюватись шляхом створення в нашій мові відповідних концептів і структур, які дали б змогу здійснити адекватне прочитання філософської класики по-українськи. То є на нинішньому етапі робота не так популяризатора здобутків світової культури, як чи не головне творче завдання по розбудові філософського “мовомислення”, без чого українська філософія не може актуально існувати взагалі.

З огляду на таке бачення проблеми слід уточнити місце перекладу філософської класики минулого в системі історико-філософського

вितлумачення тексту. Щоправда, тут може виникнути запитання, — чому власне історико-філософського тлумачення? Адже йдеться про погляд на переклад як могутній засіб не лише популяризації тексту, а й розбудови мови, у сферу якої завдяки перекладу цей текст вноситься. А це — саме по собі завдання не так історико-філософське, як актуально-філософське. Воно спрямоване не так на пізнання минулого, як розбудову наявного горизонту філософського буття. Пошлюсь у зв'язку з цим на авторитет Г. Гадамера, який відрізняє від актуального історичний горизонт, до осягнення якого, власне, й спрямовує свої зусилля історик філософії. “Коли ми хочемо зрозуміти судження, — роз'яснює він, — які нам переказали, ми починаємо історичні міркування, з яких повинно випливати, де і коли ці судження були висловлені, якою була їх мотивація, — а відповідно — яким є притаманний їм сенс. Після цього, коли ми хочемо усвідомити собі якесь судження як таке, ми водночас будемо змушені усвідомити собі і його історичний горизонт” [4]. Але, продовжує Г. Гадамер, на цьому, власне історичному етапі наша діяльність по освоєнню тексту не завершується. Ми робимо більше — “Тут йдеться не лише про реконструкцію, не лише про те, щоб минуле стало для нас сучасним. Справжня загадка і проблема розуміння полягають у тому, що те що було таким чином перетягнуто у тепер, уже стало для нас сучасним як щось, що хоче бути істинним” [5]. Власне переклад і є акт “осучаснення минулого” у тому сенсі, що він передбачає розбудову мови сучасної у відповідності до задуму творця тексту. Справу можна представити так — історик філософії осягає задум мислителя, відображений у тексті, перекладач — дбає про розбудову сучасної мови з тим, щоб висловити цей первинний задум вже в іншій мові. Здавалось би, якщо обмежитись такою спрощеною схемою, переклад, проблема перекладу постає тим самим за межами власне історико-філософського дослідження. Адже аксіомою є те, що первинною даністю, із якою працює, мусить працювати історик філософії, є оригінальний текст. Не володіючи мовою цього тексту, не можна здійснювати самостійний історико-філософський аналіз. Не може бути, скажімо, авторитетного історико-філософського дослідження філософії Платона, Фоми Аквінського, Т. Гоббса, Ж.-Ж. Руссо чи І. Канта, виконаного людиною, що не володіє відповідно давньогрецькою мовою, латиною, англійською, французькою чи німецькою. Та справа перекладу не обмежується проблемами переключення реєстрів національних мов. Мова тексту — багаторівневе утворення. Й подолання цих рівнів на шляху до осягнення первісного задуму, відображеного в тексті, й складає по суті зміст діяльності по історико-філософському витлумаченню його. Адже сенс історико-філософського тлумачення полягає в інтерпретації, описі і оцінці тексту як

висловлення, що містить в собі відповідь на запитання, заради вирішення якого цей текст створюється. “Немає висловлювання, — значає з цього приводу Г. Гадамер, — яке не було б певного роду відповідь. Тому критерієм розуміння висловлювання має бути розуміння запитання, на яке воно відповідає” [6].

Характер запитання, яке визначає сенс тексту, зумовлюється особливістю мови, в якій текст-висловлення прочитується, мови, що утворює “горизонт сенсу” (Гадамер). Шлях історико-філософської інтерпретації тексту пролягає від сприйняття його, як відповіді на запитання, що хвилюють дослідника і визначають горизонт сенсу в мові дослідника, до первинного сенсу — задуму, який визначається горизонтом сенсу автора тексту. Кожен текст створюється як відповідь на запитання, що хвилюють саме автора тексту як неповторно-індивідуального суб’єкта філософування. “Я хочу, — писав Монтень, — щоб за моїм писанням можна було прослідкувати розвиток моїх думок і щоб кожна з них можна було побачити в тому вигляді, в якому вона вийшла з-під мого пера” [7]. Й реконструювати цей первинний задум — а в цьому, власне, полягає мета історико-філософського витлумачення тексту — стає можливим після здійснення процедур перекладу, який долає численні горизонти сенсу, що вибудовують мови спільнот на шляху, що відділяє дослідника від автора тексту. Дійсне значення слова зумовлюється характером стику його з іншими, оточуючими словами в мові, яка визначає горизонт сенсу. Оточення слів і спосіб їх зв’язку, що формують значення слова на певному горизонті сенсу, утворює контекст слова. Контекстний аналіз слова в досліджуваному тексті й утворює перший рівень діяльності по історико-філософському перекладу. Це досить складна процедура, яку умовно можна представити у вигляді “драбини контекстів”. В загальному плані її утворюють три рівні:

1. Контекст мови дослідника.

2. Контекст мови спільнот, до яких належить автор досліджуваного тексту. На цьому рівні окремі “сходинки” утворюють:

- а) контекст мови доби, до якої належав досліджуваний мислитель;
- б) контекст мови групи, до якої адресується текст;
- в) контекст мови філософського напряму, традиції якого репрезентує автор;
- г) контекст мови філософської школи, до якої належить автор.

3. Контекст мови автора та його твору.

Ігнорування процедур контекстного аналізу під час перекладу тексту-висловлення перетворює його, — скористаємось влучним висловом Гегеля, у “щось на зразок воскового носа, який можна приліпити до будь-якого обличчя” [8].

Обмежимося на підтвердження сказаного лише одним прикладом.

В щорічнику за 1999 рік українського феноменологічного товариства “Феноменологія і філософський метод” вміщено статтю німецького дослідника Робера Менде, де ведеться полеміка із французьким філософом А. Краесоном із приводу перекладу гегелівського вступу до “Філософії історії”. Власне, йдеться лише про один фрагмент, одне речення, більш цього — одне слово “Herrlichkeit” (“Слава”). Автор підставно доводить, що для розкриття дійсної суті задуму Гегеля тут недостатньо словника німецької мови взагалі. Слід у даному випадку звернутись до швабського словника, який вирізняє не лише особливості діалекту, притаманного жителям цього регіону, а й зумовлював особливості світосприйняття кола інтелектуалів Вюртенбергу. “За цим словом, — пише дослідник, — стоїть світ — світ “швабських отців”, такий само всеохопний, своєрідний і значний, як і світ “Messieurs” Пор-Рояля. Розглядаючи це слово в аспектах соціології, психоаналізу та ідеології, ми зможемо збагнути спосіб життя, дії й думки, що не лише вирізняє Гегеля, Шиллера, Шеллінга, Гельдерліна та їх безпосередніх предтеч, великих швабських теологів, але значною мірою визначає обличчя нинішнього Вюртенберга й сповнює сенсу його моральний “діалект”[9]. Ось, власне, з безлічі таких “дрібнот” й складається кропітка робота перекладача під час здійснення ним історико-філософської інтерпретації тексту.

Шлях до осягнення задуму, який визначає первинний сенс тексту, що підлягає перекладу, не вичерпується сукупністю процедур контекстуального аналізу. Його повинен доповнювати, особливо на останньому щаблі “драбини контекстів”, — авторському, — ситуаційний аналіз тексту, спрямований на з’ясування не так того, про що говориться в тексті, а, про що текст мовчить. “Сфера мовчання” — суттєвий компонент, без врахування якого неможливе здійснення адекватної історико-філософської інтерпретації тексту. Ця сфера формується під впливом різноманітних чинників і включає до свого складу як замасковане замовчування, так й ігнорування того, що було загальновідоме адресату твору й через це не вимагало проголошення, але не є таким для сучасного читача. Тут, намагаючись збагнути, про що мовиться, історик філософії повинен читати не слова, із яких складається текст, а паузи між словами, ті мовчазно мислимі проміжки, які утворюють підтекст висловлювання. Про це не раз писали як філософи (М. Гайдеггер), так й історики.

Ситуаційний аналіз спрямований на з’ясування особливостей висловлювання, зумовлених конкретною потребою, що змушує автора втілити свій задум у даному тексті. Крім іншого, складність викладу задуму в тексті суттєво зумовлюється ступенем оригінальності його, яка утруднює адекватне розуміння.

Згадаймо. Основи майбутньої критичної філософії були висловлені Кантом у дисертації, написаній ним в 1770 р. Перший виклад суті свого філософського бачення Кант здійснює в “Критиці чистого розуму”, виданій в 1781 р. За нею з’являються “Пролегомени”, суттєво доповнене друге видання “Критики” 1787, перевидання 1790, 1794, 1799 рр. Значною мірою цей час витрачає Кант на те, щоб зробити доступним читачам його власний задум. Тим-то природно сучасний перекладач Кантівського тексту змушений здійснювати свій аналіз, спираючись на вивчення і першодруків докритичного періоду, “Критик”, співставляючи їх прижиттєві видання з виданням у зібранні творів Канта, здійсненому Пруською Академією в 1903—1918 рр. При цьому доводиться враховувати й наявність купюр у текстах відповідно до вимог пруської королівської цензури тощо.

Лише успішне виконання всього комплексу названих процедур історико-філософської інтерпретації дає змогу здійснити перехід до завершальної стадії по перекладу філософського тексту, спрямованої на відповідну трансформацію актуальної філософської мови з тим, щоб передати адекватно в ній задум автора класичного філософського тексту. Значення цієї роботи зумовлене потребами вже не лише історико-філософського пізнання, а розширення горизонтів смислу сучасного українського філософського мовлення-мислення. Але успішно реалізувати його неможливо без серйозного врахування всіх особливостей історико-філософської інтерпретації, ґрунтом і завершенням якої й є переклад класичного філософського тексту, що не лише покликаний суттєво збагатити українську філософську культуру, а й служити підставою піднесення культури філософування в межах горизонтів смислу, що задаються українською мовою.

Література

1. Див. О. Забужко. Хроніки від Фортінбраса — К., 1999. — С. 118—120, 134, 135.
2. Луценко Н. О “новой” украинской школе философии языка, или о новом русском реализме — в зб. “Философия языка: в границах и вне границ” — Харків, 1999. — С. 294.
3. Там само — С. 296.
4. Г.-Г. Гадамер. Що є істина? (перекл. Т. Возняка) — в кн. Тарас Возняк. Тексти та переклади, — С. 377.
5. Там само. — С. 374.
6. Там само. — С. 374.
7. Монтень М. Опыты — М.—Л., 1958 г. — кн. 2. — С. 37.
8. Гегель. Философия религии — Т. 1 — М., 1975. — С. 227.
9. Робер Менде. Гегелевское “Nichtigkeit” (Мир швабских отцов) — в кн. “Феноменология і філософський метод” — К., 2000 р. — С. 212.

Давньоруський період в історико-філософському вимірі

Досить модний і надзвичайно дражливий процес поділу спадщини, що донедавна проголошувалася спільною, торкнувся й сфери історії нашої культури, в тому числі її найдавніших періодів.

Потреба осмислити цей процес, щоб здійснити його цивілізованим чином, стимулювала обговорення питань давньоруської культури у її відношенні до історії українського, російського та білоруського народів. Природно, пріоритет у такій дискусії має належати лінгвістам, історикам, літературознавцям, мистецтвознавцям — тим, хто зробив вагомий внесок у справу наукового дослідження спадщини Київської Русі. Щодо історії філософії, то дотеперішня традиція дає змогу хіба що сформулювати запитання: “А чи можливий взагалі розгляд культури Київської Русі в історико-філософському вимірі?” Таке запитання природно виникає, якщо зважати на досить усталений погляд, згідно з яким культура Київської Русі взагалі була позбавлена власної філософської позиції, незважаючи на притаманні цій культурі безсумнівні досягнення в галузі літератури, мистецтва, інших сфер духовного життя. В цю пору “невігластва” (“невегласия”), якщо скористатися визначенням Г. Шпета, виникають твори, що засвідчують “низький культурний рівень, дикість звичаїв і відсутність розумових натхнень” [1].

Відомий історик культури й філософії України Д. Чижевський висловлювався стриманіше, але по суті аналогічно. На його думку, все, що було створено до Г. Сковороди в Україні, “є більше історією навчання філософії, аніж історією філософії” [2].

Власне, для ілюстрації такої позиції не обов’язково звертатися до праць, написаних у 20-і роки ХХ ст. По суті таку ж думку поділяють і деякі сучасні автори: “Епоха “Слова о полку Ігоревім” — відзначає один з таких, — не дає ніяких фактів, які б дали змогу висновувати, що на Русі існували філософи і філософія” [3]. Традиційно вважається, що починати історію української філософії слід, якщо не з Г. Сковороди, то з Києво-Могилянської Академії, російської — із М. Ломоносова, а білоруської — із Ф. Скорини.

Але поряд з такою, так би мовити, “усталеною” точкою зору існують протилежні погляди [4]. Підґрунтям відмінності позицій у цьому разі є розходження в підході до більш загального запитання: що, власне, являє собою філософія, історію якої прагне вивчити дослідник?

Якщо виходити з усталеного в новітній західноєвропейській культурі уявлення про філософію як особливу галузь науково-теоретичного знання, оформленого у вигляді цілісних філософських систем і вчень, то, справді, культура Київської Русі не становитиме предмет самостійного інтересу для історика (якщо скористатись висловом М. Мамардашвілі) “філософії вчень і систем”. Але, крім такого розуміння філософії, видатний грузинський філософ говорить і про іншу “реальну філософію”, щодо якої “філософія вчень і систем” є лише однією з модифікацій [5].

У даному випадку йдеться про погляд уже обґрунтований нами, згідно з яким філософія у власному розумінні цього слова взагалі є особливим типом мислення, яке самоусвідомлює себе. Вона є сферою духовної діяльності людини, що служить з’ясуванню граничних підстав людського буття. Якщо людина, розмірковуючи над сутністю будь-якого явища чи предмета, доходить у своєму розумовому пошукові до з’ясування смисложиттєвих питань, вона вступає у сферу філософії. В цьому розумінні філософія є духовною квінтесенцією культури, засобом її пізнання. Вона утворює той глибинний рівень, який об’єднує людей даної культури, надаючи осмисленого характеру їхній життєдіяльності.

Досліджуючи культуру минулого, історик, що керується таким розумінням філософії, зосереджує свою увагу не стільки на пошукові цілісних філософських систем і вчень, скільки на вивченні філософськи значущих проблем, які ставили перед собою і прагнули розв’язати представники даної культури. І з такої точки зору культура давньоруської доби посідає цілком самостійне місце в історії філософії східнослов’янських народів.

Давніх русичів хвилювали проблеми світобудови — “о бытии всего мира, и о первом человеке, и яже суть была по нем”. Вони прагнули усвідомити глибинні джерела історії (“Откуда есть пошла Руская земля?”, “Что есть луче всего в свете семь?”). Їх приваблювали загадки людського буття (“Что есть человек яко помниши и?”). Зрештою, намагаються вони з’ясувати “Что есть философия?”. І у відповіді на ці й подібні їм запитання ми подибуємо не лише характерну для культури Київської Русі особливу філософську позицію, а й констатуємо зародження певної тенденції, що згодом зумовила своєрідність притаманного нашому народові типу філософування.

Давньоруський період охоплює передусім історію держави, центром якої був Київ, а кордони простяглися по території етнічного

розселення трьох східнослов'янських народів — українців, росіян і білорусів. Культура їх увібрала в себе все, що від давнини було створено на території їхнього проживання і що вона сприйняла в подальшому своєму розвитку. Давньоруський період, позначений, як доводять дослідники, процесом етногенези українського, російського й білоруського народів, який уже почався, але не був завершений.

Принаймні можна констатувати, що інтелектуали Київської Русі усвідомлювали не лише єдність усіх, хто живе в “землі Руській”, а й відмінності, що вже існували між ними. Згадаймо хоча б, із яким замилюванням пише Нестор про звичаї найкультурніших і найморальніших, на його думку, рідних полян, на відміну від деревлян, які “жили по-звіриному, жили по-скотськи”. Ще гірші радимичі, в'ятичі, і сівери, що “жили в лісах, як всякий звір, їли все нечисте, і сором'яслів'я в них при батьках, і при снохах”. Щодо новгородців ще апостол Андрій розповідав, як ці дикуни в перегрітих мовницях хвоськають себе віниками до напівсмерті. В свою чергу, новгородці доводили, що “прежде Новгородская волость, й по томь Киевская” і взагалі Кий з братами були розбійниками новгородськими, засудженими на смерть, але натомість вигнаними із землі Новгородської, що й змусило їх оселитись на горбах дніпровських і заснувати там місто Київ.

Можна було б навести чимало фактів, які засвідчують вже частково усвідомлений процес самоідентифікації трьох східнослов'янських народів, який ще далекий від завершення. І це, мабуть, дає достатні підстави для здійснення спроб розподілу спільної культурної спадщини давньоруської держави, в межах якої зароджується як українська, так і російська й білоруська культури. Справа лише в тому, щоб акцію цю здійснювати цивілізовано. На жаль, і досі живе не перервана з часів акад. М. Погодіна традиція утверджувати лише культуру російського народу прямою спадкоємницею давньоруської спадщини. Аналогічні мотиви зустрічаємо й у деяких українських авторів, котрі вважають український народ уже сформованим за багато століть до початку давньоруського періоду і не менш рішуче претендують на виключну власність на все, що було створено на терені давньоруської держави.

Зрозуміло, що головним осередком духовного життя Давньої Русі впродовж усього часу лишався Київ, і тому звідси, з землі, де зароджувалась і розвивалась українська нація, ширилась культура по всій території давньоруської держави. Але культура творилась не лише в Києві. І Новгород, і Володимир, і Полоцьк, і Туров не були лише пасивними сприймачами й ретрансляторами київських духовних впливів. Вони творять свою, близьку, але не тотожну, культуру, що відображала особливості етносів, які розвивались на цих територіях.

Причиною непорозумінь, що виникають під час обговорення проблеми спадкоємності щодо давньоруської доби, є хибне уявлення про розвиток історії взагалі, що, як ми вже зазначали, було започатковане ще у XVIII ст., в добу Просвітництва. Погляд, згідно з яким історія вимальовується у вигляді однолінійного процесу, спрямованого з глибини віків до сучасності як вищої точки, що замикає історичну вертикаль, спонукає національну культуру вважати все, що вписується в її історію, лише своєю абсолютною власністю, звернення до якої інших національних культур сприймається як неправомірне зазіхання. Раніше було доведено, що односторонність ця долається в межах культурологічного аналізу, що утворює інше ставлення до минулого — передбачає горизонтальний, діалогічний підхід. Проблема полягає лише в тому, як його застосувати при вирішенні питання “поділу” давньоруської спадщини. Може, обираючи партнера для діалогу, який веде національна культура, звертаючись до свого минулого, виходити з факту етнічної належності авторів давньоруських творів? Однак у більшості випадків однозначно вирішити питання про їх національність дуже складно — надзвичайно мало фактів для цього є у розпорядженні сучасної науки. Але якби навіть і вдалося це зробити, така процедура мало що дала б.

Можливо, надійнішим критерієм є урахування місця, де створено твір? “Повість врем’яних літ” писалася у Києві, “Моління Данила Заточника” — у Ростово-Суздальській землі, Кирило Туровський творив на території сучасної Білорусі. Але ж “Повість врем’яних літ” лежить в основі всієї давньоруської літописної традиції, і належність “Моління Данила Заточника”, як і проповідей Кирила Туровського, до спадщини української культури також не викликає сумніву. А як бути з “Києво-Печерським Патериком”, що створювався на підставі листування володимиро-суздальського єпископа Симона з ченцем Києво-Печерського монастиря Полікарпом? Мабуть, і такий шлях не дасть задовільного результату.

На нашу думку, слід враховувати, по-перше, що дійсне безсмертя, животворча сила певного, явища минулого виявляється лише через спроможність його до діалогу з різними національними культурами. І чим більшою буде кількість національних культур, які реально залучають твір минулого до своєї спадщини, тим вищою є його культурна цінність. Тому намагання обмежити масштаби причетності до давньоруської спадщини історією лише одного народу штучно принижує реальну значущість цієї спадщини.

По-друге, з-поміж різноманітних національних культур, в історії яких давньоруська спадщина відіграла певну роль, найдотичніші до неї три народи — український, російський і білоруський. Тому, природно, вона увійшла до спадщини як українського, так і російського й білоруського народів.

По-третє, сказане аж ніяк не означає, що роль, яку давньоруська спадщина відіграла в історії трьох народів, їхньої культури була однаковою. Результат взаємодії кожної з національних культур із давньоруською спадщиною визначався не лише характером її, а й специфікою тієї культури, яка вступала в діалог із давньою спадщиною. Образ давньоруської культури, яким він вимальовується в історії українського народу, інший, ніж у російського й білоруського. Адже він створюється на підставі тих відповідей, які дає Давня Русь культурі, що вступила з нею в діалог. А ця відповідь значною мірою зумовлюється характером запитань, що ставились певною національною культурою. Кожна з них упродовж своєї історії, осмислюючи давньоруську спадщину, акцентувала увагу на тих характеристиках, які виявлялися співзвучними її національному духові і відповідно ігнорувала, залишала поза увагою ті явища цієї культури, що були чужими її духові.

На наш погляд, серйозним недоліком попередніх досліджень давньоруської спадщини у контексті історії української культури було ігнорування саме цього моменту. На жаль, у багатьох працях автори їх дивилися на давньоруський період скоріше очима російської, а не української культури. Поглиблене осмислення давньоруської спадщини з огляду на ту реальну роль, яку відіграла вона в подальшій історії українського народу, дасть змогу збагатити наші уявлення про давньоруський період і усвідомити особливості, притаманні українській культурі.

Таким чином, розв'язання проблеми “поділу спадщини” полягає не в запереченні прав на неї сусіда, а в утвердженні власного права на цю спадщину як свою, рідну. Справа не в тому, щоб усе написане про Київську Русь, скажімо, Д. С. Лихачовим, оголосити в дійсності розповіддю про українську культуру. Лихачов — історик російської культури, і як такий він, по-своєму, осмислює спадщину Київської Русі. На часі створення досліджень, які б так само глибоко, а може ще глибше, розкрили сутність давньоруської культури в контексті історії української свідомості, українського духу.

Література

1. Шпет Г. Г. Очерк развития русской философии//Шпет Г. Г. Сочинения — М., 1989. — С. 20—21.
2. Чижевський Дм. Нариси з історії філософії на Україні, — Прага, 1931. — С. 30.
3. Потемкин А. В. Проблема специфики философии в диатрибической традиции. — Ростов на Дону, 1980. — С. 114. Див. також: “Взгляд на русскую философию. Материалы международной научной конференции” — ж. “Вопросы философии” 1994. — № 1; 1995. — № 5.

4. Громов М. Н. Структура и типология русской средневековой философии. — М., 1997; Горский В. С. Философские идеи в культуре Киевской Руси XI — н. XII в. — К., 1988.

5. Мамардашвили М. К. Сознание как философская проблема — ж. “Вопросы философии” — 1990. — № 10. — С. 3—18.

Розуміння філософії в культурі Київської Русі

Спрямовуючи мислений погляд вглиб віків, в пошуках відповіді на запитання “откуда есть пошла” філософія в Україні, ми, природно, передусім звертаємось до тієї яскравої доби, коли Київ був центром не лише політичного, а й духовного, культурного життя могутньої давньоруської держави.

Звичайно, пам’ятки давньо-руської культури, що збереглись до наших днів, ще не демонструють наявності оригінальних, більш-менш сформованих професійно-філософських цілісних систем і теорій, творцями яких були б давньокиївські інтелектуали. Але вони містять вагомий філософськи значиму кількість ідей, що утворюють у сукупності філософську культуру цієї доби, закладаючи ґрунт для формування певного стилю мислення, способу світосприйняття, що визначає індивідуальне обличчя вітчизняної філософії впродовж подальшої духовної історії.

Чи не найвиразніше особливості ці виявляються у розумінні самого поняття філософії, яке функціонувало в давньоруській культурі. Терміни “філософ”, “філософія”, “філософувати” досить часто зустрічаються в пам’ятках давньоруської доби. “Філософами” у запису під 898 роком, йменує літопис за Іпатієвським списком просвітителів слов’ян Кирила й Мефодія, в розповіді про вибір релігій князем Володимиром, що вміщена під 986 роком, “філософом” називають послаця греків, який викладає Володимирові сутність християнського погляду на світ. Званням “філософ” вшановується один із яскравих представників когорти давньоруських книжників Климент Смолятич. Аналіз контексту, в якому функціонує в давньоруських пам’ятках поняття “філософія”, дає змогу висновувати, що воно передусім розуміється як шанована діяльність, що передбачає високорозвинений розум, “хитрість” розуму, як про це зазначено в характеристиці Кирила і Мефодія у згаданому вже “Сказанні про перекладання книг слов’янською мовою”. “Філософ” — обов’язково “книжник”. Умовою оволодіння філософією вважається діяльність по збиранню, подібно бджолі, “меду” книжної премудрості. Такий образ містить, зокрема, перекладна пам’ятка XI ст. “Житіє Теодора Студита”.

Уподібнення того, хто навчається філософії, до бджоли, що збирає “сладость словесную”, містить відоме “Моління Данила Заточника”.

Філософ, далі, — це вчитель, здатний передати осягнену ним книжкову премудрість іншим. В цьому сенсі філософами іменуються й просвітители слов'ян Кирило та Мефодій, і грецький посланець, що обстоює християнське віровчення перед князем Володимиром.

Але суттєво, що ані “хитрий” розум, ані володіння книжною премудрістю, ані здатність до навчання інших, будучи обов'язковими ознаками філософа, самі по собі ще не вважаються достатніми критеріями для характеристики філософії.

Філософ повинен обов'язково мати розвинений інтелект, бути книжником, виявляти здатність до учительства.

Але не кожен, хто має “хитрий” розум, не будь-який книжник чи вчитель вважається філософом. Ця відмінність досить чітко простежується під час текстуального аналізу відповідних фрагментів давньоруських пам'яток.

В “Сказанні про перекладення книг слов'янською мовою” розповідь про Кирила і Мефодія розпочинається таким пасажом: “єсть мужь в Селуни, именемъ Левъ, и суть у него сынове розумиви языку Словеньску, и хытра два сына у него и философа [1]. Характерно, що “хытросць” та “філософія” тут аж ніяк не ототожнюються, а розмежовуються одне від одного.

Аналогічна ситуація спостерігається під час характеристики Климента Смолятича, де так само розрізняються поняття “книжник” та “філософ”: “Бысть книжникъ и философъ, — говорить про нього в Іпатієвському літописі, — такъ, якоже в Руской земли не бяшетъ”[2]. Між іншим, в більш розгорнутій характеристиці Климента Смолятича, яку містить “Никонівський літопис”, не менш чітко вирізняється й ознака учительства: “и бе схимникъ, и зело книженъ, и учителень, и философъ велий, и много писаниа написавъ предаде”[3].

Мабуть, можна підставно стверджувати, що “хитрість” розуму, “книжність” та “учительство” розглядаються скоріше як зовнішні ознаки філософа, але не сутнісна характеристика філософії як специфічного типу духовної діяльності.

Щодо останнього, гадаю, має сенс зосередити увагу на визначенні філософії, що поширюється в текстах давньоруської доби й не втрачає своєї популярності у вітчизняній культурі в подальшому принаймні до XVII ст. включно.

Йдеться про визначення філософії, яке включене до “Пространного житія Константина-Кирила Філософа”. Автором Житія був не київський, а видатний болгарський діяч Климент Охридський. Але доцільність включення цієї пам'ятки до орбіти аналізу, спрямованого на реконструкцію давньокиївських духовних реальностей — виправ-

дана, якщо зважити на високий авторитет у Київській Русі, а згодом в українській культурі взагалі, яким користувались рівноапостольні святи, просвітителі слов'ян Кирил та його брат Мефодій, а також враховуючи популярність і поширеність в Київській культурі тексту Пространного Життя Кирила.

Спеціальне “Сказання”, присвячене характеристиці діяльності творців слов'янської писемності, включене до складу “Повісті врем'яних літ”, зображення святих братів в алтарній частині пам'ятки XII ст. в Києві в Кирилівській церкві, досить поширена на Київській Русі легенда, яка ототожнювала з Кирилом образ грека-філософа, який брав безпосередню участь у виборі релігії Володимиром [4], зрештою, понад 50 списків Пространного Життя Кирила, що виявлені серед давньоруських пам'яток [5], достатньо засвідчують авторитет і популярність Кирила, як і визначення філософії, що приписується йому, — в київській філософській культурі.

Визначення філософії, про яке йдеться (до речі, перше взагалі в слов'янській писемності), міститься в IV розділі “Пространного Життя Константина—Кирила Філософа”, де оповідається про бесіду Кирила з логофетом Феоктистом, регентом при малолітньому візантійському імператорові Михайлові III. Логофет звернувся до Кирила із запитанням: “Філософе, хотєхъ уведети, что єсть философия?” Онъ же хытрымъ умомъ ответилъ: “божіамъ и чловечямъ вешемъ разоумъ, елико можеть человекъ приближитися бозе, яко делетію оучить чловека по образу и по подобію быти сътворшеному его” [6]. Аналізу цього визначення присвячено значну літературу, що дає змогу визначити традицію, в якій формується це розуміння філософії, й головне спрямування філософського пошуку, що зумовлюється ним [7].

Найглибшим джерелом, до якого генетично тяжіє наведене розуміння філософії, є антична традиція. Визначення онтологічного статусу філософії (“знання Божіих та людських речей”) тлумачиться Кирилом відповідно до розуміння філософії стоїками і, як писав О.Ф. Лосєв, означає “в перекладі на нашу сучасну мову, що філософія оперує з крайніми або граничними категоріями” [8].

Що ж до визначення телеологічного статусу філософії, який передбачає відповідь на запитання про мету, якій слугує філософія (вчення про діяльнісне уподібнення Богу), то воно виявляє передусім співзвучність з ідеями філософії Платона [9].

Але навряд чи справедливим було б розглядати визначення Кирилом філософії як результат самостійного виведення його на підставі осмислення безпосередньо спадщини античних філософів. Спадщина ця дійшла до візантійської культури доби, в якій формувались погляди Кирила, опосередкованою неоплатоністською традицією і

відповідно трансформувалась в християнізованому неоплатонізмі. Тому більш ймовірно, що безпосереднім джерелом для Кирилового визначення філософії було досить поширене в тогочасній візантійській культурі визначення філософії, яке, зокрема, репрезентує Іоанн Дамаскін. Характерно, що у більш пізніх давньоруських збірках до XVII ст. фрагмент з життя Кирила, що містить визначення філософії, знаходиться поруч зі списками відповідних місць з “Діалектики” Іоана Дамаскіна, які включають шість відомих тлумачень філософії [10] (Філософія є пізнання сутнього; філософія є пізнання речей божіих і людських; філософія є розмисел про смерть; філософія є уподібнення Богу; філософія є мистецтво мистецтв та наука наук; філософія є любов до Бога).

Співставляючи Кирилове визначення зі щойно наведеним, цікаво з’ясувати, чому з усього набору широковідомих на той час визначень Кирил акцентує увагу при з’ясуванні мети філософії саме на уподібненні Богові. Відповідь на це питання, мабуть, повинна враховувати не так характер античних першоджерел, як особливості власне християнського бачення цієї традиції. Щодо цього пошлюсь на спостереження сучасного французького дослідника Жан-П’єра Майє, який відзначає, що “рівень розвитку досліджень грецької патристики протягом останніх тридцяти років широко продемонстрував, що тема уподібнення богам є однією з тих, де християнська думка перших віків з найбільшою легкістю приєднувалась до елліністичної філософії [11].

Отже, поворот саме до ідеї обоження в розумінні філософії передусім визначається впливом грецької патристики, як найважливішого компонента традиції, в межах якої осмислюється закладене в класичній античності і розвинене неоплатонізмом розуміння філософії.

Щодо цього, показовим є звернення в III розділі “Пространного життя Константина-Кирила Філософа” (розділі, що безпосередньо примикає до фрагмента, який містить виклад Кирилового розуміння філософії) до авторитету чи не найшановнішого Кирилом представника грецької патристики Григорія Богослова.

В “Житті” відповідається про дивний сон, який побачив в ранньому дитинстві Кирил: “Седми же летъ отрокъ бывъ, виде сонъ..., яко стратигъ, събравъ юже хощеши подружіе на помощь и съврсть себе. Азь же глядевь и смотривъ всехъ, видехъ, единою краснеишоу всехъ, златыми и бисеромъ и въсею красотою, ею же бе имя Софіа, сиречь моудрость, тоу избрахъ” (III, 22). Батьки Кирила, почувши від нього розповідь про бачений сон, звернулись до сина з таким повчанням: “Ръци ж премоудрости: сестра ми боуди, а моудрость знаемоу себе сътвори: сіаеть бо премудрость паче слънца, и аще приведеши ю себе имети пьдружи то отъ многа зла избавишись ею”. Відповідь батьків Кирила в “Житті” будується як своєрідний колаж

запозичень з Книги Приповістей (Пор.: VI:20, 23; VII:4) та книги Премудрості Соломона (Пор.: VII:29).

Цитована з Книги Приповістей Соломонових фраза: “На мудрість скажи: “Ти сестра моя!” прочитується не лише на початку повчання батьків в “Житії” Кирила. Вона вміщена й у відомий “френ” Григорія Назіанзина “Про страждання моєї душі”. Зв’язок “Житія” з цим твором очевидний. Якщо зважити, по-перше, що зміст його містить оповідь про видіння Григорієм двох дів-красунь — Доброчесності і Мудрості, які відкрили йому шлях до духовного життя, і тим самим по суті, збігається в загальних рисах зі змістом сну юного Кирила, і, по-друге, безпосередньо перед оповіддю про цей сон “Житіє” адресує читача до авторитету Григорія Богослова, книги якого, як оповідається в “Житії”, юний Кирил вивчив “изъоусть” (III, 17), а автора цих книг він змалку обрав собі захисником і наставником. В похвалі Григорієві Богослову, вміщеній тут же, Кирил звертається до нього з закликком: бути для нього як “оучитель и просветитель”.

Я не випадково звернувся до III розділу “Пространного житія”. Адже тут досить чітко визначається та традиція, в межах якої й здійснюється розуміння філософії, приписуване Кирилу. Починаючи від старозаповітного Соломона й сягаючи Григорія Богослова, вона дає можливість стверджувати, що розуміння філософії Кирилом перебуває, як справедливо зауважує В. Топоров, “всередині щільної духовної традиції з дуже чітко орієнтованим вектором — від старозаповітного джерела до новозаповітних святоотеческих текстів, візантійських богословів” [12].

Для нас суттєво, що в межах цієї традиції в розумінні філософії актуалізується передусім поняття “Софії”, “софійності”, що надає вирішального значення трактовці в нашій культурі філософії як “любомудрія”.

Звернення Кирила до авторитету Григорія Богослова виявилось як найдоречнішим. Адже серед каппадокійського гуртка передусім Григорія виділяє схильність до “любомудрія”. “Я перший з любителів мудрості, — говорив він, — я ніколи не віддам перевагу нічому іншому, крім цього заняття”. Філософію (любомудріє) він називає “стяганням та володінням усім найдорогоціннішим” [13].

Філософії Григорій відводить особливе місце в реалізації головної життєвої мети людини — “обоження”. Людина покликана до “уподібнення” Богові, оскільки створена за образом Божіим. Можливість цього “уподібнення” визначається природною спорідненістю людського духу з Божеством. Бог — це розум, і тому передусім розум тварний зустрічається з Богом. “Розум єднається з розумом, як з найближчим і найбільш сродним” [14], — підкреслює Григорій. Сприятли здійсненню цього сенсобуттєвого покликання людини й має

філософія. Богопізнання як шлях і життєве завдання, шлях спасіння і “обоження” не дано пройти кожному. Всі повинні пам’ятати Бога, але “філософувати про Бога можна не всякому, — підкреслює Григорій Богослов — Да, не всякому. Це не дешево здобувається...” [15]. Для цього необхідно підготувати власну душу, очистити її від зовнішнього намулу, досягти внутрішнього спокою й тиші. І цьому, власне, й сприяє філософія як “любомудріє”.

Тут актуалізується одна чи не найсуттєвіша риса розуміння Софії — Премудрості Божої, що простежується впродовж всієї історії культури, яка передувала добі, що розглядається нами. Йдеться про ствердження рефлексивності як лише Софії властивої здатності мислити.

Започаткована в античності через розуміння мудрості як пізнання самого себе, вона одержує свій розвиток в неоплатонізмі (згадаймо хоча б сформульоване в “Першоосновах теології” Проклом положення: “Кожний розум мислить сам себе, але первіший розум — лише сам себе”) й завершується в православній софіології, один з чільних представників якої Діонісій Ареопагіт в творі “Про імена Божії” стверджує, що Бог як дійсна мудрість “знає світ не через пізнання істот, але (в силу відання) самого себе” [16].

Мудрість, таким чином, розуміється як розгадування загадок власного “Я”, осягнення сенсу життя. Світ мудрості, світ Софії, до якого звертається філософія, виступає як світ “преподобія”, уподібнення нижчого вищому. Тому мудрість — це осягнення вищого, але не заради знання істини самої по собі, а в ім’я битійного входження в світ значущих подій, вищих життєвих цінностей. Мудрість — це не тільки, та й не стільки знання істини, а й передусім “життя в істині”. Це як підкреслюється в одній із статей “Ізборника Святослава 1073 рік” — “мудростьное житие” [17].

“Сказання” від початку визначає антропологічно-екзистенційну спрямованість філософського розуму в культурі Київської Русі — особливість, що простежується в історії філософії України і в подальшому.

Не менш важливим в розумінні філософії як “любомудрія” є врахування властивого їй специфічного відношення до мудрості, як любові. Філософія не є мудрість. Вона — передусім розуміння величі мудрості, як чистого мислення і тому виступає не так пізнанням її, як усвідомленням, що викликає благочестиве схиляння перед нею. Премудрість — більше, ніж те, що може бути освоєне обмеженими пізнавальними здібностями людини. Вона, — як зазначає В. Топоров, — “осягається швидше, ніж логосними структурами розуму, чуттям, ще точніше — серцем, яке є “органом” для сприйняття вишнього світу”. Цим пояснюється, — зауважує він, — той присмак

емоційного хвилювання, художність сприйняття, інтуїтивність осягнення, “схвильованість”, психологічність, суб’єктивність, свого роду тяжіння до небувалого, “несказанного” [18].

Тим самим в розумінні філософії і в реальній спрямованості, якої набуває філософування в культурі Київської Русі, актуалізується наявне в християнській традиції принаймні з часів апологетів, розуміння мудрості як єдності знання і праведного життя. “Мудрість полягає в доброчесності, поєднаній зі знанням” [19]. А тому й філософія як благоговійна любов до мудрості вимагає сполучення істинного слова й праведного діла. До того ж, зберігаючи високу пошану до Слова, пріоритет тут віддається не йому, а Ділу. “Мудрість, — пояснював вже цитований щойно Лактанцій, — перебуває не в язиці, а в серці незалежно від того, якою була розповідь; розкривається річ, а не слово. І нас цікавить не граматик чи оратор, які мають знання, як треба промовляти, а мудрець, чия наука полягає в умінні жити” [20].

Саме тому в давньоруській культурі допускається і, з одного боку, можливість осягнути дійсну мудрість поза філософією, коли істина буття відкривається не через вивчення книг, де вона загадана Богом, а через безпосереднє осягання Боже, як вияв вищої ласки Божої. Саме таким вбачає Нестор героя створеного ним “Житія Феодосія Печерського”, який був “гроубъ сы и невежа”, а виявився “премудрей философъ” [21]. Головним тут є те, що істинне Слово втілюється в праведне Діло.

З іншого ж боку, дійсна філософія не може обмежуватись осягненням істини і повчанням про праведне життя. Вона обов’язково має вивершуватись життям згідно з пізнаною істиною. Тому-то в давньоруських текстах “учительство” не лише сполучається з філософією, а й відрізняється від неї. Показово, що в поширеному на Русі апокрифі “Апокаліпсис Богородиці” серед мешканців пекла названо й того, хто прочитав “святі книги”, навчав людей, але сам не дотримався проголошеної ним істини у власному житті [22].

Отже, можна висновувати, що розуміння філософії в культурі Київської Русі розвивається передусім “під сигнатурою Софії”. Я запозичив цей вислів з статті С. Б. Кримського, де саме Київ осмислюється як місто, присвячене Мудрості Божій, що дозволяє говорити про нього “не лише як слов’янську столицю, державний, культурний і етнічний центр Русі-України, але й як семіотичний феномен чи текст, що кодується мовою матеріально просторового середовища, уявлення про космічний порядок” [23].

Врахування цієї особливості є обов’язковим під час з’ясування специфіки української філософської культури, якою вона склалася впродовж тисячолітньої історії.

Література

1. Повесть врем'яних літ. — К., 1990. — С. 38.
2. Полное собрание русских летописей — Т. II. — Стб. 340.
3. Полное собрание русских летописей — Т. IX. — С. 172.
4. *Див.:* Ангелов Б. Св. Кирил та Методий в славянските печатни книги от XV—XVII в. — сб. “Хиляда и сто години славянска писменост” (863—1963) — София, 1983. — С.359—375.
5. *Див.:* Милев А. Старобългарските жития на Константина — Кирил Философ — сб. “Българистика и българисти” — София, 1981. — С. 33.
6. *Климент Охридски.* Събрани съчинения: В 3-х тт. — София, 1973. — Т.3 — С. 91 (далі посилення на що пам'ятку — в тексті).
7. *Див.:* Безобразова М. В. Изречения св. Кирила и послание митрополита Никифора — Известия Отделения русского языка и словесности Академии наук. — С.Петербург, 1898 —Т. III, кн 4 — С. 8—9; Бичваров М. Д. Костянтин-Кирило Філософ і філософська думка Київської Русі — ж. “Філософська думка” — 1980. — № 3 — С. 87—93; Марчев Фотин. Философия, наука, култура — “Философия и култура”. Сборник в намет на проф. Михаил Д. Бъчваров — София, 2000 — С. 91—105; Николова Св. Проблемът за философските възгледи на Константин-Кирил — “Кирило-Методиевски студии — кн. 5 — София, 1988 — С. 17—48; Пейчев Б. Кириловото определение на философията — “Константин-Кирил Философ” — София, 1969 — С. 69—74; Топоров В. Н. Святость и святые в русской духовной культуре. — М., 1995 — С.153—154; Vavžinek V. Staroslovenske životy Konstantina a Metodijeje — Praha, 1963 — С. 107—108; Grivec F. Vitae Constantini et Methodii. — Acta Academiae Velehradensis — т. XVII, 1941 — С. 10—61; Sevcenko. I. The Definition of Philosophy in the Life of Saint Constantin — “For Roman Jakobson — The Hague, 1956. — С. 449—457.
8. *Лосев А. Ф.* Философско-исторический подвиг Давида Непобедимого — Философия Давида Непобедимого — М., 1984. — С. 33.
9. *Платон.* Теэтет. 176 в-с. — Платон. Сочинения: в 3-х т. — М., 1970 — Т.2. — С. 270.
10. *Див.:* Строев Н. Рукописи славянские и российские. — М., 1848. — С. 744.
11. *Майе Ж.-П.* Современный философ и божественное в “Определениях философии у Давида Непобедимого” — Философия Давида Непобедимого. — С. 236.
12. *Топоров В.М.* Святость и святые в русской духовной культуре. — С. 65.
13. *Флоровский Г.В.* Восточные отцы IV века. — Париж, 1931. — С. 91.
14. Там же. С. 98.
15. Там же. С. 102.
16. *Дионисий Ареопагит.* Об именах Божиих. — гл. VII, §2 — Антология мировой философии. — Т.1, ч.2 — М., 1969. — С. 817.
17. Изборник Святослава 1073 года. — Факс. изд. — л. 60, а, б.

18. *Топоров В.Н.* Святость и святые в русской духовной культуре. — С. 66.

19. *De divinis institutionibus* — III, 8, 31 // J. P. Migne. *Patrolog cursu competus. Series Latina.* Т. 6.

20. Там же — III, 13, 5.

21. *Абрамович Дм.* Києво-Печерський Патерик — К., 1931. — С. 22.

22. *Сирцова О.* Апокрифічна апокаліптика. Філософська екзегеза і текстологія — К., 2000. — С. 253.

23. *Кримський С. Б.* Під сигнатурою Софії — ж. “Філософська та соціологічна думка” — № 5—6, 1995. — С. 237.

“Слово про закон і благодать” Іларіона — перша пам’ятка давньокиївської філософської думки

Становлення філософської традиції — це тривалий і складний процес, початок якого не може фіксуватись якоюсь конкретною датою чи подією. І все ж, якщо спробувати розташувати в хронологічній послідовності пам’ятки, які репрезентують філософську думку в Києві, мабуть, започаткує цей ряд одне з яскравих творінь давньоруської доби — “Слово про закон і благодать” Іларіона Київського.

Це зумовлено не лише надзвичайною насиченістю філософськи значимими ідеями, що вирізняють цей твір. Він — чи не найдавніша пам’ятка оригінальної давньоруської писемності, із якої власне і можна починати відлік історії вітчизняної філософської думки.

Серед дослідників нема однастайності щодо датування твору. На думку М. Д. Приселкова, “Слово” було створено не раніше 1037 р. (в цей рік Ярослав збудував церкву Благовіщення над Золотими воротами, яку згадує Іларіон в своєму творі) і не пізніше 1043 року (коли померла княгиня Ірина, про яку Іларіон говорить як про живу). Німецький дослідник Л. Мюллер датує його 1050 роком. На думку М.М. Розова “Слово” було виголошене в 1049 році. Але безсумнівною лишається думка, до якої схилився поряд із багатьма іншими дослідниками й М. Грушевський, що твір цей — “не пізніше сорокових років”[1].

Значимість “Слова про закон і благодать” визначається й неординарністю її творця — безумовно, одного з яскравих представників київських інтелектуалів, що утворювали коло Ярославових книжників.

Про життя Іларіона до нас дійшло дуже мало свідчень. З літописів відомо, що він був першим русичем, якого з волі князя було висвячено у 1051 р. митрополитом. До цього він був ченцем Києво-

Печерського монастиря і священником церкви Святих апостолів, розташованої в Берестові неподалік від монастиря. Митрополиту кафедру Іларіон обіймав недовго. Принаймні вже в 1055 році — як засвідчують літописи, — київським митрополитом був грек Єфрем. Подальша доля Іларіона невідома. Дослідники вважають, що останні роки свого життя він провів в Києво-Печерському монастирі.

Серед багатьох творів, авторство яких приписувалось Іларіону, достеменно йому належить три — “Слово про закон і благодать”, “Молитва”, й “Сповідання віри”, серед яких найзначнішим, безсумнівно, є “Слово”.

Впадає в око багата ерудиція автора. В “Слові про закон і благодать” він виявив себе не лише як знавець Старого і Нового Завіту, а й як автор, що добре обізнаний з творами Георгія Амартола, Козьми Пресвітера, Климента Охридського, чеськими житіями св. Віта і легендою про св. Вацлава, творами Єфрема Сирина, можливо Климента Олександрійського. Він виявляє знайомство з багатьма апокрифічними творами. Зрештою згадаємо відзначене М. Нікольським співпадіння тексту “Молитви” Іларіона з месою Августина Аврелія, що дозволило дослідникові припустити знайомство Іларіона не лише з візантійською, болгарською, чеською, а й західноєвропейською культурною спадщиною.

І все ж, значимість творіння Іларіона аж ніяк не обмежується трансляцією на вітчизняний ґрунт здобутків світової культури. Іларіон передусім оригінальний мислитель, що зробив предметом своїх роздумів долю всього людства, відтворивши тим самим вперше в давньоруській культурі цілісний образ історії, головних тенденцій і рушіїв її розвитку. Тим самим “Слово” набирає в культурі Київської Русі значення зразкового твору, прообразу, на який в подальшому спирається вітчизняна історіософська думка. “Любителі книжного почитання... — відзначав М. Грушевський, — списуючи, безцеремонно переробляли, покорочували і компіювали його протягом восьми віків” [2]. Про це засвідчує й 52 списки “Слова...”, що збереглись до наших днів.

Зразковим “Слово про закон і благодать” є й в тому сенсі, що відображає деякі риси, які визначили в подальшому своєрідність вітчизняної філософської думки. Щодо цього характерним є виразне спрямування твору до поєднання найзагальніших міркувань щодо історії людства в цілому із проблемами злободенного суспільно-політичного життя, тієї реальної суспільної дійсності, до якої належав автор твору.

Структурно “Слово” складається з чотирьох частин, що відображено в самій назві твору. Першу частину присвячено викладу епізодів біблійної історії, що символізують вчення про закон і благодать, яке

містить Послання апостола Павла до галатів — “Про закон, що Мойсей дав, та про благодать і істину, що Ісусом Христом були” [3, 8]. Друга частина передбачає витлумачення сенсу біблійної історії в контексті всесвітньо-історичного розвитку людства — “як закон відійшов, благодать же й істина землю усю заповнила” (8). Третю частину присвячено руському народові, в історії якого ніби відтворюється історія всього людства — “і віра на всі народи поширилась і до нашого народу руського дійшла” (8). Зрештою, завершує “Слово” “похвала кагану Володимирі, від нього хрещені були” (8) і сину його Ярославу Мудрому.

Власне кажучи, ця остання частина й відповідає головній меті, в ім'я якої творилось “Слово”, — звеличенню свого часу, обґрунтуванню завдань, що їх реалізував в своїй діяльності Ярослав Мудрий. Тим-то хвала Ярославу, який “величністю, як вінцем, увінчав” (21) місто Київ і народ руський, лише за видимістю вивершує “Слово”. По суті, вона, як підкреслював відомий дослідник цього твору ак. І. Жданов “має значення не висновку, не додатку, а значення вихідної точки, головної підстави всього твору” (4).

В цьому виявляється один з аспектів, що дозволяє розглядати “Слово про закон і благодать” як зразковий для філософської культури Київської Русі твір, характерною особливістю якого є спрямованість до злободенних питань тогочасного суспільно-політичного життя. Звідси й притаманний давньоруській філософській думці переважаючий інтерес до історіософської проблематики, проблем моралі, проблем безпосередньо пов'язаних з осмисленням питань суспільно-політичного буття. Саме це коло питань й утворює філософський зміст “Слова про закон і благодать”.

З цим пов'язане й питання про міру оригінальності творінь давньоруських книжників. Новаторство київських інтелектуалів — не в творінні оригінальних філософських систем всесвітньо-історичного розвитку людства. Тут вони черпають з джерела християнської догматики. Але в творчості давньокіївського книжника ця загальноприйнята в тогочасному християнському світі схема одержує оригінальне витлумачення відповідно до неповторності тієї конкретно-політичної ситуації й ставлення до неї автора твору, що містить виклад християнської історіософії.

Сказане певною мірою стосується й Іларіона. Якщо здійснювати спробу узагальнено виявити своєрідність історіософського бачення, втіленого в “Слові про закон і благодать” як пам'ятці культури середини XI ст., автором якої був апологет Ярославих реформ, то, мабуть, виразніше всього вона виявляється у тому піднесено оптимістичному ставленні до сьогодення, до теперішнього стану історії, якому він складає натхненний гімн. Саме таке загально емоційне

забарвлення погляду Іларіона на сучасне суттєво вирізняє образ історії, відтворюваний в “Слові”, від того, що був притаманний західноєвропейській тогочасній культурі. Показово щодо цього співставити “Слово...” як зразок давньокиївського історіософського бачення з трактатом Августина “О градѣ Божім”, який справедливо характеризують як “звід християнської філософії історії” [5].

Звертаючись до сучасного стану людської історії, Августин, як і його наступники з глибоким скепсисом і песимізмом розцінюють його. Оптимізм пов’язується лише з вірою в неминучість в далекому майбутньому перемоги “граду небесного”. Що ж до нинішнього стану, він змальовується лише як картина тяжкого странництва “граду Божого” “поміж нечестивих”, (III,1) [6], непримиренної боротьби, яку веде “град Божий” з тими, хто “покладає славу свою в собі самому”, а не в Богові (V, 63). Іларіон же саме й належить до тих, хто “покладає славу свою в собі самому”, в своєму часі, який він натхненно оспівує. Глибокий оптимізм його адресовано “новим людям” і “новим часам”, які вже, на його переконання, настали. Джерело відзначеної відмінності — в своєрідності конкретно-історичної ситуації, в тій позиції, яку займає мислитель стосовно сучасного йому суспільного життя.

Час, коли жив Іларіон, був дійсно новим для Київської Русі, що переживала піднесення в усіх сферах життя, відзначеного переходом від патріархального стану, який зжив себе. Він натхненно вітає “Новий час”, що настав. Це й зумовлює підкреслено мажорну тональність “Слова” і картини сучасного стану історії людства відтвореної в ньому.

Такого настрою марно було чекати від Августина, що жив за часів загибелі західної частини Римської імперії. Воно не відповідало й умонастрєві західноєвропейських сучасників Іларіона — свідків руйнівної боротьби, яка точилася в XI столітті між прибічниками папи та світською владою.

Зрозуміло, оригінальність Іларіона досить відносна. Вона утворює скоріше відтінок в типовому для середньовічного способу мислення баченні історії, пройнятому відчуттям поступального розвитку людства в часі. Уявлення історії як процесу, де нове нездоланно приходить на зміну старому, де рух невинно здійснюється по висхідній, — одна з провідних тем “Слова”. Характерним для середньовічного світобачення є й уявлення про боротьбу двох протилежних засад, яка здійснюється впродовж історичного поступу людства. Символічним виразом полярних засад в “Слові про закон і благодать” є “закон” і “благодать”. “Закон” — це “тінь”, “благодать” — “істина”; “закон” — це рабство, “благодать” — воля (9); “закон” — виправдовує,

“благодаттю” — “не виправдовуються, а спасаються” (11). “Виправдання у цім світі є, а спасіння у майбутньому віці” (11).

Загалом ідея протиборства двох засад в людській історії притаманна й погляду, що його обстоює Августин. Але суттєвою є відмінність, якої набирає тлумачення цієї ідеї кожним з мислителів. Показовим, з огляду на це, є співставлення біблійної легенди про Агарь і Сарру, яке містить і Августинове “О граді Божім” і Іларіонове “Слово”.

Для Августина боротьба двох непримиренних засад є актуальною впродовж всієї історії людства — вона була в минулому, наявна в сучасному й триватиме в майбутньому, утворюючи постійний і нездоланний зміст всієї історії людства. Саме в такому дусі й тлумачиться біблійна легенда. Для Августина Ісаак — син вільної Сарри, що символізує перемогу добра, настання епохи “Благодаті”, є прообразом далекого майбутнього, яке настане, коли вичерпається термін земного життя, що сповнене боротьбою двох непримиренних засад. Він, як пише автор “О граді Божім”, “позначає синів благодаті, громадян вільного града, союзників вічного миру, де не буде прагнення до особистої і в певному роді приватної сваволі, але де буде любов, що радіє про загальне й тому незмінне благо, що творить з багатьох єдине серце...” (V,70).

Для Іларіона ж співіснування засад, що протиборствують в історії, можливе лише як протиріччя актуального і потенціального. “Благодать” від початку існує лише в потенції, бо “Бог передвічно замислив Сина свого у світ послати, щоб Тим благодать явити” (9). Але актуально дві протилежності існувати не можуть. Вони змінюють одна одну впродовж земної історії людства. “Спершу закон, потім благодать” (9), — роз’яснює Іларіон. “Закон” утворює початковий етап історії людства, сенс якої — “уготовлення” до істини і благодаті. Лінія історії, отже, уявляється Іларіону спрямованою до вершини, де “вітхе” й “нове” не так протиборствують, як змінюють одне одне, характеризуючи кожне принципово відмінні два етапи людської історії — “вітхий”, коли панує “закон”, й “новий”, який приходить йому на зміну, провіщуючи перемогу “благодаті”.

Звідси впливає надзвичайно важливий для історіософії “Слова...” висновок про те, що все нове, молоде, те, що виникає пізніше в історії, набуває вищої цінності порівняно зі старим, попереднім. Саме в ім’я ствердження цієї ідеї Іларіон й звертається до легенди про Агар і Сарру (Гал., 4, 24—31). Вона важлива для нього ствердженням пріоритету молодого Ісаака — сина вільної, а не старшого Ізмаїла — сина рабині.

Логічне завершення ця ідея одержує в роздумах, що резюмують першу частину “Слова...”: “Гоже благодаті й істині на нових людей

засяяти. “Не вливають бо, — за словами Господніми, — вина нового, вчення благодатного, у міхи ветхі, в іудействі постарілі, а якщо так, то продеруться міхи й вино проллється” (Мт. 9, 17). Не змогли бо за-кону тині утримати, багато разів ідолам поклонялися, то як істинної благодаті втримають учення? Але новому ученню — нові міхи, нові народи. І обоє збережуться” (15).

При цьому суттєвим є те, що торжество нового Іларіон стверджує не в далекому майбутньому, а в сьогоднішні.

Як відомо, традиційний християнський світогляд уявляв людську історію як процес, що рухається ззовні божою волею і спрямовується за свої межі у вічність, де лише й вважалось можливим звершення самої історії. Іларіон певним чином переакцентує такий умо-настрій. Він так зачарований сучасним станом земної історії, що вже в сьогоднішні схильний вбачати здійснення мрії про прийдешнє. Су-часне тут ніби збігається з майбутнім. А це зумовлює низку особливо-стей в історіософському баченні Іларіона.

По-перше, тлумачення руху людської історії в “Слові про закон і благодать” здійснюється не так в модусі часу, як простору. Картина руху історії вимальовується Іларіоном як процес поступового впоряд-кування життя на все нових і нових територіях, що здійснюється зав-дяки християнізації. Християнство уподібнюється росі, благодатному дощу, що зрошує землю, яка “ідольською спекою” висушена. І в цьому сенсі введення християнства на Русі зображується як вінець, підсумок всесвітньої історії людства.

З цим пов’язане обґрунтування Іларіоном співзвучного з тогочас-ним пануючим на Русі умонастроєм уявлення про те, що спасіння як кінцева мета людського життя, історії людства здійснюється вже в самому акті хрещення, яке тлумачиться як “усиновлення” Богом лю-дини. “Хрещення синів своїх допускає до життя вічного” (9), — роз’яснює Іларіон. Вірність цій ідеї, яку Іларіон неодноразово демон-струє в своєму “Слові”, дозволила М. К. Нікольському вбачати в по-зиції Іларіона “риси близькі до адаптіонізму, тобто божественного усиновлення людини через хрещення” [7].

І зрештою, з цим же логічно пов’язаною є притаманна “Слову” відсутність виразної зацікавленості майбутнім. Це — зрозуміло. Адже сучасне не викликало у Іларіона стурбованості, він не прагне звільни-тись від нього, а тому помисли його не спрямовані у майбутнє. Звідси впливає й властива Іларіонові яскраво виявлена в його “Молитві” інтерпретація християнського вчення про майбутнє вос-кресіння, спасіння, воздаяння й Страшний Суд, що здійснюється в контексті розвинутої в патристиці (Климент Олександрійський, Оріген, Григорій Ниський) ідеї всезагального апокатастасису — спо-дівання на есхатологічне милосердя Боже, що спонукає до абсолют-

ного знищення зла й мороку і повного торжества добра, світла і спасіння.

Відсторонена ортодоксією на далеку периферію християнського віровчення, ця ідея, — як довела О. Сирцова, — відтворюється Іларіоном цілком відповідно до загальної оптимістичної тональності притаманної поглядів київського інтелектуала на людську історію [8].

Такий умонастрій контрастує порівняно з пануючим баченням історії в тогочасній західноєвропейській культурі. Діячам цієї культури чужий обґрунтований Іларіоном погляд на сучасне як здійснену мету людського буття.

Вони — в опозиції до сучасного, вони прагнуть звільнитись від нього й не мислять собі сьогодення земної історії інакше ніж крізь призму напруженого чекання майбутнього, де кожний одержить за все заподіяне ним тут, нині. Показова щодо цього позиція, яку обґрунтовує значний німецький історіограф XII ст. Оттон Фрейзингенський. Вся минула і сучасна історія земного буття зображується в його “Хроніці чи історії про два царства” у вигляді “сумної картини людських бідувань” [9]. До того ж сподівання на звільнення праведних від такого життя вважається можливим лише в далекому майбутньому, по завершенні історії людства. Саме тому, сім книг, які містять оповідь про події минулої та сучасної історії, завершує восьма книга, де “йдеться про Антихриста, про воскресіння мертвих і про кінець двох царств”. Без цього історія людства для Оттона втрачає сенс, видається незавершеною.

Такий погляд чужий Іларіону, який всім змістом свого твору прагне утвердити пафос сучасного як ідеалу, що вже звершений. Загалом, притаманний Іларіону оптимізм щодо сучасної дійсності виявився нетривалим в давньоруській культурі. Мірою зростання суперечностей суспільного життя в ній усе більше визріває негативне ставлення до дня сучасного, який протиставляється очікуваному майбутньому. Тим не менш бачення історії, що його обґрунтовує Іларіон не втратило свого значення. Специфічне ставлення до сучасного, що його стверджував Іларіон, виявляється пов'язаним зі ствердженням патріотичного міфу про Вітчизну — однієї з провідних тем “Слова про закон і благодать”, що одержала свій розвиток в подальшій вітчизняній традиції.

Твір Іларіона — по суті перша пам'ятка давньокиївської культури (яка дійшла до наших днів), що стверджує ідею єдності й величч “землі Руської”, “що знана і чувана є в усіх чотирьох кінцях землі” (17). Ніби оглядаючи з височини єдиним зором всю “землю Руську”, Іларіон прагне вписати її в загальний контекст всесвітньо-історичного поступу. Власне, в ім'я цього і стверджується одна з провідних тем, якою здійснюється інтерпретація руху земної історії від “Закону”

до “Благодаті”. “Заздрощі”, що притаманні “Закону” як неістинному принципіві, що ґрунтується на ствердженні ідеї обраності одного народу, протиставляється “щедрість”, властива “Благодаті”, яка рівно осяває всі народи, всі землі. Більш того, серед цих “рівних”, до яких залучено і “народ Руський” йому відводиться Іларіоном особлива роль. Кожний народ — згідно з концепцією “Слова” — в своїй історії ніби відтворює сходинки, якими здійснюється всесвітній поступ, що символічно втілено в Старому Завіті. Але велич долі “народу руського” вбачається в тім, що будучи “новим” народом, він не просто здійснює “вітху” історію. В долі його збувається те, що символічно передбачалося вітхозавітною історією. Тут історія ця, нарешті, одержує своє остаточне звершення. Цей мотив має для автора “Слова” особливе значення. Адже він розробляється на ґрунті актуальних потреб сучасного Іларіонові суспільного життя, він живиться усвідомленням завдань боротьби проти візантійського гегемонізму. Характерно, що в ім’я вірності цій ідеї подекуди навіть припускається відхід від вимог дотримання “конфесійної чистоти”. Для ствердження важливої для нього ідеї використовується весь арсенал засобів, в тому числі й тих, що прямо запозичуються зі сфери народної самосвідомості, яка тяжіла до далеко ще не зжитого остаточного міфологічного світогляду.

Показовою щодо цього є аргументація величі оспівуваних Іларіоном великих князів Київських Володимира і Ярослава, яка ґрунтується посиленням на велич роду їхнього, репрезентованого славними предками-язичниками дідом Володимира “старим Ігорем” та батьком його “славним Святославом”, “які в роки володарювання свого мужністю і хоробрістю уславилися в країнах багатьох. І понині перемоги і могутність їх споминаються і прославляються” (17).

В певному розумінні таке ставлення до предків, до попередньої історії взагалі відповідає принципіві цілісного бачення світу, притаманного середньовічному способу мислення. Ця епоха не виробила ще чіткого відчуття культурної дистанції між собою і давниною, що передувала їй. Але сказане зовсім не означає, що включення без будь-яких пояснень як своєї власної язичницької спадщини однозначно впливає з вимог християнського канону. Справа в тому, що сам цей канон не вичерпує змісту нашої давньої культури. Він суттєвою мірою визначає головне спрямування її, але змістовне наповнення цієї культури утворюється напруженим діалогом між християнським і народним, що тяжіє до міфологічного, світосприйняттям.

Для Іларіона хвала попередникам Володимира і Ярослава необхідною є через те, що таким чином стверджується велич їх як гідних представників славного роду. Без з’ясування “начала”, походження не можна збагнути сутність особи — такий принцип, що тяжіє

до міфологічного способу мислення, лишається актуальним для культури Київської Русі. Джерела цього принципу — в способі мислення давньої доби, згідно з яким сутність явища зводиться до генези його: описати світ — значило розповісти історію його творення, охарактеризувати людину — значило розказати її родовід.

Що така логіка принаймні не однозначно визначалась християнським світорозумінням, а в певному сенсі й суперечила йому, можна висновувати, бодай, згадавши позицію Василя Великого, який стверджував, що характеризуючи видатних історичних діячів, не слід “дошукуватись земних їхніх вітчизн, коли про справжній їх град можна домислитися”. Таким є “град мучеників”, “град Божий” [10].

Спрямований саме до “земних справ” і до “земної вітчизни” Іларіон прагне тут, на землі відшукати рушії земної історії. Історія мислиться ним як процес, що здійснюється відповідно до Божого передвизначення, але реалізується в результаті земних зусиль. Тому природно завершує “Слово” тема, що змальовує образ ідеального діяча історії, якій присвячено останню частину твору, що містить хвалу Володимирові та Ярославу. По суті зміст цього ідеалу відображав уявлення кола інтелектуалів, які вбачали своє покликання в обґрунтуванні великокнязівської політики. До їх числа належав і Іларіон.

Невипадково через це серед доброчесностей, якими відзначається носій цього ідеалу, чільне місце відводиться розуму. Рух історії відтворюється в “Слові про закон і благодать” у вигляді картини переможної боротьби світла розуму над темрявою невігластва. Навіть саме введення християнства на Русі тлумачиться Іларіоном значною мірою як акт інтелектуальний, в результаті якого народ було приведено “у розуміння істини” (15), в ньому засяяло “світло розуму” (16). При чому обретіння істинного розуму мислиться передусім пов’язаним з просвітницькою діяльністю спрямованою до оволодіння писемним словом. Якщо мова “нерозумних” язичників була недосконалою, вони “бурмотали язиками, благаючи ідолів, а не Бога”, то завдяки хрещенню ми одержали змогу “ясно славити Христа, Бога нашого, по пророкуванню: “Тоді стрибне, наче олень, кульгавий і зрозумілою буде мова недорікуватих”” /Іс.35,5,6/(16).

Велич князя Володимира, що ввів християнство на Русі, на думку Іларіона, передусім полягає в тім, що розум його “вищий розуму земних мудреців” (19). Володимир, роз’яснює “Слово” велич Бога “тільки від благого розуміння і від розуму гострого утямив” (19).

Але ідеальний історичний діяч, на думку Іларіона, не лише обладаний гострим розумом. Важливо, щоб він був здатний також передати знання істини, що відкрилась йому, тим, хто не відає її. Він має бути просвітником, вчителем істини. Володимир-великий, вважав

Іларіон, що, почувши голос Бога, “не на поговір полишив сказане, а ділом справдив” (20), він “наш учитель і наставник” (17). Продовження Ярославом справи, започаткованої Володимиром, вбачається в тому, що ним створено було в Києві “дім божий великий Святий Його Премудрості” (21) — храм Софії, що мислиться як образ обжитого й впорядкованого світу, в якому панує розумне начало.

Зрештою, ознакою дійсного історичного діяча є не лише високо розвинений інтелект, що дозволяє досягнути істини, не лише здатність передати іншим знання досягнутої істини, а й готовність власним життям неухильно слідувати цій істині. Ідеальний історичний діяч виступає втіленням єдності слова й діла, він не лише навчає добродійному життю, а й сам живе відповідно до вимог істини, що відкрилась йому. Ось чому гідність Володимира, якого оспівує Іларіон, полягає не лише в гостроті розуму, в здатності бути “учителем і наставником”, а й у властивому йому милосерді. Володимирові “щедроти і милостині і нині людьми поминаються” (20), — підкреслює Іларіон. Не менше важать і такі якості князя, як звитяга, міць і сила, мужність, що він її виявляє, захищаючи від ворогів землю. Зрештою, до цих добродійностей відноситься піклування про церкву та її служителів, благовір'я.

Образ історії та історичного діяча обґрунтований в “Слові про закон і благодать” Іларіоном суттєвою мірою позначився на історіософському баченні, яке обґрунтовують представники української філософської думки в наступному.

Література

1. Див. Приселков М.Д. Очерки церковно-политической истории Киевской Руси — Записки историко-филологического ф-та императорского Санкт-Петербургского университета — 1913, ч. 116. — С. 98—99; Der Metropolitan Parion Lobrede auf Vladimir den Heiligen und Glaubense — bekenntnis nuchd er Erstaussgabe von 1844 neu herausgegeben elingeleitet und erlautert von Ludolf Muller — Wiesbaden, 1962; Розов Н.Н. Синодальный список сочинений Илариона — русского писателя XI века — ж. “Slavia — Roch. 32, sez. 2 — Praha, 1963 — S.147; Грушевський М. Історія української літератури — т.ІІ — К., 1993. — С. 63.

2. Грушевський М. Історія української літератури — т.ІІ. — С. 62.

3. Іларіон Київський. Слово про закон і благодать — “Історія філософії України. Хрестоматія” — К., 1993. — С.8 (далі, цитуючи “Слово”, ми будемо посилатись на це видання, зазначаючи в тексті в дужках сторінку).

4. Жданов И. Н. Сочинения — С.-Петербург, 1904 — Т.І. — С. 47.

5. Див. Культура Византии IV—п.п. VII вв. — М., 1984. — С. 65.

6. *Августин*. О граде божием — Творения Блаженного Августина, Епископа Иппонийского — К., 1906 — Т.3. — С.1 (далі, цитуючи текст, будемо посилатися на це видання, зазначаючи в дужках номер тому і сторінки).

7. *Никольский Н. К.* О древнерусском христианстве — ж. “Русская мысль” — 1913 — кн. 6, с.14; Мильков В. В. Осмысление истории в Древней Руси — М., 1997 — С. 109—110.

8. *Див. Сырцова Е. Н.* Идеи апокатастасиса в эсхатологии Григория Нисского — в зб. “Отечественная философская мысль XI—XVII вв. и греческая культура” — К., 1991. — С. 146—158.

9. Памятники средневековой латинской литературы X—XII веков — М., 1972 — С.406.

10. *Василий Великий*. Творения — М., 1872 — Т.2. — С. 230.

Образ святости як етичний ідеал давньокиївської культури

Досліджуючи джерела духовності нашого народу, ми звертаємось до давньоруської культури, в якій закладались основи світосприйняття, що суттєво визначало специфіку української культури впродовж тисячолітньої її історії. Серед чинників, які позначились на характері культури нашого народу, одне з провідних місць посідає сформоване в Київській Русі уявлення про етичний ідеал. Чи не головну роль щодо цього відіграє той образ святості, який розробляється в агіографічній літературі, що твориться у Київській Русі й впродовж багатьох століть користувалась широкою популярністю в українському суспільстві.

Зважаючи на сказане, спробуємо відтворити ті головні риси, що визначали передусім зміст морального ідеалу, до якого прагнула давньоукраїнська культура, звертаючись при цьому до образів найшановніших святих Київської Русі.

Якщо виходити з хронологічної послідовності життя загальноцерковно вшановуваних святих Київської Русі, то ряд їх вимальовується таким: відкриває його рівноапостольна княгиня Ольга, другим за нею був онук її, рівноапостольний князь Володимир, після нього вшановувались святі страсотерпці, князі Борис та Гліб — сини князя Володимира. Замикає цей ряд когорта преподобних святих ченців Києво-Печерської лаври, на чолі з засновниками монастиря святими Антонієм та Феодосієм.

Князів Ольгу і Володимира в пантеоні давньоруських святих, передусім вирізняє здійснювана ними апостольська місія. Ольга, підкреслювалось, в “Кройніці” Феодосія Софоновича (XVII ст.) “первая

руську землю святым крещенням просветила” [1]. Саме як хреститель Русі, що історичним актом завершив тривалий процес проникнення християнства на Русь, починаючи з “Слова про закон та благодать” Іларіона та “Пам’яті і похвали Володимира” Іакова Мніха шанується онук Ольжин Володимир.

На цій підставі в традиції давньоруської писемності образи Ольги і Володимира зближуються з візантійськими святыми Костянтином і Оленою. Це й було ґрунтом для перенесення на цих князів Київської Русі найменування “рівноапостольні”, що в Візантійській традиції ствердилось як загальний царський титул. Але при всій близькості давньоруських рівноапостольних князів візантійським святим їх принципово вирізняє неоднозначність суто людського образу, яким вимальовується Ольга і Володимир у вітчизняній писемній традиції. Надзвичайну жорстокість, виявлену Ольгою під час помсти деревлянам, важко несуперечливо вписати в канонізований візантійською традицією образ святої. Ще більш суперечливою вимальовується неординарна натура Володимира, в якому дивним чином уживались нестримна буйність і холодна розсудливість, лицарська добродетель і жорстокість тирана, який пройшов складний шлях, позначений вчинками настільки неоднозначними, що їх можна, мабуть, розташувати по всій шкалі моральних добродетелей і гріхів, від найвищих, що визначають святість, до найганебніших. Особливо вирізняється в цьому розумінні ранній період життя Володимира. Незаконнонароджений “робичич”, братовбивця, прелюбодій і затятий язичник — а таким саме змальовано Володимира того часу, образ його виступає швидше антитезою рис, що традиційно пов’язувались з ідеалом святості.

Агіографічна традиція, звертаючись до цих рис життя Ольги та Володимира, неодмінно акцентувала увагу на тому, що ці риси були притаманні їм тоді, коли вони перебували “в темноті болвохвалства”, як зауважувалось в “Житті Володимира” XVII ст. Тим самим досягався надзвичайно виразний ефект зображення переродження людини завдяки хрещенню її. Як відзначає дослідник історії давньоруської святості ієромонах Іоанн (Кологривов), однією з особливостей вітчизняного розуміння святості було творення образу святого як грішника, що покався, й через це був таємничо обраний благодаттю [2]. Таким чином актуалізується притаманний біблійній релігійній свідомості погляд на людину як істоту, що зростає, сутність, яка не здійснилась, а здійснюється. Це мало значення не лише для вчорашнього язичника, а й визначало лінію життєвої поведінки новообернутого християнина. Хоча хрещення як духовне народження саме по собі звільняє людину від влади первородного гріха, але в природному існуванні в людині зберігається його сила у вигляді схильності до гріха. Тим-то від людини вимагалось ненастанне зусилля волі для по-

долання в собі згубної гріховної схильності на шляху до обоження. Святий в цьому розумінні втілював своїми моральними добродіями не лише мету, до якої має прагнути людина. Він демонструє й шлях, що слід при цьому пройти. Максимально широка амплітуда від абсолютного зла до вищого добра, що визначає життєвий шлях, пройдений Володимиром, а частково й Ольгою, покликаний був наче продемонструвати велич волі людини, що спромоглась піднятися до височини святості від самого дна, де перебувала під владою гріховних похотей. З цієї точки зору, все подальше праведне життя Ольги й Володимира вимальовується як зразок християнського покаяння. Адже покаяння є не самобичування й поливання себе брудом, а переміна свідомості, звільнення її від неправедності й гріховності. Але попри всю контрастність двох періодів життя Ольги й особливо Володимира агіограф не обмежується протиставленням їх один одному. Покаяння як постійне тло життя святого, згідно з уявленням того часу, спрямовується до вивільнення серця від чужих на шарувань і сприяння зростанню певного нередукованого моменту святості, що закладений в кожній людині. Такими константними точками є ті моральні якості, що визначають весь життєвий шлях святого й у сукупності своїй утворюють ідеал моральних чеснот, що їх втілює збірний образ святих Київської Русі.

Характерно, що перші риси, які вписує в цей образ вітчизняна агіографія, генетично тяжіють до тих чеснот, що вважались звичними в прадавній народній східнослов'янській культурі. Ними є передусім мудрість і милосердя, які й зображуються у вигляді “констант святості”, щодо Ольги й Володимира.

Не самозречення, а звичні добродієвості, якими здавна поважались “хитрість розуму”, гостинність і благодійність, відзначають перший етап творення вітчизняного образу святості.

Якщо спробувати класифікувати численні оповіді про Ольгу, що розкидані в різноманітних пам'ятках писемної культури, можна досить чітко вирізнити три епізоди життя давньоруської княгині, навколо опису яких й зосереджуються всі оповідачі, що звертаються до пам'яті святої. Перший охоплює часи дівочтва Ольги й пов'язаний з розповіддю про її знайомство й одруження з князем Ігорем. Другий — оповідає про помсту вчинену Ольгою над деревлянами після загибелі її чоловіка. І зрештою, третій присвячується подорожі Ольги до Константинополя й хрещенню її. Суттєво, що всі епізоди ніби на низуються на єдиний смисловий стрижень, який утворюють видатні якості, що й визначають святість як ідеал чеснот.

В першому епізоді оповідається як дівчина своєю мудрою відповіддю захистила власну гідність від зазіхань юного князя, що вражений красою її “узавися серцем и разгоріся к ней похотію и начать

глаголати слова любодійная, к скверному змішенію прельщая” [3]. Відповідь розумної дівчини справила таке враження на Ігоря, що він не лише відмовився від гріховних намірів, а й навіки був скорений “благоразумієм” її.

Оповідь про помсту деревлянам так само привертає увагу агіографів передусім як промовисте свідчення сили розуму, мудрості, “смысленості” княгині. По суті, в сказанні про помсти Ольга виступає у ролі мудреця, який веде діалог зі своїми партнерами. Вона задалегідь сповіщає про небезпеку, що чекає на них, даючи тим самим змогу шукати шляхи до порятунку. Але ця вість подається не прямо, а у вигляді загадки, яку дано збагнути розумному. Нерозумний же лишається глухим і тому сам прирікає себе на загибель.

В першій помсті Ольга пропонує послам деревлянського князя Мала, щоб їх до княжого палацу несли на лодії. Немудрі деревляни вважають це за просту витівку княгині. Але в дійсності в цьому й полягало символічне попередження про смертельну небезпеку, що насувалась. Адже лодія — це один з атрибутів слов'янського поховального обряду. В язичеські часи досить поширеним на Русі був звичай ховати знатних людей у лодіях, спалюючи їх на вогні.

До прадавніх звичаїв належить і вимога Ольги під час другої помсти витопити баню для сватів. Це ще одна з прикмет давнього поховального обряду, яку не зуміли розгадати деревлянські послы.

Третя помста теж не обійшлась без загадки-попередження, на яке не звернули уваги деревляни. Пригощаючись медом на тризні, деревляни не звернули увагу на те, що дружинники Ольги, зважаючи на заборону княгині, не пили меду. Вони забули про давній звичай, згідно з яким на поминальному бенкеті не лише пили, а й влаштовували змагання й військові ігрища. Цей звичай битися, поминаючи мертвих, і використала Ольга для помсти, подбавши при цьому, щоб коли настане час боротьби, сп'янілі супротивники нездатні були чинити опір.

Що ж до останнього епізоду помсти, який завершився спаленням Іскоростеню, то сама по собі вимога сплатити данину горобцями й голубами, мусила насторожити мудрого, оскільки в тогочасній культурі багатьох народів поширені були оповіді про такий спосіб розправи над обложеним містом.

Але апофеозом мудрості Ольги є третій епізод, що пов'язаний з подорожжю її до Константинополя. Звичайно передусім як акт дійсної мудрості сприймається рішення Ольги прийняти хрещення. Але впадає в око, що агіографічна література, ігноруючи багато дійсних і важливих з політичного огляду подій, які пов'язані з візитом Ольги до Візантії, неодмінно переповідає анекдотичну історію про сватання імператора до руської княгині, і як вона, спочатку умовивши

імператора бути її хрещеним батьком, “переключала” його. Підсумовуючи традицію зображення Ольги у вітчизняній літописній та агіографічній традиції, М. Грушевський відзначав: “З-поза церковної закраски, яка налягала на образ Ольги, в літописі завдяки сполученню церковної традиції з легендарною народною, виступає виразно стать хитрої княгині змальована сею останньою — такою виступає Ольга в своїх переговорах і з всесвітніми хитрунами й крутіями царгородськими греками, і так її прославляє потім київська суспільна опінія в Володимировій легенді: “Ольга яже бе мудрейши всехъ чоловіекъ” [4].

Власне, ця якість підкреслюється у зв’язку з характеристикою святості Володимира. Адже найзначніша його акція — хрещення Русі є, згідно з Іларіоном, передусім, розумною справою, необхідність здійснення якої Володимир усвідомив, як підкреслюється в “Слові про закон та благодать”, “тільки від благого розуміння і від розуму гострого” [5].

Але особливістю збірного образу святих Київської Русі було, зокрема, те, що кожен з них не лише відтворював вже зафіксовану якість ідеалу святості, а й додавав ще свою, особливу рису, яка, зрештою, визначає неповторність місця, що його посідає він в давньоруському пантеоні святих. Щодо Володимира — це милосердя. Усвідомлення християнства як релігії любові та милосердя й втілення духу його в повсякденному бутті — ось та риса, що передусім визначає святість князя. Не випадково саме цій чесноті приділяє особливу увагу Іларіон, вихваляючи Володимира: “хто оповість про численні милостині й щедроти, які день і ніч чинив ти убогим і сиротам, болящим і боржникам, удовицям і всім нужденним, що потребують милості” [6].

Військові подвиги й мирні труди, властива Володимирові особлива турбота про слабих і убогих, піклування про всіх, хто оточував його, — ці риси, зрештою, сприймаються як вираз одного і того самого подвигу жертвовного служіння любові: за свій град, за землю Руську, за православних християн.

З цим, між іншим, пов’язане специфічне для давньоруського пантеону святості вагоме місце, що посідають в ньому “благовірні” князі. До XV століття цей чин святих, за підрахунками Г. Федотова, включав біля 50 княгинь та князів. При чому вшанування їх аж ніяк не пов’язувалось з політичними заслугами. Адже попри всю значимість політичної діяльності, скажімо, Ярослава Мудрого чи Володимира Мономаха, ми не знайдемо їх в ряду киево-руських святих. Але разом з тим церква не обмежується й вшануванням лише особистої праведності князів. Їхній громадський (а не лише особистий) подвиг розглядається як соціальний вираз любові, національного

служіння народові. Г. Федотов пише про “репрезентативний” момент у вшануванні святих князів на Русі, згідно з яким “коло їхнього життєвого подвигу призначало їх до загальнонародної слави... Канонізація — не для неба, а для землі. І на землі давня Русь бачила в святих князях, передусім, спільних предків, спільних заступників, обраних представників мирянської слави” [7].

Через образ святого князя на Русі від давнини знаходить своє втілення християнська національна ідея, що посідає значне місце в києво-руській культурі.

Новий крок вперед на шляху розробки образу святості теж пов'язаний з культом святих князів — Бориса і Гліба. Саме їм відведено особливе місце в колі давньоруських святих. Вони були першими, кого канонізувала Київська Русь, і вшанування їх швидко поширюється далеко за межі країни. Подвиг святості, вчинений Борисом і Глібом, знаменує чи не найзначніший внесок Русі у збірний образ християнської святості.

Характерним є те, що на відміну від образів Ольги і Володимира, життя яких становило зразок святості, в святих Борисі і Глібі, привертає увагу не так життя їх, як смерть.

Смерть — це кульмінація життя й ставлення до смерті релігійної людини суттєво відрізняється від світського розуміння її як небуття, як розверстої вічності, що означає собою кінець життя. В межах християнського світорозуміння смерть не протилежна життю, а є вершиною земного буття людини, що позначає перехід її до життя іншого. Смерть — це не небуття, а спосіб, певною мірою, “чин” переходу до життя вічного, це останній, можливо, найважливіший акт життя земного і тому особливої ваги набуває сам спосіб смерті, семіотика смерті, яка повинна стати підсумком земного життя, зрозумілим не лише Творцеві, а й людям земним, до яких власне й адресується подвиг святості. Це “показна” смерть, смерть “на людях”.

В чому ж полягає, з огляду на сказане, сенс святості Бориса і Гліба?

Вони обидва загинули мученицькою смертю. Це — передусім. Але такої констатації явно не досить, щоб збагнути святість подвигу здійсненого Борисом і Глібом.

Зрештою, героїв, святість яких була пов'язана з мученицькою загибеллю, знала й грецька церква. Але грецькі святі мученики гинули за віру. Борис і Гліб не вписуються в цей тип святих. Адже їхня загибель пов'язана з боротьбою не за віру, а за владу.

З іншого боку, давньоруська історія знала не мало прикладів загибелі під час міжусобиць між князями-братами. З вини батька Бориса й Гліба святого Володимира гине брат його Ярополк, який, у свою чергу, був винуватцем загибелі брата Олега. В тому ж таки 1015 р. ко-

ли від руки Святополка загинули Борис та Гліб, Святополком же було вбито ще одного брата Святослава. Але про канонізацію жодної з цих жертв міжусобиць навіть думки не виникало. Отже, не сам по собі трагічний наслідок міжусобиці в даному разі привертає увагу.

Давньоруська свідомість акцентує увагу на певному парадоксальному й незвичному аспекті трагічної загибелі братів, що й утворювало підвалини саме давньоукраїнського образу святості, того розуміння святості, через яке чи не найяскравіше знаходить свій вияв самотійність і творчі можливості шойно наверненого в християнство народу Київської Русі.

В історії загибелі Бориса й Гліба вражає не сам факт братовбивства. Незвичайним і дивним було те, що обидва брати наче самі обирають собі смерть. В акті вільного вибору вони вважають за краще віддати життя під ніж ворога. Вони свідомо прагнуть “страсть вєсприяти” [8]. І разом з тим ми не знайдемо в їхній поведінці тієї зневаги до світу земного, що притаманна була, скажімо, зразковій поведінці ченця-аскета.

Вони щиро люблять життя, вони йдуть назустріч своєї загибелі: “плакашеся ськрушеньмь сьрдцьмь”, але й разом з тим з “душею радостною” [9]. Саме в цій подвійності двох протилежних переживань й полягає особливість позиції Бориса й Гліба.

При всій любові до життя, смерть для них не зло невідворотне, а результат вільного й свідомого вибору. Попри високу цінність життя земного є цінності ще вищі, вірність яким Борис та Гліб зберігають в своїй душі навіть перед загрозою смерті. Смерть — страшна й небажана, бо виключає можливість жити й радіти земному буттю, разом з тим перетворюється на єдино можливий засіб принесення себе в жертву Богові. Суттєво, що жертвений акт, — а література Борисо-Глібівського циклу послідовно підкреслює подібність їхньої загибелі традиційному акту жертвоприношення (Борис гине “яко овна на снєдь”, віддана Богові, Гліба вбивають “яко ягня непорочьно и безлюбиво”) — здійснюється з волі самої жертви [10]. Духовний улаштувач жертви, її конструктор і, тим самим, жрець єднає себе з жертвою в нероздільне ціле. При цьому здійснюється таке поєднання в результаті акту свободної волі, вільного вибору.

Тут шлях мучеництва обирається заради свідомого прагнення побудувати власне життя й смерть згідно з образом земного подвигу Христа. Вільна мука як наслідування Христу — ось той подвиг, що здійснюють святі страсотерпці.

Давньоукраїнська ментальність тут закладала ґрунт специфічного життерозуміння, згідно з яким ідеалом вважалось не просто життя спрямоване до розкриття вищої істини про сенс людського буття, а подвиг втілення у практиці власної життєдіяльності пізної істини.

При всій повазі до Слова пріоритет завжди віддавався Дії, спрямованій на втілення істини, проголошеної Словом. Тим-то поряд з подвигом мучеників в ім'я віри в Христа, вищим уважався героїчний шлях тих, хто власне життя до кінця будує за зразком земного шляху Христа. Дух вільного страждання в ім'я любові до людей, в ім'я їхнього спасіння, — в цьому вбачався сенс земного подвигу Христа, й вищим зразком відповідної любові людини до Бога виступає свідомий вибір мучеництва в наслідування Христа.

Подвиг стратотерпства складає вищий урок, який Добро дає Злу, Насильству й Неволі. Яким би могутнім не здавалось насильство, якими б слабкими не вбачались порівняно з ним сили добра, все ж таки остаточну перемогу одержують саме вони. Жертва виявляється перепорою на шляху до ескалації насильства. Якщо опір Злу з допомогою насильства множить кількість Зла в світі, то самопожертва спиняє зростання насильства, поширення якого складає загрозу основам життя.

Але самопожертва виявляється й шляхом для подолання неволі, для виходу з рабства необхідності й примусу до божественної свободи. Здавалось би ніщо так не суперечить свободі, як смерть. Але парадоксальність поведінки Бориса та Гліба саме в тому й полягає, що обираючи смерть, вони здобувають вищу свободу. Через смерть вони виборюють вільне, вічне життя. Залучаючись через вільний вибір смерті до царства свободи, вони реалізують дійсно духовний прорив до Бога, стверджуючи ідеал Хриstopодібності як критерій святості.

Отже, еволюція у творенні образу святості на Київській Русі позначається рухом від ідеалу апостолоподібності до Хриstopодібності. Логічним завершенням творення цього образу виступає життєвий приклад киево-печерських святих.

Подвижники Києво-Печерської лаври, їх подвиг, оспіваний передусім в “Києво-Печерському Патерику”, продовжують започатковану у Борисо-Глібівському циклі тему святості як мучеництва. Адже чернецтво взагалі виникає як певна версія мучеництва, що через добровільно обране аскетичне життя стверджує імператив християнської моральності.

В давній християнській традиції вирізняються, принаймні, дві тенденції в тлумаченні сутності чернечого подвигу. Одна, — репрезентована житієм єгипетських і сирійських ченців, — акцентує увагу на героїчній аскезі, відверто ворожому ставленні до оточення, сповідує усамітнення, покуту, медитацію та молитву як спосіб буття неординарної особистості.

Другу тенденцію уособлюють палестинські ченці. Вони — значно скромніші й втілюють своїм життям, передусім, розсудливість, почуття міри, духовну тактовність як найпершу добродієність подвижниць-

тва. При всій суворості їхній ідеал ближче до людини, в зв'язку з чим Г. Федотов говорить “про олюднення, гуманізацію аскетичного ідеалу в Палестині” [11].

Певною мірою в “Києво-Печерському Патерику” знаходять відображення обидві тенденції.

Першу, більш ригористичну, уособлює засновник Києво-Печерського монастиря святий Антоній і ряд затворників, чії подвиги описано в “Патерику”.

Але при всій пошані, якою користується в давньоруській культурі Антоній, за своєю популярністю він значно поступається другому засновнику Печерського монастиря, його керівнику і реформатору, наставникові ченців Феодосію. Не випадково й канонізація Антонія відбулась не раніше XIV ст., значно пізніше ніж Феодосія. Та й житіє його, найдавніше з тих, які збереглись до наших днів, датується 1635 роком — воно входить до складеного в Києві польською мовою “Патерикону” Сильвестра Косова. Це факт загальновідомий. Суттєво, що саме через житіє Феодосія та його наступників виявляються ті ознаки, що характеризують найвиразніші риси образу святості, яким він стверджувався в києво-руській культурі.

Від початку життєвий шлях Феодосія відзначено вже знайомим нам мотивом — прагненням прилучитись до земного життя Христа. Заради цього він намагається втекти з дому з прочанами, щоб поклонитися місцям, “ідеже Господь наш плотію походи” [12], в ім'я цієї ж мети він береться за випікання просвірок. Адже вони уособлюють тіло Христове, отже, і юний просвірник мислить себе обранцем, якого Господь сподобив “яко... ділателя быти плоті своєї” [13]. Не припиняє активної трудницької діяльності Феодосій і ставши на чолі монастиря. Він у пекарні замішує тісто, випікає хліб, носить з криниці воду, заготовляє дрова для потреб монастиря. Праця в даному разі розглядається як шлях до “убоження”, що надихається живим спогляданням приниження Христа, його страждаючого тіла. В цьому вбачається, як підкреслюється в “Житії Феодосія”, “смирение истинное, и кротость велика, о семъ бо подражаа Христа, истинного Бога” [14]. Ідеал хриstopодібності тут стверджується через мораль смиренномудрія. Смиренномудріє як антитеза гордині згідно з світорозумінням, що стверджувалось в Київській Русі, мало охоплювати весь зміст істинного духовного життя, взятого в усьому його обсязі від джерел через дії до результатів. Без смиренномудрія вважалась неможливою ані первинна досконалість — страх Божий, ані кінцева — любов до ближнього і Бога. Смиренномудріє розглядалось як передумова і разом з тим вияв стягання благодаті Святого Духу — кінцевої мети кожного християнина. Через ідеал смиренномудрісного життя утверджується своєрідна етична позиція, згідно з якою шлях,

що веде до спасіння душі, очищення її вбачається не через усамітнення, відособлення власного буття, не у відокремленні від світу. Навпаки, він пролягає через покладання центру свого внутрішнього буття зовні, у світ “благодатної” реальності спілкування з іншими людьми і загальнолюдськими духовними цінностями, що вважалося можливим досягти через любов до ближнього. А це надає моральному закону давньоруської свідомості принципово антигоїстичного характеру. Вищою метою вважається благо ближнього. Така моральна позиція передбачає співчуття, розвинене відчуття власної причетності до роду людського, відповідальності за все вчинене ним, прийняття на себе тягаря зла, скоєного людством і готовність відповідати перед Богом від ім'я людства. Саме таким є ідеальний герой “Києво-Печерського Патерика” — святий Феодосій.

Образ святості, відтворений у “Патерику”, певним чином підсумовує той ідеал моральності, що утверджувався впродовж віків у свідомості нашого народу. Мудрість, милосердя, подвиг стратотерпця, смиренномудріє — ось ті головні якості, що утворюють зміст розуміння святості в моральній свідомості Київської Русі. В сукупності своїй вони спрямовувались до вищої мети — здійснення життя, що надихається любов'ю до ближнього, а через нього до Бога.

Таке розуміння морального ідеалу великою мірою визначало зміст духовного розвитку українського народу впродовж усієї історії.

Література

1. Цит. за: Павленко Г. І. Становлення історичної белетристики в давній українській літературі. — К., 1984. — С. 217.
2. Иеромонах Иоанн (Кологривов). Очерки по истории русской святости — Брюссель, 1961. — С.65.
3. Житіє Ольги з “Книги житій святих” Димитрія Туптала — Павленко Г. І. Становлення історичної белетристики. — С. 274.
4. *Грушевський М.* Історія України-Русі — К., 1991. — Т.1. — С. 447.
5. *Иларион.* Слово о законе и благодати — Історія філософії України. Хрестоматія — К., 1993. — С. 19.
6. Там же. — С. 19—20.
7. *Федотов Г. П.* Святые древней Руси — Париж, 1989. — С. 93—94.
8. Житія святих мучеников Бориса и Глеба и службы им: приготовил к печати Д. И. Абрамович — Петроград, 1916. — С. 40.
9. Там же. — С. 33.
10. Там же. — С. 36, 43.
11. *Федотов Г. П.* Святые древней Руси. — С. 35.
12. Києво-Печерський Патерик. — К., 1991. — С. 35.
13. Там же. — С. 26.
14. Там же — С. 46.

Гідність розуму: “Моління Данила Заточника”

Звертаючись до писемних пам'яток давньоруської доби як джерела української духовності, філософського думання нашого народу, ми неодмінно зупиняємось поглядом своїм перед твором, що виник наприкінці цієї доби й понині розцінюється чи не найяскравішим виплодом своєї епохи. Йдеться про “Слово” або “Моління Данила Заточника” — одну із найзагадковіших і спірних пам'яток нашої давньої писемності.

За змістом своїм “Моління” являє звернення до князя, якого автор благає вивести з того жалюгідного стану, в який він, людина освічена і розумна, несправедливо потрапив. Основна частина твору складається з ритмізованих строф, що, в свою чергу, насичені улюбленими в середньовіччі афористичними виразами, приповідками, сентенціями тощо.

З часу першої публікації “Моління”, здійсненої К. Ф. Калайдовичем у 1821 р., не вщухають дискусії серед дослідників. Жваві суперечки ведуться навколо питання про час написання твору, співвідношення двох його редакцій, відомих під назвами “Слово Данила Заточника” та “Моління Данила Заточника”, визначення того, кому безпосередньо адресовано було твір. Не менш загадковою лишається й особа автора. Ким він був? Хто такий Данило Заточник? Чи існував він взагалі? Один, два — скільки їх було? В. Щурат, наприклад, вважав, що це швидше збірний літературний образ [1]. Щодо згадки в Московському літописному зводі XVI ст. під 1387 роком про Данила Заточника, який був у заточенні на озері Лача, то, на думку багатьох вчених, фрагмент свідчить не про історичність автора “Моління”, а про популярність твору в давньоруській культурі, що спонукало літописця при згадці про озеро Лача пригадати й відомий фрагмент з “Моління Данила Заточника”. Нема повної ясності й щодо інтерпретації слова “заточник”. Адже так можна було назвати й людину, що була заслана, ув'язнена, “заточена”. Але цим же словом характеризували на Русі й того, хто змушений був до підневільної, кабальної праці.

На думку В. М. Істрина, автор — це тип блудного сина, що за якусь провину був вигнаний батьками з дому і, потрапивши в скрутне становище, звертається з проханням до князя визволити його з бідності, взяти до себе на службу [2]. Ким тільки не вважали автора “Моління” — дворянином, представником молодшої князівської дружини, рабом князя, боярським холопом, княжим “милошником”, ремісником-серебряником, сином рабині і навіть князем Іваном Рос-

тиславичем Верладником — двоюрідним братом Ярослава Осмомисла Галицького [3].

Самі по собі такі спроби конкретизувати уявлення про особу автора, відтворити на підставі аналізу пам'ятки біографічні риси творця “Моління Данила Заточника” засвідчують передовсім, що наявний матеріал, який є в розпорядженні історичної науки, не містить достатніх підстав для однозначних висновків. По-різному вирішується й питання про місце виникнення твору. Більшість дослідників вважають батьківщиною його Північно-Західну Русь — Ростово-Суздальське князівство чи Новгород. Водночас у творі багато рис, що поріднюють його з українською гілкою давньоруської культури. Ще на початку дослідження пам'ятки, понад сто років тому, відомий російський вчений С. П. Шевирьов відзначив, що твір написаний “в роді веселому й забавному”, писав: “У Слові Данила Заточника вперше подається, як у малому зародку, мало-російський гумор,— ця особлива властивість наших південних русинів, піднесена на вищий ступінь художності сучасним поетом (йдеться про М. Гоголя. — В. Г.) — це чарівне злиття плачливого сміху й усміненого суму, які знаходять примирення в світлорозумній думці, що виливається в найпростішу народну форму — руської приповідки чи соломонової притчі [4].

Знаний дослідник давньоукраїнської писемності Д. І. Абрамович звертав увагу на словниковий матеріал твору, що зберігає ознаки, притаманні українській мовній культурі: “бразна” (укр. “борозна”), “соли зобати” (“дзьобати”), “крапли” (“краплі”), “лепше” (“ліпше”), “погинути”, “утинають” тощо [5].

Аналіз спрямованості твору, зокрема ідеї сильної княжої влади, дає підставу розцінювати твір як співзвучний тенденції не лише Північно-Східної, а й Галицько-Волинської Русі XIII ст. Адже саме в Галицькому літописі князь Роман іменується “самодержцем всея Руси”, силою своєю він порівнюється з левом, ненавистю до ворогів — з риссю, швидкістю пересування — з орлом (так само, в “Молінні Данила Заточника” князь оголошується орлом над птахами, осетром над рибами, левом над звірями). Саме цей факт давав підставу М. Грушевському в “Історії української літератури”, відзначивши “неясність і сумнівність” твору щодо місця та обставин виникнення, зарахувати “Моління” до “однієї лінії з Галицьким літописом” [6]. Цілком ймовірним є припущення, що найвірогідніше “Моління” є витвором вихідця з Галицько-Волинського князівства, яких було багато в Суздальській землі, зокрема при дворі князя Ярослава Всеволодовича [7].

Зовні “Моління”, здавалося б, тяжіє до традиційного для середньовічної культури знеособленого способу виразу. Воно буквально

перенасичене афоризмами, авторитетними цитатами, приповідками, що виражають вічні й загальні істини житейської мудрості. Але тут ці абстрактні ідеї пересипані перипетіями долі однієї людини, того самого Данила. І це надає пам'ятці характеру не збірки афоризмів, а схвильованої оповіді. Важко сказати, що це — чи свідомо обраний літературний засіб або ж дійсна розповідь якогось Данила про свою гірку долю з використанням при цьому запозичених чи вигаданих ним крилатих виразів. У кожному разі перед нами глибоко оригінальний твір, що прориває традиційний горизонт середньовічної писемності і демонструє високий рівень розвитку самосвідомості особи, сповненої почуття власної гідності.

Вільне вживання численних цитат, запозичених з найрізноманітніших джерел, засвідчує неабияку освіченість автора. Це представник витонченого літературного середовища, й адресується він до обізнаної аудиторії. Для нього етикетною стала запозичена ще з античної культурної традиції формула: “Азь... бых аки пчела, падая по разным цветом, совокупляя медвенни соть; тако и азь, по многим книгам исьбирая сладость словесную и разум, и съвокупих аки в мех воды морския” [8].

Адресуючись “миру”, “братії”, автор представляє своє творіння як усний витвір. Знаряддям звернення для нього є “языкъ” і “уста” — “Бысть языкъ мой трость книжника скорописца, и приветливы уста мои, как быстрота речная”. Але поряд із тим він представляє свій твір і як письмову пам'ятку — “сега ради покущахся написати”, “се же бе написах”. “Моління” належить до тих глибоко талановитих витворів культури Київської Русі, що проривали тонкий шар книжкової, запозиченої культури, це й надає йому напівлітературного-напівфольклорного характеру. Недаремно Є. Голубинський характеризував “Моління” як витвір письменника “з вивороченою головою сумного генія-блазня” [9]. Попри всю парадоксальність такої характеристики, вона здається чи не найвлучнішою принаймні з огляду на визначення місця “Моління” у філософській культурі Київської Русі. Мабуть, уперше у вітчизняній традиції тут перед нами розкривається так повно світ сміхової культури, що відіграє вагомую роль у філософському світоспогляданні середньовіччя.

Глибинною підставою тут виступає амбівалентний характер середньовічної свідомості в цілому. Загальні уявлення про весь світ ґрунтувались навколо протиставлення двох світів — світу земного, реального буття людей і світу потойбічного, ідеального, Божого. Таке принципове заперечення єдності світу породжує напругу, що спрямовує думку до пошуку тих зон, які, з одного боку, відзначали б кордон цих двох світів, а з іншого — забезпечували зв'язок між ними

Це зумовлює внутрішню діалогічність середньовічного світосприймання, здатність дивитись на себе, на свій світ відстороненим поглядом, прагнення за кожним явищем фізичного світу передчувати відображення якогось іншого значущого ряду подій, що породжував саму цю чуттєву дійсність як свій наслідок. Світ земний, реальний сприймався як арена боротьби добра і зла, і відповідно до цього будується подвійна картина світу потойбічного.

З одного боку, земному буттю протистоїть світ божественний — джерело добра і благодаті, своєрідною опосередковуючою ланкою, що забезпечувала зв'язок із цим світом, виступає зона святості. Вона, так би мовити, окреслювала “верхній” кордон земного буття. Але водночас виникає потреба визначити й нижні кордони, за якими виступає зло, гріховне начало земного буття. Це світ диявола, сатани, якому приписуються риси “святості навиворіт”; це світ кошунний, “виворочений”, “лівий світ”. Його-то й буде сміхова культура, що співвідноситься з культурою офіційною. Тут “низ” панує над “верхом”, тут всі знаки культури перетворились на свою протилежність. Шинок заступає церкву, в'язниця — монастир, пияцтво — аскетичні подвиги. Цей “антисвіт”, власне, протистоїть не реальній дійсності, в якій багато що являє собою пряме відображення його. Він протилежний другій сфері потойбічного буття — сфері божественного. Тому він богохульний. Це світ зла, він завжди поганий. Він втілює протистояння сатанинства святості.

Святість у принципі виключає сміх. Протилежний полюс, самою своєю суттю кошунний, не може бути серйозним. Це світ, де панує навіть не посмішка, а регіт. На відміну від карнавалу доби Ренесансу, де смішне вже не є страшним, де сміх заражає, втягує в орбіту свого впливу глядача, сміхова культура середньовіччя — смішна й страшна одночасно. Це сміх, що не руйнує середньовічні панівні уявлення, а існує всередині цього світу. Саме такий сміх вчувається в “Молінні”. Корчі змученого, загнаного бідністю своєю й безвихідним становищем Данила Заточника можуть видатись смішними хіба що князеві, з яким автор і розпочинає гру за законами сміхової культури. Але він таким не здається сторонньому спостерігачеві. Це сміх крізь сльози. Не без підстав у дослідницькій літературі автора “Моління” називали “мізантропом XII століття”, а сам твір — “ходінням по муках життя” [10].

“Моління” засвідчує стан зрілості світоспоглядання на Русі. Саме не як протест, а як необхідне доповнення в межах середньовічної духовності. “Перевертання” офіційної культури створювало необхідну соціально-психологічну рівновагу між суворою нормою і зняттям табу. Скоморох не боровся зі святим. Навпаки, разом вони

утворювали стійку пару. Іронія передбачає спокійне до себе ставлення з боку норми.

Між іншим, сміх, іронія, зокрема, відіграють суттєву роль в історії філософії. Адже не випадково першим серед античних іроників, з ім'ям якого від початку й назавжди пов'язане властиве цій добі розуміння суті і призначення іронії, є, скажімо, не Арістофан, у комедіях якого чимало зразків античної іронії, і не Лукіан, мистецька спадщина якого сповнена духу іронії, а філософ Сократ. Сократівська іронія як шлях до істини через суперечності видимого й сутнісного — одна з фундаментальних ознак філософського мислення взагалі. З цього погляду “Моління” посідає гідне місце в історії становлення вітчизняного філософського мислення.

Звичайно, давньоруська свідомість відводила грі цілком визначену й досить обмежену сферу. Світ серйозних, а тим більше релігійних цінностей був вилучений з неї. Данило Заточник чітко відзначає, що “Богу нелзе солгати, ни вышним играти” (“вышний” тут значить — той, хто стоїть над усім сутнім, Всевишній, Бог). Улюбленим і дозволеним місцем, де допускалась гра, був княжий бенкет.

Власне, тема бенкету описана у перших рядках. Автор має за мету продемонструвати “разумь ума своего”, ствердити “возвитие (гордість. — *В. Г.*) мудрости своеа”, “славу свою”. Але вчитайтесь у текст в цілому, вслухайтесь у тональність: “Вьструбимь, яко во златокованья трубы, в разумь ума своего и начнем бити в сребренья органи возвитие мудрости своеа. Вьстани слава моя, вьстани в псалтыри и в гуслех”. Чи не вчувається тут голос зазивали-скомороха, якого супроводжує традиційний для княжого бенкету оркестр (срібні органи, златоковані труби, гуслі)? Але разом з цим ті ж самі органи, гуслі, труби асоціювались зі звичними уявленнями про суєтні, “диявольські хитрощі”. Принагідно пригадується “Слово про преподобного Йоанна Печерника” в “Кієво-Печерському Патерику”, де оповідається, як біси, що “прельщали” праведника, грали “в сопели и в гусли и вь бубны”.

Відповідно витримано й мову та стиль. Автор “Моління” наче хизується грубістю своєю, навмисно заниженою, побутовою лексикою. Мова його насичена “мирских притч”: “не скоть в скотах коза; ни зверь вь зверех ожь; ни рыба вь рыбах ракъ; ни потка (птаха. — *В. Г.*) вь потках нетопырь; не мужь в мужех, иже кимь своя жена владееть; не жена в женах, иже от своего мужа блядеть; не работи в роботах под жонками повозь возити”. Виклад перебивається чисто скоморошими жартами — “дути в утлу кадь”, їздити верхи на свині тощо. В такому ж дусі обігруються і географічні назви: “...кому Боголюбово, а мине горе лютое: кому Бело озеро, а мне черне смолы;

кому Лаче озеро, а мне на нем седа плачь горкии; и кому ти есть Новьгород, а мне и углы опадали, зане не процвите часть моя”.

Відповідно до умов, що задає гра в сміховій культурі, представлено й образи автора та князя, їх обох єднає “вивернутість” зображення щодо дійсного стану персонажу. Це досягається шляхом підкресленого применшення до рівня самопародіювання образу одного й не менш явної, часом надмірної гіперболізації другого. Елемент пародії, іронії стає ще виразнішим, коли протиставити проблеми, що хвилюють автора (як можна судити про це з його твору), і конкретний характер прохань, з якими він звертається до князя.

Адже якщо він у “заточенні”, то йому слід було б прохати волі; якщо він потрапив у немилість, то належало б благати ласки. Але протягом всього “Моління” він просить лише матеріальної винагороди — золота, срібла, подачки з княжого столу. Він наче ставить себе на місце справжнього скомороха, який прагне винагороди, звеселяючи князя та його гостей під час бенкету.

З арсеналу скомороших забав запозичені й ті глузливі рецепти, які він згадує, шукаючи вихід зі свого підневільного стану,— стати злодієм, постригтись у ченці і, зрештою, одружитись на “злообразній”, але багатій жінці. Остання тема чи не найповніше розробляється в “Молінні”. І це, зрештою, зрозуміло. Глузування з власної дружини, уявної чи дійсної,— досить поширена тема в Давній Русі. “Злообразна” дружина являла собою, так би мовити, власний, хатній “антисвіт” — образ, всім зрозумілий, знайомий, а тому й надзвичайно дієвий.

Повною протилежністю авторові постає адресат його “Моління”. Голос князя “сладок”, образ його “красен”, уста його “сочать” мед, дар його подібний райському плоду, княжа промова схожа на рик лева, мужністю своїх воїнів він викликає жах, як “свистання” змія. Заради чого робиться послання?

Данило Заточник намагається звільнитись від тих глибинних почувань й гірких думок, що гнітять його серце. “Сего ради,— пояснює він,— покушахся написати всяк съуз сердца моего (написати про пута сердца мого. — *В. Г.*) и разбих зле (й розтрошити їх. — *В. Г.*), аки древняя младенца о камень”. Він прагне захистити “художество” своє. Тут перед нами чи не вперше усвідомлене намагання інтелектуала ствердити власну гідність, розкривши потаємні помисли. Але така мета принципово не могла реалізуватись через звернення до князя в межах суворо ієрархізованої офіційної культури. Автор “Моління” прагне діалогу, взаєморозуміння на рівних. А це по відношенню до князя виявляється можливим лише в ситуації гри, завданої сміховою культурою. Саме тут, в умовному світі, автор і князь урівнюються, стають партнерами без будь-якого примусу, стверджу-

ваного офіційною ієрархічною субординацією. Сміх, власне, й відго- рожує світ гри від буденного світу й взаємин, що панують у ньому.

Дослідники давньоруської сміхової культури справедливо від- значають властиве їй “валяння дурня”, хоч насправді автори творів такими себе не вважали. Нічого подібного в “Молінні” ми не знай- демо. При всьому самоприниженні, властивому авторові, він не доз- воляє іронії торкнутись найважливішого з його погляду — проблеми розуму, мудрості. Ця тема — занадто серйозна для нього. Він і гру розпочинає заради того, щоб звільнитись від обмежень. Тут-бо ми й зустрічаємось з принциповим змістовним новаторством автора “Мо- ління” — всупереч усталеній традиції, згідно з якою людина вважа- лась вартою того, яке місце посідає вона на феодалній ієрархічній драбині, він проголошує: “не зри внешняя моя, но возри внутреняя моа. Азь бо, господине, одеяниемь оскудень есмь, но разумомь оби- лень”.

Так вичленовується тема розуму, що складає самостійний за зна- ченням шар філософського змісту “Моління”.

Зрештою, визнання розуму однією з позитивних цінностей, — досить традиційна тема давньоруської філософської культури з її ша- нобливим ставленням до книги, слова, книжної мудрості, “остро- ума”, яке, згідно зі “Словом про закон та благодать” Іларіона, при- служилось князеві Володимирові під час вирішального вибору істинної релігії. Але розум, як правило, посідав місце на рівних серед інших чеснот. Новаторство “Моління” полягає не в ствердженні по- зитивного значення розуму як характеристики людської особистості, а в підкресленій абсолютизації його ролі, піднесенні розуму чи не до найвищих, найпріоритетніших якостей людини.

Розум вище багатства. І дійсно. Вже відзначалось раніше, що один з головних мотивів “Моління” — скарга князеві на тяжкий стан, в який потрапив автор через власну бідність. “Не ста обилие посреде дому” його. “Покрии мя нишета, яки Чермное море фарао- на”, — бідкається він. Логічно припустити, що, прагнучи звільнитись від бідності, він жадає багатства. Адже якщо бідність — абсолютно негативна цінність, якщо “ліпше смерть, ниже продолжень животь в нищети”, то слід чекати, що багатству надається такої ж абсолютної ознаки позитивної цінності. Але Заточник не прагне й багатства. Він згадує Соломона, який благав Бога — ні бідності, ані багатства йому не давати: “аще ли буду богатъ, — пояснює Данило, — гордость вос- прииму, аще ли буду убогъ — помишляю на татбу и на разбои, а же- ны на блядню”.

Отже, і багатство, і бідність взагалі не мають самодостатньої по- зитивної цінності, оскільки здатні спонукати людину чи до розбою (бідність), чи до гордині (багатство). Якщо ж згадати, що на шкалі

християнських моральних настанов гордині відводилась роль першого гріха (адже саме завдяки гордині диявол відпадає від Бога), то в протиставленні “бідність—багатство” останнє набирає чи не найнегативніших ознак. На відміну від бідності й багатства як цінностей відносних, мудрість, розум — цінність абсолютна, з огляду на яку й розглядається значення багатства й бідності. Ця ідея проводиться в “Молінні” через протиставлення “нища мудра” і “богата несмислена”. “Не лиши хліба нища мудра, ни вознесе до облак богата несмислена, — звертається автор в своєму “Молінні” до князя. — Нищ бо мудрь, аки злато в кални судни; а богат красень и не смислинь, то аки паволочито изголовиє (шовквоа подушка. — В. Г.) соломи наткано”.

Багатство і бідність для автора “Моління” мають сенс лише з огляду на умови, що вони створюють для мудрості. Він не прагне володіти багатством, йому більш любий стан птахів небесних, “яко тии ни орють, ни сеють, но уповають на милость Божию”. Він вимагає від князя забезпеченого й незалежного стану. І право на це йому дає дар абсолютний, яким володіє він, — розум. Бідності можна позбутися, багатство можна здобути — це цінності відносні. Навчити ж безумного розуму — неможливо. “Коли пожреть синиця орла, коли камение въсплавлет по воді и коли иметь свиния на белку ляяти, тогди безумнии уму научится”.

Розум — це золото, що відблискує і в “кальне сосуде”, — вище не тільки від багатства. Зрештою, заперечення самоцінності багатства досить типове для системи моральних уявлень в культурі Київської Русі. В ієрархії дружинних добродетелей воно поступалось найвищою з лицарських чеснот — хоробрості, відвазі. Але показово, що й ця моральна риса дискредитується автором “Моління”, й вона не витримує змагання з розумом. От таке вже протиставлення хоробрості й розуму не було властиве уявленням, що панували в сфері моральної свідомості впродовж історії Київської Русі. Відверто визнати себе людиною, позбавленою хоробрості (а це робить Данило Заточник), і водночас претендувати на почесне місце серед князівського оточення, стверджувати перед лицем князя власну гідність — це було занадто незвичним з огляду на традицію.

Ратний дух вбачав надзвичайно високий статус воїнських добродетелей й серед них передусім хоробрості, “буєсті” тощо. “Крепость на рати” вважалась становим привілеєм князя й “старшої дружини”. Відповідно найганебнішим є боягузтво в бою. Хоробрість сприймалась чи не як обов’язкова ознака приналежності до вищого світського стану суспільства. Вияв її сприймався достатньою підставою для підвищення свого соціального статусу. Згадаймо хоча б оповідь “Повісті врем’яних літ” під 993 роком про “неимовитого от-

рока” Кожум’яку, який в нагороду за відвагу під час єдинокорства з печенігом був зарахований князем Володимиром до “княжих мужів”.

Звичайно, високо шанувався і розум. Але в зіставленні з хоробрістю йому відводиться роль прекрасного додатку до головної якості, й не більше. “В ратех хоробр, в советах мудр и розумен при всемь”, — таким малюється ідеальний образ князя Бориса в агіографічній літературі. І все ж мудрість не вважалась обов’язковим привілеєм певного стану. Нагадаємо хоча б ідеал “безумної хоробрості”, “відваги до нестями” Буй-Тура Всеволода в “Слові о полку Ігоревім”. Варто співставити проголошену в “Слові” формулу вищої моральної добротності — “Поостри сердца своего мужеством” з формулою “Моління” — “сердце бо смисленного укрепляется въ телеси его красотою и мудростию”, щоб збагнути відстань, яка відділяє позицію автора “Моління” від традиційної для його часу моралі.

Розум не лише урівнюється за своїм значенням з хоробрістю. Йому надається рішуча перевага. Адже й у битві не хоробрістю, а розумом здобувається перемога. Показово, що таке зміщення акцентів висуває на перший план не приналежність людини до якогось стану, а ту рису, котра виступає мірою цінності людської особистості як такої. Цей лейтмотив “Моління” суттєво проривав усталений горизонт уявленнє у культурі Київської Русі.

Розум відіграє суттєву роль і в реалізації суспільного ідеалу — досягнення міцної князівської влади. Адже саме завдяки йому реалізується “самовладдя” князя. Запорукою княжої могутності є “мудрі мужі” — порадики, й, навпаки, позбавлені мудрості “думці”, здатні спонукати князя до хибних рішень і вчинків. “Князь не самъ впадець въ вещь (впадає в помилку.— *В.Г.*), но думци вводять. З добримъ бо думцею думая, князь висока стола добудеть, а с лихимъ думцею думая, меншого лишень будеть”.

Що ж становить мудрість, яку автор “Моління” утверджує як вищу людську добротність? Передусім відзначимо, при всій незвичності позиції автора “Моління” вона становить специфічну модифікацію точки зору, традиційної в своїй основі для філософської культури Київської Русі. Центром фізичного, духовного і душевного життя визначається не розум, а серце. “Треба розумом в серці стоять” — ось настанова, яку слідом за східними отцями церкви сприймає давньоруська культура.

Судячи з тексту “Моління”, тлумачення серця як істотного “Я”, як виразу сутності людини цілком поділяється автором. Тема розуму тут вводиться у зв’язку з головним завданням — розповісти про “сзузь сердца” Данила, який вдався до творчості, сподіваючись, що йому вдасться розтрити ці кайдани серця, “аки древняя младенца о камень”. Опорою ж серця є мудрість і краса. Між іншим, таке

поєднання раціонального й естетичного начал, ідея “краси мисленого” — досить типова для світосприйняття діячів давньоруської культури. Тим самим зміст інтелектуальної діяльності не обмежується словеснологічним процесом, який представляє співвідношення слова і речі. Він адресується душі людини, збуджуючи в серці її відчуття піднесення, радості, насолоди прекрасним.

Поєднання раціонального та емоційного лежить в основі єдності слова й діла. Мудрим вважався не той, хто лише має знання про істинний сенс життя, а той, хто, володіючи цим знанням, засвоїв його як внутрішній стимул до відповідної діяльності. Мудрість передбачає не лише знання істини, а й втілення його в практику повсякденного власного життя. Поряд з таким загальним розумінням мудрості в давньоруській культурі функціонують принаймні два неоднозначних підходи до тлумачення її, що відрізняються передусім розумінням шляхів до здобуття знань — основи мудрості.

Один з них базувався на християнській моделі культурної людини, яка прагне одержати вище, божественне знання, що міститься в авторитетних книгах, передусім у Святому Писанні, в творах святих отців. Це — рефлексивне знання, знання книжне. Причетність до такого типу знання автор “Моління” не лише демонструє опосередковано, насичуючи текст численним цитуванням авторитетних джерел, а й прямо, слідом за псалмоспівцем (див.: Псалом 32; 7), порівнюючи себе з бджолою, що збирає з багатьох книг “сладость словесную и разум”. Тим-то він, посилаючись на авторитет Давида й Соломона, закликає князя збирати “слажше меду словеса усть моих”.

Але поряд з таким розумінням мудрості існує й інше — уявлення про розум як досвідченість, “смысленість”, хитрість, практичність. Як правило, ці два типи мудрості протиставлялись один одному як вища мудрість і нижча.

Особливістю ж “Моління” є спроба поєднати їх в органічному синтезі. Адже крім зразків книжної мудрості, автор “Моління” не менше уваги приділяє обґрунтуванню причетності його саме до носіїв житейської “смыслености”. Саме таким є “розум ума своего”, який звеличується в тексті. Він змальовується тут як певна життєдайна активна сила, занурена в саму гущу земного буття. Заточник підкреслює наполегливо, що власний розум він збагатив завдяки тяжкому досвіду. У властивій авторові “Моління” манері він проголошує: “пшеница бо много мучима чисть хлебъ являеть, а в печали обретаеть человекъ умъ свершень”. Завдяки цьому він в своєму юному віці здобув досвід, що перевищує розум старців — “унь възрасть имею, а старь смыслъ во мне. Бых мыслию паря, аки орель по въздуху”.

Сенс повороту у розумінні співвідношення книжної мудрості й “смыслености”, що його здійснює автор “Моління”, полягав у праг-

ненні приземлити книжну мудрість, спрямувати її до осмислення й тих проблем, що висувались практикою повсякденного суспільного життя Русі.

Куль “разума ума свого”, власної “мудрості”, що розцінюється як вища моральна якість людини, дає достатні підстави й для оцінки “Моління” як пам’ятки, що відобразила найвищий у межах філософської культури Київської Русі рівень розвитку індивідуальної самосвідомості, ствердження суверенного “Я”, проголошення цінності мислячого людського індивідуума.

Загалом кажучи, в середньовічній культурі, в тому числі й у філософській думці Київської Русі, переважаючим був погляд на людину, що позбавляв її значною мірою особистісних характеристик. Значення й гідність її визначались передусім ієрархічною “ліствицею” цінностей соціуму, до якого вона належить. Цінність людини-християнина перевищувала значенням того, хто був паганин. Цінність співвітчизника була вищою порівняно з іноземцем, гідність й значення людини, зрештою, визначались приналежністю до того чи іншого стану, що посідав певні шаблі на драбині феодальних відносин. Звичайно, в межах такого корпоративного бачення допускалась відмінність між окремими представниками одного й того самого стану. Але суттєвою тут виявлялась не оригінальність особистості та її здібності, а міра відповідності властивих їй якостей, тому набору абстрактних рис, що вважались обов’язковими для гідної репрезентації стану. Християнин повинен був вести праведний спосіб життя, якщо ж ставлення до особи негативне, то їй приписувався весь набір тих негативних якостей, з якими ототожнювалось уявлення про гріховне буття. Добрий князь обов’язково повинен бути мужнім, відважним лицарем, дбайливим господарем, справедливим і милостивим до підданих, благовірним і христілюбивим. Князь, що заслуговував негативною оцінки, відповідно позбавлявся добродісностей. Натомість йому приписувалися осудні якості. Така своєрідна “оптична система”, що опосередковувала погляд давньоруського книжника на людину, позбавляла портрет її індивідуальних рис. Ще В. О. Ключевський свого часу відзначав відсутність сильних і самобутніх характерів у нашій давній історії: “Спостерігач іноді не може вирішити, хто з них Іван і хто Василь” [11]. Звичайно, це не означає, що епоха Київської Русі не знала сильних, яскравих особистостей. Річ у тім, що риси ці — як завжди, неповторні — не цікавили давньоруського книжника.

В цьому відношенні “Моління Данила Заточника” — чи не перший оригінальний твір, що проривав традиційний горизонт знеосібленої, анонімної середньовічної писемності.

Засобом для здійснення такого прориву й виступає обгрунтування погляду на розум як найвищий критерій людської гідності. Адже розум, мудрість — позаконфесійна, некорпоративна, нестанова якість. Мудреці бувають і серед язичників, такими вважались “зовнішні”, античні філософи. Розум не є обов'язковою ознакою належності до певного стану. Це індивідуальна характеристика. І в міру зростання значення й ваги цієї якості порівняно з іншими людьми вивільняється від обмежень, що накладала на неї феодально-ієрархічна система й станова та корпоративна відчуженість. Людина стверджує себе як вільну індивідуальність, повертається до себе самої, почувачись людиною серед людей. Таку свободу й демонструє автор “Моління” впродовж усього твору.

Свобода автора стверджується і через вільне поводження з текстами й образами Святого Писання. Як правило (за винятком чотирьох випадків), цитування біблійних текстів здійснюється без посилок на них. Створюється враження, що ці звернення зумовлені не прагненням у відповідності до духу епохи підперти власну думку посиленням на високий авторитет, визначити свою причетність до християнського світу. Біблійний шар тексту цікавить автора “Моління” скоріше як чітко і образно оформлений літературний матеріал для виразу власних думок. І тоді запозичення з Біблії набувають іншого звучання. Звернення до Бога використовується для апеляції до князя, а слова Давида, адресовані Богові: “Въстани слава моя, въстани въ псалтыри й въ гуслех” — перетворюються на початку твору в проголошення автором слави самому собі. Звичайно, це аж ніяк не свідчить про “антихристиянську” спрямованість твору. Навпаки, вільне поводження з біблійними текстами, зміст яких сприймався як органічно співзвучний власному, інтимному переживанню, засвідчує зрілість християнського світогляду, що не відчуває потреби спеціально засвідчувати власну правовірність.

На відміну від інших пам'яток світської писемності часів Київської Русі таких, скажімо, як “Повчання” Володимира Мономаха, “Слово о полку Ігоревім”, ми не знайдемо в “Молінні” яскраво виявленої теми Батьківщини. Це навіть дало підставу Д. С. Лихачову відзначити, що це засвідчує обмеженість кругозору Данила. Ідеали автора “Моління”, на думку дослідника, “затьмарені особистими інтересами”[12]. Гадаю, що така оцінка не зовсім справедлива. Як на мене, автор “Моління” тут демонструє заглиблене світоспоглядання, яке за широкими горизонтами конфесійної спільності, Батьківщини тощо здатне прозирати вищу цінність — суверенну й вільну людську особистість.

Ствердження власної самодостатності й самоцінності дозволяє авторові “Моління” до певної міри подолати властиве його добі

приглушення індивідуального станом, корпоративним началом. Адже проголошення розуму критерієм цінності людини зумовлює інтерес до неї. Данило не прагне здобути ані багатства, ані високої посади при князеві. Йому потрібна незалежність як передумова для вільного ствердження власного “Я”. Й ґрунтом, що дає, з його погляду, достатні підстави для такої претензії, є його особиста обдарованість, його інтелект.

Прагнення свободи мислячої особистості органічно пов'язане з утвердженням її високої моральної гідності. Показовий щодо цього вже згадуваний раніше фрагмент “Моління”, в якому обговорюються неприйнятні для Заточника шляхи до виходу з того ганебного стану, в який він потрапив. Адже відмова від всіх їх, зрештою, має засвідчити високу моральну гідність автора “Моління”. Самоочевидним щодо цього є засудження шляху розбійника, злодія. Менш явними можуть здатись два інші шляхи — постригись у ченці чи одружитись на багатій, але не любій, “злообразній” жінці. Іноді цей фрагмент трактувався не так з огляду на моральний бік проблеми, як свідчення негативного ставлення до інституту чернецтва та жінки взагалі. Насправді ж, звичайно, йдеться про інше. Заперечуючи можливість постригу в ченці, автор “Моління” виходить з того, що він внутрішньо не готовий до прийняття “ангельського образу”. Він засуджує не чернецтво як таке, а тих, хто “отшедше мира сего во иноческа, и паки возвращаются на мирское житие, аки пес на свои блевотины”. “Луче ми есть тако скончати животь свой,— каже Заточник,— нежели восприимши ангельский образъ Богу солгати”. Отже, не чернецтво як таке, а неправда, з погляду Данила Заточника, є морально непринятною.

З тих же самих міркувань неможливим уявляється й одруження не з любові, а з розрахунку.

“Моління” Данила Заточника — твір, що яскраво стверджує високу моральну гідність людини. До того ж, чи не вперше в давньоруській традиції головною ознакою цієї гідності оголошується розум, мудрість. Пам'ятка ця утверджує інтелект як самодостатню цінність, професійний засіб людської діяльності. Тим самим “Моління...” входить до підвалин, на яких в українській культурі згодом формуватимуться погляди про моральне покликання й соціальну роль інтелігенції.

Література

1. *Щурат В.* Слово Данила Заточника: пам'ятка староруської літератури кінця середніх віків — Записки наукового товариства ім. Шевченка — 1896 — кн. I — Т. IX. — С. 4.

2. *Истрин В. М.* Был ли “Даниил Заточник” действительно заточен? — Летопись историко-философского общества при императорском Новороссийском университете — Т. X. Византийско-славянское отделение. — Одесса, 1902 — Т. VII. — С. 55—74.

3. *Яценко Б. І.* Исторична основа “Слова Данила Заточника” — “Укр. іст. журнал” — 1971 — № 12. — С. 59—67.

4. *Шевырев С. П.* История русской словесности — М., 1846 — Т. I, ч. II. — С. 210, 213.

5. *Абрамович Д. И.* Из наблюдений над текстом “Слова Даниила Заточника” — Сборник статей к 40-летию учёной деятельности акад. А. С. Орлова. — Л., 1934. — С. 140—141.

6. *Грушевський М.* Історія української літератури — Т. III — Київ—Львів, 1923. — С. 220.

7. *Вагнер Г. К.* “Моление Даниила Заточника” — Скульптура Георгиевского собора — “Слово о погибели Русская земля” — Труды отд. древнерусской литературы. — М.—Л., 1966. Т. XXII. — С. 51.

8. “Слово Данила Заточника” — цит. в тексті за: “Памятники литературы древней Руси XII века”. — М., 1980. — С. 388—398.

9. *Голубинский Е. Е.* История русской церкви — ч. I — М., 1901. — С. 267.

10. *Романов Б. А.* Люди и нравы древней Руси. — Л., 1947. — С. 72.

11. *Ключевский В. О.* Курс русской истории. — М.—П., 1923 — Т. II — 59.

12. *Лихачёв Д. С.* Великое наследие — Избранные работы: в 3-х тт. — Л., 1987 — Т.2. — С. 230—231.

Києво-Могилянська Академія в історії української філософії

Предметом цього нарису є визначення місця, що належить славетній Київській Академії в історії української філософії. Здавалося б, питання це достатньою мірою вже з’ясоване, якщо зважати на плідні результати, яких досягли українські історики філософії, що починаючи з 60-х років ХХ століття цілеспрямовано працюють над вивченням спадщини професорів Києво-Могилянської Академії. Промовистим свідченням цієї праці є той факт, що серед численних рукописних трактатів професорів Києво-Могилянської Академії з поетики, риторики, філософії, теології та інших, що збереглися до наших днів, дійсно опрацьовано, перекладено й осмислено лише досить значний корпус саме філософських курсів.

І все ж, незважаючи на зроблене, питання про значення доробку професорів Києво-Могилянської Академії в історії вітчизняної філософської думки не можна вважати однозначно розв'язаним.

Надто строкатою виявляється шкала оцінок, які дають філософії Києво-Могилянської Академії дослідники її в минулому й нині. Амплітуда підходів тут надто велика. З одного боку, на думку, висловлену 1907—1909 р. в 1-й частині “Історії української літератури” І. Франком, Києво-Могилянською Академією взагалі “не було чого величатися”, оскільки вона загрузла в мертвому схоластичному формалізмі. Тому “академія була для України не джерелом освіти і розвою, а затхлою багнюкою, що ширила духовну деморалізацію, пасивність і протрацію замість піддержувати духа ініціативи і критицизму” [1].

З іншого боку, в численних новітніх розвідках обґрунтовується погляд на Києво-Могилянську Академію як інституцію, з якої взагалі бере початок свій історія професійної філософії в Україні. Що ж до суті філософії, що викладалась тут, то вона розглядається як результат синтезу вітчизняної традиції київського “візантинізму” зі здобутками не лише західноєвропейської схоластики, а й ідей гуманізму, реформації, раннього Просвітництва. “Засновниками Києво-Могилянської Академії весь цей розмаїтий рух, — відзначає В. М. Нічик, — переосмислюється і спрямовується в одне гуманістично-просвітницьке русло...” [2].

Таким чином, якщо спробувати на схемі “нормального”, західноєвропейського розвитку філософії визначити точки співзвучності Києво-Могилянської Академії, то вони виявляються розташованими й за межами власне історії філософії, в тій темній добі, що передувала появі філософії і яку Г. Шпет в “Нарисі розвитку російської філософії” відзначив терміном “невігластво”, віднісши туди й згадку про Києво-Могилянську Академію, й на етапі схоластики, й філософії Ренесансу, й Реформації, й філософії Просвітництва. Причому різноманіття оцінок, що мало місце впродовж історії вивчення Києво-Могилянської філософської спадщини, відтворюється й в новітніх публікаціях, де поряд з характеристиками цієї філософії як синтезу здобутків всіх названих етапів історико-філософського розвитку, мають місце й такі, що тяжіють до крайніх негативних оцінок, що давались Могилянській Академії в минулому. Щоб не бути голослівним, пошлюсь хоча б на виступ професора Таміли Панько на міжнародній конференції “Українознавство в розбудові держави”, що відбулась в Києві в жовтні 1993 року. Дослідниця вважає, що “можна погодитись з думкою Є. Маланюка, який в 1932 році, за наслідками для української літератури, вплив “києво-могилянської “схоластики” порівнював з полтавською катастрофою” [3].

Та й в нещодавно виданій, в цілому цікавій книзі В. Микитаса “Давньоукраїнські студенти і професори” відзначається, що в сфері філософії в академії “непорушне владарювання Арістотеля процвітало навіть тоді, коли Англія мала вже Бекона і Локка, Франція мала Декарта, однак українські професори йшли виключно за Арістотелем” [4].

Отже, погляд на Києво-Могилянську Академію як осереддя застарілої схоластики, що спиралась в кращому разі на авторитет Арістотеля й по суті виявляється чужою тогочасній новітній європейській думці, відстань від якої могилянських професорів вимірюється приблизно в півтисячоліття (XI—XII ст. — час розквіту схоластики) лишається й понині, якщо не панівним, то цілком реально існуючим в сучасній палітрі історико-філософського українознавства.

Я аж ніяк не поділяю такого типу крайніх позицій. Але живучість їх, всупереч вже майже тридцятилітній напруженій праці творчих колективів Інституту філософії та Інституту українознавства ім. Крип'якевича НАН України, змушує визнати, що вже зробленого на шляху позитивного висвітлення ролі Києво-Могилянської Академії в історії української філософії замало, щоб вважати проблему остаточно розв'язаною.

Вирішення її потребує подальших зусиль принаймні в трьох напрямках.

По-перше, популяризації вже одержаних результатів, оскільки деякі висловлення сучасних авторів були б просто неможливі, якби вони дійсно ознайомились з вже одержаним результатом. Не можна сьогодні зображувати киево-могилянців як таких, хто не був обізнаний з сучасними їм новітніми європейськими філософськими вченнями. Адже підставно доведено, що в курсах, читаних в Києво-Могилянській Академії студей знайомились і з ідеями Гассенді, і Бекона, і Декарта, і Лейбніца. Інша справа, що оцінка цих новітніх ідей європейської філософії була різною. Рационалісти — Декарт і Лейбніць шануються і їх ідеї активно пропагують. Про це засвідчує хоча б курс філософії 1751 р. Георгія Щербацького витриманий в дусі картезіанства, популярність в Академії підручника професора Сорбони Пурхотія, в якому викладалась філософія Декарта, і підручника Баумейстера, де популяризувались ідеї лейбніціанства.

Разом з тим ідеї представників емпіричної філософії не одержують належної підтримки. Але це свідчить ніяк не про невігластво киево-могилянських професорів, а про притаманну їм досить певну самостійну позицію по відношенню до філософських ідей їхніх західноєвропейських сучасників.

Це, що стосується XVIII ст... Але й в XVII ст. філософія, що викладалась в Києво-Могилянській Академії, за рівнем не поступається

тій, що панувала в знаних університетах Західної Європи того часу. Та й як могло бути інакше? Адже від початку свого існування киево-могилянці діють в контексті і взаємодії з впливовими університетами Заходу. Більшість професорів і найталановитіших вихованців університету одержували освіту в Кракові, Празі, Віттенберзі і Лейпцігу, Кенігсберзі й Галле, Лондоні й Парижі, Венеції, Римі, Падуї, Болоньї. “Ми росли, — згадував колишній студент Києво-Могилянської Академії І. Тимковський, — серед голів, навчених не тільки в Києві, а й поіменно — в Кенігсберзі, Лейпцігу, Лейдені, Геттінгені, Оксфордї й Единбурзі. Такі були глибоко шановані” [5].

Сказане — вже достатньо підставно доведене впродовж попереднього вивчення філософської спадщини Києво-Могилянської Академії.

Але проблема, на жаль, не вичерпується потребою більш інтенсивного ширення вже здобутих результатів. Мабуть, самі по собі, вони, ці результати, — теж виявляються ще не досить переконливими для їхніх опонентів. І для цього є певні підстави.

По-перше, ще вкрай недостатньо актуалізовано наявний фактичний базис, щоб беззастережно сприймати на віру декларовані узагальнення.

Адже нині більш-менш серйозно опрацьовано близько 20 філософських трактатів з майже 200, що зберігаються у відділі рукописів Національної бібліотеки ім. В. Вернадського. Але для повної оцінки рівня філософської культури, що панував в Академії, ознайомлення лише з курсами філософії недостатньо. Суттєвою мірою повинен збагатити наші уявлення про власне філософський зміст освіти в Академії, аналіз курсів з поетики, риторики, богослів'я та й взагалі всіх дисциплін, які викладались в її стінах, в тому числі тих, що складали зміст “тривіуму” і “квадривіуму”, що утворював “сім вільних мистецтв”, з оволодіння якими починалось навчання в усіх європейських університетах, в тому числі й в Києво-Могилянській Академії. Зв'язок їх з філософією достатньо чітко усвідомлювався. “Бо щоб філософувати, — роз'яснював ще в XII ст. Теодорік Шартрський, — потрібні — і небезпідставно — два інструменти: дух і його вираз. Дух осягається квадратив'єм, а його вираз тривієм. Тому, зрозуміло, що сім вільних мистецтв є єдиним інструментом будь-якої філософії” [6].

Мине ще, мабуть, не одне десятиліття поки буде заповнено прогалину в фактологічному базисі, на який спирається наше розуміння філософії киево-могилянців.

По-друге, потребує певної переоцінки й методологічна позиція, з якої виходять сучасні дослідники історії української філософії, Києво-Могилянської Академії в тому числі. Йдеться про необхідність

уточнити відношення нашої вітчизняної філософської думки до певних явищ західноєвропейської філософської культури — таких, як схоластика, гуманізм, реформаційна, просвітницька філософія тощо.

Пануюча до останнього часу процедура аналізу цього співвідношення будувалась загалом за такою схемою:

По-перше, в тому чи іншому явищі, що складало етап в історії західноєвропейської філософії, виділявся комплекс ідей йому притаманних.

По-друге, здійснювався пошук аналогічних ідей в спадщині вітчизняних представників філософської думки.

Й зрештою, в разі знаходження таких ідей, вважалось достатнім висновувати про наявність в досліджуваній пам'ятці української філософії елементів відповідного типу європейської філософії. Сама по собі така процедура розглядалась як шлях для легітимізації певного явища вітчизняної філософської думки в контексті всесвітньої історії взагалі.

Авторитаризм, теологічна спрямованість, схиляння перед авторитетом Арістотеля розглядались, скажімо, як характерні риси схоластики, що здебільшого розцінювалась стосовно XVII—XVIII ст. як явище, яке давно відійшло в минуле і повернення до якого засвідчує про невиліковний консерватизм. Перенесення уваги з Бога на людину, зростання в філософському світобаченні “людського” начала, антиавторитаризм — відповідно розцінюється як ознака Ренесансного гуманізму і т. д.

Як на мене, така методика хибує своєю недосконалістю хоча б тому, що не враховує певні специфічні ознаки філософії як такої. Адже філософія розвивається не шляхом “прирощування” нових ідей, які приходять на зміну віджилим, а, за висловом Гегеля, “виявляється, мабуть, скоріше як картина змін цілого, що завжди відновлюється” [7]. Філософія має справу з “вічними проблемами”. Тому специфіку того чи іншого явища в історії філософії утворюють, мабуть, скоріше не так конкретні ідеї, як особливість їхнього сполучення, система філософії даного періоду. На жаль, ігнорування цієї вимоги не раз спонукало дослідників до висновків, які хибували втраченою почуття історизму. Обмежусь лише одним прикладом, щоб проілюструвати мою думку.

Однозначне пов'язування “людського” начала з філософією Відродження в історії європейської культури породило свого часу поняття “Каролінгське відродження”, яке датувалось VIII—IX ст. Аналогічні ідеї притаманні ліричній свідомості голярдичних поетів XII—XIII ст., змусили свого часу Бургхарда віднести їх до Італії XIV ст. Критикуючи тенденції до побудови такого “ренесансного гуманізму без берегів”, відомий історик культури О. А. Добіаш-Рождественська

справедливо відзначала, що такі притаманні Ренесансу елементи, як “прив’язаність до “земного світу”, здатність відчувати земну красу, погордливе усвідомлення “людського” на протигагу “небесному”, безмежна віра в сили людини, ненависть до всього, що породжує аскетизм і лицемірство, критика Церкви, аж до походу на саме християнство, з іншого ж боку, смак і розуміння античності, сильні стихії естетичного відношення, що переважає над етичним — виявились ще в самій глибині “готичних віків”, а тому нема рації їх змішувати з добою Ренесансу” [8].

Чи не за такою методою діяли автори книги “Філософія Відродження на Україні”, які, засвідчуючи ренесансний антиавторитаризм киево-могилянців, цитують Г. Кониського, який стверджував, що він та його однодумці “йдуть за істиною, а не за Арістотелем” [9]. Адже Арістотель теж казав: “Платон мені друг, а істина дорожча”. І все ж нам не спадає на думку оголосити його ренесансним мислителем. Я зовсім не маю наміру заперечувати наявність в філософії Києво-Могилянської Академії ідей співзвучних ренесансним, реформаційним, просвітницьким тощо. Я хочу сказати, що сама по собі така констатація ще недостатня для зрозуміння особливостей того типу філософії, який ширився в стінах Києво-Могилянської Академії. Мені здається ближче стоїть до усвідомлення сутності цієї філософії визначення запропоноване слідом за Д. Чижевським Я. М. Стратій — “барокова схоластика” [10].

Дійсно, саме поняття “бароко” чи не найкраще дозволяє пояснити те, подекуди, внутрішньо суперечливе сполучення ідей, що в різні часи розроблялись Європейською філософською думкою і з якими ми зустрічались в філософських курсах киево-могилянців.

З іншого боку, це була “схоластика”. До того ж таке визначення аж ніяк не принижує значення Могилянської академічної школи. І справа не лише в тім, що схоластика в Західній Європі зовсім не вичерпала себе ані в період ранньої схоластики XI—XII ст. ні в часи зрілої схоластики XIII—XIV ст. На XVI—XVII ст. припадає період розвитку так званої “другої схоластики”, чільні представники якої Ф. Суарес, Т. Васкес та інші вшановувались киево-могилянськими професорами.

Отже, саме по собі звернення до спадщини представників “схоластичної філософії” зовсім не означало консервативного “руху назад”, до вчень, які були “остаточно подолані” передовою філософською думкою Західної Європи. В межах схоластичної філософії виробляється методологія засвоєння філософії, філософського вишколу. І цей бік питання забезпечує неперехідне значення внеску видатних схоластів в історію філософської думки. В певному розумінні, як справедливо зазначає С. Аверинцев, “схоластика є філософування

у формах інтерпретації тексту” [11]. А немає іншого шляху вивчення філософії, як шлях, що веде через інтерпретацію текстів класиків світової філософії. Гадаю, мав сенс Густав Шпет, говорячи про “схоластику” киево-могилянців: “Це є скоріше характеристика методичного боку викладу предмета, хоча звичайно, з цієї точки зору, коли предмет вводиться в школах, він необхідно стає схоластичним” [12].

Саме у введенні предмету філософії “в школу” й полягає передусім роль Києво-Могилянської Академії в історії української філософської думки. Це ще не вивершувало процес будівництва професійної теоретичної філософії в українській культурі. Курси філософії створені професорами Києво-Могилянської Академії, адресувались не тим, хто належить до цеху філософів. Вони сприяли прилученню до філософської спільноти. Професійний теоретичний трактат з філософії пишеться й адресується спільникам по цеху. Він передбачає аудиторію не учнів, а колег, фахівців.

Мабуть, чи не перші зразки такого типу професійно-філософської творчості демонструють діалоги Г. Сковороди. Але Г. Сковорода не міг би стати тим, ким він став, якби не було Києво-Могилянської Академії, де він одержав філософський вишкіл.

В стінах Києво-Могилянської Академії вперше в історії української культури здійснюється формування здатних до професійної творчої діяльності, озброєних знаннями здобутків світової думки українських філософів. В цьому передусім і полягає місія Києво-Могилянської Академії в історії української філософії. Вона стала лоном, що народило у світ перших українських філософів-професіоналів.

Література

1. *Франко І.* Історія української літератури. Частина 1: Від початків українського письменства до Івана Котляревського — Франко І. Зібрання творів у 50-ти томах. — К., 1976. — Т. 41. — С. 311—312.

2. *Нічик В. М.* Києво-Могилянська Академія і духовна культура східних та південних слов'ян — Зб. “Історія і культура слов'ян”. — К., 1993. — С. 53.

3. *Див.: Панько Таміла.* Українська мова в утвердженні духовності — Зб. “Українознавство в розбудові держави”. — К., 1994. — Кн. перша. — С. 309.

4. *Микитась Василь.* Давньоукраїнські студенти і професори. — К., 1994. — С. 81.

5. Цит. за: Хижняк З. І. Києво-Могилянська Академія. — К., 1981. — С. 119.

6. Цит. за: Неретина С. С. Слово и текст в средневековой культуре. История: миф, время, загадка. — М., 1994. — С. 55.

7. Гегель Г.-В.-Ф. Лекции по истории философии. — М.—Л., 1932. — Соч. Т.9. — С. 17.

8. Добиаш-Рождественская В. А. Культура западноевропейского средневековья. — М., 1987. — С. 142.

9. Філософія Відродження на Україні. — К., 1990. — С. 211.

10. Історія філософії України. — К., 1994. — С. 140.

11. Аверинцев С. Схоластика — Философский энциклопедический словарь. — М., 1983. — С. 667.

12. Шпет Г. Очерк развития русской философии — Шпет Г. Соч. — М., 1989. — С. 62.

Alma Mater вищої освіти в Україні

Як будь-яке явище чи подія, що відбувалась в минулому нашої культури, Києво-Могилянська Академія має чітко визначений термін свого існування. Відомо, що вона народилась 15 жовтня 1615 року, коли Галшка (Єлизавета) Василівна Гулевичівна урочисто, в присутності численних свідків вписала в “гродські книги” свій фундуш, за яким її спадкова земля на Подолі передавалась Київському братству, зокрема, щоб тут було впроваджено школу “дітям шляхетським, так і міщанським”. Мине 17 років — термін цілком співставний з часом, яким вимірюється процес становлення окремої людської одиниці, — й започатковане в центрі давнього Київського Подолу немовля набере цілком означених обрисів першого українського вищого навчального закладу, який став alma mater для багатьох поколінь наших інтелектуалів. Серед тих, хто сприяв цьому процесові слідом за подільською міщанкою Гулевичівною, був і ктитор Київського Братства гетьман Петро Конашевич-Сагайдачний, який доклав чимало зусиль аби зміцнити школу, щоб в ній, як писав він в заповіті, “наука тривати могла вічно і потомні часи”[1], й, зрештою, “старший брат і опікун” її митрополит Київський Петро Могила, ім’я якого освячує цей заклад понині. Відтоді, з 1632 року, впродовж 185 літ відбувалась реальна, земна історія Академії аж доки вона не припинила своє буття згідно з розпорядженням російського уряду в 1817 р. Отже, принаймні три дати — 1615, 1632 і 1817 рр. — визначають час історії Києво-Могилянської Академії від зародження й до кінця її існування. В цих межах й вимірюється передусім масштаб і значення її в тогочасній історії України.

Але тут я хочу звернутись до іншого аспекту історичного значення Академії. Адже події минулого — особливо такі фундаментальні, як виникнення першої вищої школи, — крім періоду означеного часовими кордонами їхнього реального буття, мають ще супраісторичне

значення, що надає актуальності цій події для долі поколінь прийдешніх. Йдеться про роль явища минулого, що набирає значення, згадуваного Є. Маланюком, “насліддя наступної доби”, що вже було “посіяне в добі попередній”. Мова йде про певну спільність, яка, долаючи століття, попри всі цілком зрозумілі відмінності, що з часом зростають, дозволяє відчутти сімейну спорідненість з нашими далекими предками.

В Київській Духовній Академії — вищому навчальному закладі, що з 1819 року існував на території колишньої Києво-Могилянської Академії — попри принципово відмінні засади, що визначали діяльність цього закладу, попри досить критичне ставлення до багатьох ідей, які культивували професори-могилянці, — існувала традиція — 31 грудня на заупокійній літургії в Києво-Братському монастирі відправляти службу в пам’ять “фундаторів, покровителів, благодетелів, наставників, вихованців Академії”, відлік історії якої починався з XVII ст. В 1896 році Ф. Тітов в “Слові”, виголошеному під час цієї відправи, говорив: “Наша Академія є теж духовна сім’я, що доживає вже третє століття свого існування й нараховує в собі вже кілька поколінь. Як така, Академія наша має свої особливі, академічні перекази. Саме ці перекази еднають всіх вихованців Академії — і найдавніших, і пізніших — в одну сім’ю... Перекази ці не є щось мертве, нерухоме; ні, вони зберігають самий внутрішній дух Академії, котрий переходить з покоління в покоління, котрий животворює її. Міняються персони, що складають Академію, змінюються статuti й правила її, міняються самі форми життя академічного, а сама академія постійно лишається одна й та ж”[2].

З часу, коли проголошувалось це “Слово”, минуло ще понад 100 років. Чи маємо ми право слідом за Титовим стверджувати нині, що в певному сенсі, попри всі відмінності Академія “лишається одна і та ж”?

Гадаю, що так, і на підтвердження цього я хочу звернутися до деяких вихідних засад, на яких ґрунтувалась філософія виховання і освіти, що реалізувалась в стінах Києво-Могилянської Академії і не втратила своєї актуальності й до цього часу.

Серед таких засад, мабуть, першим слід назвати ствердження особливих прав і обов’язків, що еднають всіх, хто долучився до “вченого стану” академії як корпорації, об’єднаної спільною метою — пошуком і здобуттям істини. Власне на ґрунті цього принципу й виникають в європейській культурі перші університети в Італії — Болонья (з 1119 р.), Неаполь (з 1224 р.), Рим (з 1303 р.), Англії — Оксфорд (XII ст.), Кембридж (1202 р.) Франції — Монпельє (з 1180 р.), Сорбона (з 1257 р.), Іспанії — Сіена (1240 р.) тощо. З цими, а також університетами в Кракові, Відні, Гейдельберзі, Лейпцигу і Кенігсберзі

безпосередньо й були пов'язані професори та вихованці Києво-Могилянської Академії. В них вони одержували освіту, що або передувала, або продовжувала час, проведений в Києво-Могилянській Академії.

Для української молоді (а точніше — для молодих людей з усіх східно- й південнослов'янських країв) Києво-Могилянська Академія міцно розташувалась на тому, що простягнувся по всій Європі, шляху, яким весела й часто буйна школярська молодь мандрувала від університету до університету, намагаючись здобути те краще й досконале знання, яким вирізнявся кожний навчальний заклад. Як казали тоді, спудеї шукали мистецтва — в Парижі, гуманітарних наук — в Орлеані, права — в Болонї, “медичних припарок” — у Салерно. Своє особливе місце посідає в цьому строкатому університетському колі й Києво-Могилянська Академія, що визначає як спільні риси її з іншими університетами, так і специфічну відмінність. Спільним було передусім виразне ствердження незалежності корпорації вчителів та спудеїв, що єднались для захисту своїх автономних прав від втручання як державної адміністрації, так і вищого духовного кліру. На рівні формального визнання це відобразилось в тривалій боротьбі за надання Київському колегіуму офіційного статусу Академії, який підтверджував всі права автономного навчального закладу, “право свободності иметь”, як зазначалось в царській грамоті 26 вересня 1701 р., що увінчувала цю тривалу боротьбу. Але, з одного боку, в реальному бутті КМА від початку стверджує свою незалежність від державної влади. Це спричинилось до того, що задовго до одержання офіційного статусу Академії Київський колегіум називають Академією і автор “Опису України” Г. Л. Боплан, який побував у Києві в 30-ті рр. XVII ст., і члени польського посольства, що спостерігали за зустріччю в Києві Богдана Хмельницького в 1648 р., і французький автор “Аналів Малоросії...” Ж. Б. Шерер. Цей пафос незалежності, що його плекала в душах своїх вихованців Києво-Могилянська Академія, дає змогу говорити про роль її як лона, в якому зростала й виховувалась як політична, так і культурна еліта нації. Є. Маланюк в зв'язку з цим зазначав, звертаючись до історії України XVII ст., “культура” ніби справді попереджує “політику”, бо політичну кристалізацію козацтва не можна собі уявити без утворених на західний зразок колегіумів в Острозі (1580), у Львові (біля 1590) і врешті в Києві (1615)... Ці культурні осередки, що пізніше виформували — за великого митрополита Петра Могили (1596—1647) — згодом таку славну Києво-Могилянську школу (Академію) і відновили Київ, як культурний центр Батьківщини, — вони, властиво, приготували (а почасти й зродили) дійових осіб доби Бароко. Ці осередки стали школою, де нація сформувала й вишколила свій інтелект” [3].

Боротись за незалежність доводилось могилянцям не лише в XVII ст. за часів Речі Посполитої. Попри надання Петром I офіційного статусу Академії у російського уряду вона теж була під підозрою. Як писала про неї в листі до Румянцева Катерина II: “Небезызвестно, что обучающиеся богословию и определяющие себя здесь к чинам духовным в самых малороссийских училищах по развратным правилам римского духовенства заражаются многими ненасытного честолюбия началам” [4].

Не менш завзято боронили могилянці свою автономію й від прямого втручання церкви. Нагадаю хоча б ту відверто негативну реакцію, яку викликала у членів Київського братства та серед старшини реєстрового козацтва ініціатива Петра Могили по створенню на території Києво-Печерської лаври в 1631 році “гімназіону” — школи, задуманої як філософське відділення, де вивчалися б у п’яти класах початки “вільних наук”. Реакція на цей акт, що тлумачився як зазіхання церковної ієрархії на безпосереднє керівництво освітою, була такою відвертою, що Сільвестр Косів, якого Петро Могила запросив до Києва зі Львова для організації школи, згадував: “Які з того перуни, які громи і тріскавиці почали шибати на нас, того язик атраментований не подужає анатомізувати! Був же час, що ми, висповідавшись, тільки того й чекали, коли нами схочуть начиняти животи дніпрових осетрів або поки одного огнем, другого мечем не пішлять на тот світ” [5].

Власне об’єднання в 1632 р. “гімназіону” з братською школою, що й поклато початок Київському колегіуму, стало можливим завдяки компромісу, згідно з яким Петро Могила вступав у братство, вписуючись в “Упис” його як “старший брат і опікун”.

Дух незалежної корпорації об’єднував в єдину спільноту як професорів, так і вихованців Академії. Показовим щодо цього є принцип організації спудеїв, які утворювали дві конгрегації — велику, яка об’єднувала старші класи — філософії й богослов’я, та конгрегацію малу, до якої входили учні молодших класів (фара, інфіма, граматика, синтаксима, піїтика й риторика). Конгрегації брали активну участь в усіх напрямках академічного життя. Подекуди дух свободи, що єднав вихованців Академії, набирав таких масштабів, що призводив до відчутних негативних наслідків. Запрошений до Академії викладач гебрейської мови бідкався, що “прилежных в обоих классах учеников очень мало; ибо принуждати их так, как и в прочих школах, в сих школах нельзя, понеже многие, а найпаче из высших классов, толь вольні, что когда хотят, тогда приходят в школу, а ежели стать их увещевать, или другого пенса заставитъ, то и вообще все оставляют школу, не сказавши учителя ни дяки, ни спаси Бог” [6].

Звичайно, цитоване не вичерпує характеристики стилю навчання в Академії, де попри сказане панував дух системності знань та дисципліни розуму, що, зрештою, зрозуміло. Адже безпосередньо моделю, у відповідності з якою будувалось навчання й організація життя Києво-Могилянської Академії, були єзуїтські школи, досить поширені в Речі Посполитій, в тому числі й на території України, навчальні заклади, які за свідченням дослідників були “в той час самими модними, що осліплювали всіх блиском своєї вченості й дивним педагогічним тактом” [7].

І все ж, при всій близькості до моделі традиційного європейського університету, яку втілювали, зокрема, й навчальні заклади єзуїтів, Могилянська Академія стверджує незалежність свою властивою їй своєрідністю й винятковістю.

Єзуїтські школи щодо цього — чи не найбільш показові. Адже вони сприймаються творцями Київської колегії не лише як прообраз, за зразком і подобою якого слід будувати своє життя, а й як антагоніст, чи не найзапекліший ворог. В ім'я оборони власних цінностей від зазіхань з його боку по суті й творилась наша Академія — як перший в колі слов'янських народів вищий навчальний заклад, що свідомо ґрунтувався на засадах православ'я.

Тим-то від початку могилянці вбачають сенс своєї діяльності не в створенні ще однієї школи, яка б доповнювала зусилля інших, що діяли в Україні, а в започаткуванні нової традиції в системі вітчизняної освіти та виховання. В ім'я цього Києво-Могилянська Академія, за задумом її творців, мала стати осередком асоціації шкіл, що втілюватимуть в життя засади, на яких ґрунтувалась вона. Перші філії виникають у 1634 році у Вінниці (з 1639 р. — в м. Гоші) у 1636 р. в Кременці. Асоціацію реально творять вихованці Академії, що впроваджують здобутий досвід не лише в Україні, а й в усьому православно-слов'янському світі. Засвідчуючи успіх цієї високої місії, зокрема, в Росії, єпископ Смоленський Гедеон Вишневський в листі до Київського архієпископа Рафаїла Заборовського в 1739 р. писав, що з Києво-Могилянської Академії, “от православных оных Афин, вся Россия источник премудрости почерпала и вся своя новозаведенныя училищныя колонии напоила и израстила”[8].

Стверджувати власну незалежність і авторитет доводилось за умови загостреної міжконфесійними конфліктами конкуренції з такими вславленими й знаними навчальними закладами, як університет в Кракові, де впродовж XV—XVI ст. навчалось понад 800 українців [9], Віленський університет, єзуїтські школи, школи реформаторів, серед яких слава в Європі “Раківська Академія”, яка з 1638 р. розташувалась в м. Киселині на Волині, в маєтку українського магната Юрія Чаплича тощо.

Й те що, незважаючи на всі ці ускладнюючі фактори, Києво-Могилянська Академія відстояла й затвердила власне незалежне існування, певним чином визначалось ідеєю тримовності як оригінально осмисленої фундаментальної засади освітньої програми Академії.

Це дало можливість не схибити на манівці провінційного хуторянства, куди кликали поборники незалежності з табору однодумців Івана Вишенського, який категорично заявляв: “Латинська премудрість — пряма дорога до пекла. Риторика, діалектика й інші поганські (латинські) хитрощі й руководства є витворами діавола, що веде боротьбу із слов’янською мовою, яка є найбільш плідюча і найулюбленіша Богові. Тому чи не краще вивчити богомолібний і праведно-словний часословець, молібний псалтир, плачивий і смиренномудрий октоїх, євангельську і апостольську проповідь (з поясненням простим, а не хитрим) і інші богослужібні книги, і через те здобути життя вічне, — чим розуміти Аристотеля красномовного, Платона і інші вавилонські хитрості — і зі всім тим відійти в огненну гієну”[10].

А з іншого боку, лунали заяви П. Скарги, що не було ще такого, щоб науки вивчали по-слов’янськи. Позиція, що її свідомо обстоює Академія, як слов’яно-греко-латинський навчальний заклад дала можливість в обороні власної незалежності не втратити почуття гідності, стверджуючи право, лишаючись самою собою, співдіяти з іншими на загальноєвропейському просторі. Позиція засновників Києво-Могилянської Академії, за оцінкою Є. Маланюка, “зробила те, що Русь, зіпхнута ворожою адміністрацією до ступеня “грецької схизми”, духовенство якої було, мовляв, “тільки в читанні — докторами”, ця Русь вже не хотіла зіставитися “дурною Руссю” в очах тріумфуючої Польщі... Всупереч репетуванню “рідної” темноти — “на що латинську школу заводите? У нас її досі не бувало, а люди проте спасались”,... суспільство рішуче пішло не так за захованням вже досить вивітрилих “староруських” традицій, як за голосом інстинкту національного самозбереження”[11].

Коли я сьогодні в одній газеті читаю заклик: “Розпеченим залізом слід випалювати з душі нашого народу російську мову. А може й англійську, німецьку, французьку, що стали для нас рідніше своєї, і ми ще й пишаємось тим” [12], а з іншої газети дізнаюся, що архієрей УПЦ МП Агафангел (до речі, нагороджений нашим Президентом орденом “За заслуги”) “відсторонив від Святого Причастя” одного з підлеглих йому священиків за проповіді українською мовою, я переконаюся, що згадана позиція давніх могилянців не втратила актуальності своєї й до наших днів. Але сказаним значення ідеї тримовної школи не вичерпується. Зрештою, вона теж спиралась на певну європейську традицію.

Початок свій традиція ця бере в добу Ренесансу, коли відображуючи загальний потяг до розвитку творчого, критичного мислення, активізується вивчення гебрейської та грецької мов, що приходять на зміну всевладдю латини. При всій повазі до латини як мови теологічних та філософських трактатів стверджується вимога не довіряти сліпо інтерпретаторам-вчителям, а виробляти істинне знання на ґрунті самостійного критичного осмислення першоджерел. Інтелектуалів тієї доби вже не задовольняє вивчення Аристотеля за латиномовними перекладами, до того ж зробленими здебільшого з арабомовних текстів. Вони хочуть читати Аристотеля, як і Біблійні тексти, в оригіналі. Цій меті власне й слугували нові наукові інституції, що на відміну від традиційних університетів одержали назву Академій. Академії формувались не так, як школи, а у вигляді вчених товариств, об'єднаних прагненням самостійного осмислення першоджерел. Такою була Римська Академія, очолювана Помпоніо Лето, Платонівська Академія у Флоренції, заснована Козимо Медічі, керівником її був Марсіліо Фічіно. Зароджуючись як наукові осередки, Академії з часом ініціюють створення відповідних навчальних закладів, що діяли поза традиційними університетами. Так виникають тримовні колегіуми, налаштовані на виховання фахівців, готових до критичного текстологічного аналізу Святого Письма. В 1517—1518 рр. за ініціативою Еразма Ротердамського тримовний колегіум було засновано при Лувенському Університеті. Аналогічний заклад “*Congrus Christi*” виникає в Оксфорді. У Франції, в Парижі, створюється тримовний королівський коледж, що з 1795 р. одержує назву “*коледж де Франс*”.

Суттєво, що запозичуючи цю традицію, Києво-Могилянська Академія помітно трансформує її. Місце гебрейської мови посідає слов'янська. Це не означало зневаги до гебрейської традиції. Гебрейська мова, особливо в класі богословському, була обов'язковим предметом вивчення. Але суттєвим є ствердження рівноправності в колі сакральних мов вітчизняної традиції. Разом з цим, принципова настанова Академії на багатомовність, — а вона не вичерпувалась лише вже названими, включаючи в сферу реального функціонування й польську, а у XVIII ст. французьку, німецьку й російську мови, не кажучи вже про давньоукраїнську, — набирає особливого значення. Вона слугувала формуванню інтелектуалів, налаштованих на спілкування в загальноєвропейському контексті. Це був активний крок до забезпечення вітчизняної культури можливістю творчої взаємодії на полі загальноєвропейської спільноти. “Яка потреба латинських шкіл нашому народові? — роз'яснював Сільвестр Косів в своєму “Екзегезі”, — Передусім та, щоб бідної нашої Руси не називали

глупою Руссю. Учїться, говорить обмовець, по-грецькому, а не по-латинському. Добра рада, але вона корисна в Греції, а не в Польщі, де латинська мова має великий ужиток” [13]. Єрусалимський патріарх Паїсій, який відвідав Київ у 1649 р., із задоволенням відзначав, що знайшов тут школу, де “учителі високого мистецтва” навчають молодь “слов’янській мові як властивій і латинській як необхідній тим, що живуть між латинянами” [14]. Нагадаємо, що “латинянами” в той час була вся вчена Європа.

Разом з тим, настанова на багатомовність аж ніяк не заперечувала принципове опертя на потреби рідної, вітчизняної культури. Йдеться не лише про те, що давньоукраїнська теж реально функціонувала в середовищі академії. Суттєво, що тим самим стверджувався феномен багатомовності як виразної ознаки української барокової культури. “Тримовність українського письменства того часу, — зазначає Н. М. Яковенко, — є, без сумніву, явищем барвистим і неповторним, ба — навіть, феноменальним, оскільки пишучи польською як Мелетій Смотрицький (або Сильвестр Косів), слов’янською (як Захарій Копистенський) чи латиною (як Іван Домбровський чи Юрій Немирич), людина не переставала бачити світ очима своєї милої Русі і середовища, яке її виплекало” [15].

Отже, сповнена відчуття власної гідності настанова на незалежність органічно сполучалась у виховній системі Академії з відкритістю, що налаштовувала на взаємодію, творчий діалог на полі європейської культури. Цей принцип дозволяв, з одного боку, збагачувати власну культуру через запозичення кращих здобутків інших європейських народів. Разом з тим це не було механічне копіювання, що дало змогу уникнути загрози розчинення в інонаціональному культурному середовищі. Дослідник історії КМА Ф. Тітов з цього приводу підкреслював: “До честі діячів Києво-братського колегіуму необхідно сказати, що всі вони, можливо, за небагатьма і випадковими винятками, ніколи не переходили межі у перейманні і наслідуванні латинських шкіл” [16].

Втіленню у життя цих принципових настанов й була підпорядкована система навчання в Києво-Могилянській Академії.

Одне з фундаментальних завдань, що реалізувалось впродовж навчання, полягало в прилученні учнів до універсальних здобутків тогочасної науки. Цьому слугував досить широкий перелік дисциплін, які вивчалися в Академії. Наприклад, в класі філософії, крім вивчення власне філософських дисциплін, викладались основи громадянської і військової архітектури, механіка, гідростатика, геометрія, гідравліка, оптика, діоптрика і перспектива, тригонометрія сферична, початки астрономії, математична географія, гідрографія, гномоніка, математична хронологія [17].

В одному з молодших, граматичному класі, крім мов, вивчались також арифметика, катехізис, нотний спів та інструментальна музика, історія, географія.

І все ж, головне спрямування виховного процесу визначалось не лише прагненням передати учням найбільшу кількість знань. Самі по собі здобутки тогочасної цивілізації розглядаються не як абсолютна норма, а ґрунт, спираючись на який і має здійснюватись самостійний творчий пошук. Цю настанову досить чітко сформулював Феофан Прокопович. Покидаючи посаду ректора перед посвяченням його у єпископи, він звернувся до могилянців із закликом не йти “тільки дорогою, протоптаною іншими вченими, але слідувати самостійним науковим поглядам, які, породжуючи солідну вченість, творять знавців, а не торгашів науки”. Продовжуючи, він пояснював: “...освітченому світові вже спротивила до нудоти (якщо можна так мовити) та наука, яка не випливає з першоначальних джерел, а крапля за краплею в зіпсованому вигляді тече крізь пожовклий папір з болот недосконалих потішних вчителів і не лишає в розумі людському нічого крім безглузлого переконання у власній мудрості, гидоти мороку, сновидіння й примарності” [18].

Відповідно до такого розуміння освітніх завдань формувался арсенал методів, вибудовувалась технологія виховного процесу. В п'яти молодших класах, що передбачали попередній вишкіл, озброєння знаннями, необхідними для самостійної творчої діяльності, переважає модель, запозичена у єзуїтів. Суть її вже цитований раніше М. З. Лінчевський характеризує як “суворо-схоластичний метод викладання всіх наук,.. а з боку виховного — сувора шкільна дисципліна” [19]. У вищих же класах філософії й богослов'я, які й визначали власне образ академії в цілому, центр ваги переносився на оволодіння навичками самостійної, творчої, критичної діяльності. Тут не так вивчали вже здобуті істини, як випрацьовували здатність самому здобувати істину.

Вододіл між молодшими і старшими класами був досить умовний. Спрямованість на формування не пасивного сприймача знань, а активного й відповідального творця просякає весь зміст академічного життя.

В ім'я цієї мети з перших років спудеїв привчали безпосередньо брати участь в забезпеченні навчального процесу. В молодших класах з числа кращих учнів обирався декуріон, який виконував функції помічника вчителя. Він повинен був не лише збирати й передавати вчителю виконані учнями завдання, а й перевіряти їх, записуючи відповідні оцінки на спеціальному аркуші — “єррати” чи “нотати”. Власне вчителями в молодших класах теж здебільшого були спудеї вищих класів Академії. Вивчення мов від початку спрямовувалось на

живе володіння ними, що повинно було забезпечити вільне спілкування в межах європейської спільноти вчених. З огляду на це, починаючи з класу синтаксими, учні зобов'язані були не лише в школі, а й в позаурочний час спілкуватись один з одним латиною. Цією мовою здійснювалось викладання в старших класах.

Заради розвитку здатності до самостійного, творчого мислення було розроблено спеціальну систему перевірки одержуваних знань. Щосуботи до “храму студентів” — спеціально побудованої на другому поверсі головного будинку конгрегаційної зали, — збирались студенти різних класів на свої концертації.

Учні молодших граматичних класів задавали один одному питання в обсязі знань, одержаних впродовж тижня, і відповідно обговорювали якість одержаних відповідей.

Спудеї класів піітики та риторики читали складені ними за всіма правилами поетичного й риторичного мистецтва вірші й виголошували промови, а слухачі задавали питання й вказували на помилки, яких припустився автор. Зрештою тут відбувались диспути, що являли собою форму підсумку навчальних успіхів спудеїв вищих класів.

Щосуботи проходили диспути приватні, підчас яких професор зачитував певний уривок з класичного твору, який пропонувалось одному спудеєві витлумачити, а іншим виконати роль опонентів його. При цьому оцінювався і рівень володіння мовою (диспути відбувались на латині), й уміння побудувати промову згідно з правилами риторичного мистецтва, й рівень засвоєння матеріалу, й оригінальність підходу до обґрунтування власного бачення проблеми.

Найзначнішою подією в житті Академії були щорічні урочисті диспути. На диспут запрошувався митрополит і поважні громадяни Києва. Заздалегідь заготовлені запрошення, що розсилались почесним гостям, містили текст презентума — присвяти почесній особі, якій присвячувався диспут, а також виклад тез, що обговорюватимуться під час диспуту — конклюдії. Ошатно оформлені гравюрами (фрагмент одної з них і зараз прикрашає обкладинку “Наукових записок НАУКМА”), вони відображали загальний настрій урочистого свята, яким жила не лише академія, а й місто. Ось як описує цю подію один з авторитетних істориків Академії В. Аскоченський: “Не дивно, що такі диспути були академічними святами! І Київ щиросердечно брав участь у них, бо тут же навчався цвіт його юнацтва; в академічному дворі і на майдані товпились батьки, брати і родичі тих, котрим випала щаслива доля бути вихованцями знаменитого училища і які в ту хвилину, можливо, стояли перед блискучим зборищем, збуджуючи хвилююче завмирання серця у тих, кому були родинно-дорогі успіхи в науці” [20].

Почесні гості залишали конгрегаційну залу, може й не добре втямивши, про що диспутували глибокомудрі спудеї. Для самих же спудеїв це свято, участь в ньому вимагала неабиякої інтелектуальної зосередженості. Й це стосувалось не лише тих, хто виступав на диспуті, а й слухачів його. Адже назавтра в класах чекав серйозний аналіз події, що здійснювався досить ретельно. Про це свідчить хоча б розпорядження професорам ректора Академії Тимофія Щербачького, який вимагав опитувати на другий день після диспуту спудеїв, “Хто, які аргументи говорив, який хто ім’яний фундамент поклав своєї опугни, як сольвований від дефеденту чи його вчителя всякий аргумент, що дозволене й що недосказане, яка солюція в дистинкції послідувала, яка оної дистинкції експлікація і яким саме документом себе панове дефеденти захищають” [21].

Так закладався ґрунт освітньої концепції, налаштованої на формування самостійної, творчо, критично мислячої особистості, здатної до вільного ствердження власної гідності й гідності свого народу і разом з тим налаштованої на взаємодію, здатної почути “іншого” в діалозі, що утворює зміст європейського культурного співжиття.

Й завершуючи огляд тих ознак, що визначають актуальність для нас сьогодні досвіду давньої Могілянської Академії, хочу відзначити молодість її.

Йдеться не про молодість спудеїв, що заповнювали класи Академії, а їх вихователів, викладачів, тих, хто дивляться сьогодні на нас з портретів в образі глибокомудрих старців. Не такими були вчителі й наставники, що закладали підвалини киево-могилянських традицій. Ось доволіно обраний перелік з числа найбільш знаних могилянців: Сильвестр Кулябка — почав діяльність професора КМА в 23 роки, Феофан Прокопович — з 24 років — професор, в 30 років — ректор, Самуїл Миславський — з 26 років професор, префект КМА — в 30 років, Георгій Кониський починає викладати в 28 років, в 30 років — префект, в 35 років — ректор, Стефан Яворський — професором став у 31 рік.

Цей перелік можна продовжити. Але й наведений список дозволяє стверджувати, що Києво-Могілянська Академія творилась і існувала як осереддя молодості з властивим їй несприйняттям будь-яких форм догматизму, консерватизму, стагнації, сповнена наснаги, готовності до активної творчої діяльності. Усвідомлення того, що навчання спрямоване не так на зростання освіченості, нагромадження знань як самотети, а в ім’я самоздійснення людини — ось головний підсумок, що резюмує сенс виховної концепції, яка стверджувалась в Києво-Могілянській Академії.

Повертаючись до вже цитованого раніше “Слова” на честь Академії, виголошеного Ф. Тітовим у 1896 р., хочу завершити його

словами: “Це й є внутрішній дух, притаманний нашій Академії, що постійно живе в ній і передається з покоління в покоління; це й є живе академічне передання. Припасти до цього живого переказу, вчуватись в його голос і співвідносити себе з ним дуже корисно і необхідно” [22].

Література

1. Див. Хижняк З. І. Києво-Могилянська Академія. — К., 1981. — С. 32—34.
2. Труды Киевской Духовной академии — 1897. Т. I. — С. 179—180.
3. Маланюк Є. Нарис історії нашої культури. — К., 1992. — С. 48.
4. Труды Киевской Духовной академии — 1904. — Том III. — С. 144—145.
5. Цит. за: А. Жуковським. Петро Могила й питання єдності церков — К., 1997 — С. 73.
6. Линчевский М. З. Педагогика древних братских школ и преимущественно древней Киевской Академии — в кн. М.З. Линчевский. Полн. собр. соч. в 2-х т. — Т. I. — К., 1906. — С. 156.
7. Там же. — С. 87.
8. Труды Киевской Духовной академии. — 1904 — Т. I. — С. 531.
9. Історія філософії на Україні — Т. I. — К., 1987. — С. 185.
10. Цит. за А. Жуковським. Петро Могила й питання єдності церков. — С. 70.
11. Маланюк Є. Нарис історії нашої культури. — С. 52—53.
12. Газ. “Українське слово” — 2000. № 31.
13. Цит. за А. Жуковським. Петро Могила й питання єдності церков. — С. 74.
14. Цит. за Хижняк З. І. Києво-Могилянська Академія. — С. 61.
15. Яковенко Н. Нарис історії України — К., 1997. — С. 173.
16. Хв. Тітов. Стара вища освіта в Київській Україні кінця XVI — на початку XIX ст. — К., 1924. — С. 115.
17. Див. М. З. Линчевский. Педагогика древних братских школ... — С. 148.
18. Труды Киевской Духовной академии — 1865 — Т. I. — С. 158.
19. Линчевский М. З. Педагогика древних братских школ... — С. 87.
20. Аскоченский В. Киев с древнейшим его училищем-академией — Ч. 2 — К., 1856 — С. 171—172.
21. Цит. за М. З. Линчевским. Педагогика древних братских школ... — С. 148.
22. Труды Киевской Духовной академии — 1897. — Том I. — С. 180.

Григорій Сковорода як тип українського інтелігента

У назві цього нарису, крім імені видатного мислителя, вихованця Києво-Могилянської Академії Григорія Сковороди, все інше потребує додаткових роз'яснень.

Адже, перш ніж розкривати запропоновану тему, необхідно пояснити, що мається на увазі, коли вживається слово “інтелігент”? В якому сенсі йтиметься про Г. Сковороду як тип саме українського інтелігента?

Й зрештою, чому, аналізуючи образ філософії як життєвого шляху, пройденого її творцем, ми говоримо про певний “тип” українського інтелігента.

Спочатку щодо розуміння поняття “інтелігент”. Одразу ж зазначимо відмінність його від терміна “інтелектуал”, що пов'язаний з характеристикою певної сфери і способу діяльності особистості. В понятті “інтелігент” увагу привертає не характер професійної діяльності, яка визначає місце представників інтелектуальної праці в соціальній структурі суспільства, а передусім певна моральна настанова чи, точніше, позиція, що визначає місце інтелігента щодо головних сфер, які визначають сутність людини, особливості її людського буття. Щодо останнього, донедавна ми звикли говорити про людину як поєднання двох сфер — біологічної, яка визначає спорідненість людини з усім світом живого, та соціальної, що вирізняє її в цьому світі. У такій схемі втрачається найголовніший компонент — духовність, що з давніх-давен не безпідставно вважалася філософами вирішальним компонентом у сукупності сфер, які визначають сутність людини як такої. Йдеться про простір, у якому людина реалізує не свої біологічні особливості як індивід, не соціальні — як представник великих і малих груп, з яких складається суспільство, а одержує змогу реалізувати власну родову сутність. Цей простір утворює поле культури як сферу позасоціального, надсоціального буття. Простір духовності, власне, й містить можливості самореалізації людського в людині. В ньому здійснюється звільнення людини від тиску соціального й тим самим утворюються можливості до реалізації свободи. Це — сфера не так дії, як бажання діяти, і в цьому розумінні вона і є сферою свободи. Можна змусити людину чинити той чи інший акт діяльності, але неможливо примусити її бажати, прагнути діяти певним способом. Тут життєдіяльність людини визначається не нормами права, здійснюється не згідно з вимогами економічної потреби чи відповідно з настановами певної політики. Це — сфера панування моралі як вищої норми власне людського буття. І саме закони людського буття в цій сфері є визначальними для діяльності інтелігента. Міра інтелігентності визначається в цьому розумінні ступенем

моральної духовності людини. Що ж до сфер діяльності, до яких передусім виявляє дотичність зона духовності як простір буття інтелігента, то до них насамперед належить філософія, мистецтво і релігія.

Звичайно, і тут необхідні певні роз'яснення. Філософію, як вже зазначалось, ми розуміємо передусім як сферу духовної діяльності, спрямованої на досягнення граничних підстав людського буття. В цьому сенсі філософія утворює духовну квінтесенцію культури і як така є принципово асоціальною. Безумовно, мав рацію М. К. Мамардашвілі, коли стверджував, що “участь у суспільній боротьбі не лише місія для філософії”[1] і тому “... в Радянському Союзі сформувалася філософія, яка насправді філософією не є, а становить елемент ідеологічного апарату держави”[2].

Сказане рівною мірою стосується й мистецтва. Обмежувь посиленням на вже цитованого М. К. Мамардашвілі, який, характеризуючи традицію російської літератури XIX ст. із притаманною їй підкресленою соціальною заангажованістю, відзначав, що вона тим самим була позбавлена передумов для філософської рефлексії. Це сталося тому, пише Мамардашвілі, що “російська література у своїй саме літературній якості (за винятком деяких елементів, котрі розкрилися в Гоголя, Достоевського і Толстого) намагалася бути моральною свідомістю народу й брати участь у суспільній боротьбі”[3].

Асоціальною за своєю природою, що спрямована на сфери людської духовності, є й релігія. В рукописі тез о. Олександра Менья “Експеримент безрелігійного суспільства”[4] автор, розмірковуючи над причинами, що призвели до перемоги в Радянській країні матеріалізму та атеїзму як нової форми релігії, відзначав, що “коріння феномену започатковані в епоху кризи загальноєвропейської системи християнства, яка чинила опір втіленню евангельського ідеалу в соціальне життя”. Не знаю, чи справедливо вважати початок цього процесу кризою загальноєвропейської системи християнства, але переконаний, що сама по собі причина виродження християнства відзначена слушно. Вона — в забутті тієї сфери, до якої апелює християнство, і в намаганні втілити його принцип безпосередньо в інші, соціальні сфери суспільного життя. Це не пощастило зробити навіть першим апостолам Христа. І річ не в недостатній рішучості зусиль до такого втілення. Йдеться про принципову відмінність сфери соціального життя від тієї, до якої апелює християнство. Здається, й сам Христос ніколи не прагнув поширити християнство на сферу соціального життя. “Кесареви — кесареві, Богове — Богові”. Християнство не для соціального, а для духовного життя. Воно для тієї “духовної сфери, — як зазначає в уже згаданих тезах о. Олександр Мень, — що містить у собі специфіку, яка відрізняє людину від природи”.

Три названі типи духовної діяльності — філософія, мистецтво, релігійне, християнське начало — не випадково утворюють органічну єдність, що характеризує творчість Григорія Сковороди.

Адже весь пафос його філософії та органічно пов'язаного з нею життя спрямовано передусім до утвердження духовності як дійсно адекватного середовища для власне людського існування.

Суттєвим є не лише етико-моральний пафос, властивий філософському світобаченню Сковороди, для якого буття особистості невіддільне від вчинку її і який мислить буття як моральне діяння. Найголовніше, що сенс діяльності визначається сферою не матеріальних потреб, не соціальних запитів, вона однозначно спрямована на сферу духу. “Философия и любомудрие, — пояснював він, — устремляют весь круг дел своих на тот конец, чтобы дать жизнь духу нашему, благородство сердцу, светлость мыслям, яко главе всего. Когда дух в человеке весел, мысли спокойны, сердце мирно, то все светло, счастливо, блаженно. Сие есть философия” [5].

Суттєвим, що вирізняє інтелігентську позицію Сковороди, є не саме по собі ствердження “республіки духу” як вищої цінності, котра визначає сенс людського буття, а передусім зумовлене цим ставлення до світу соціальності. Не менш важливе й обґрунтування того спрямування життєвої активності індивіда, що дозволяє реалізувати жада- не досягнення ідеалу духовного життя.

На перетині цих двох параметрів, як мені здається, й визна- чається своєрідність позиції Сковороди саме як українського інтелігента.

Загалом кажучи, питання “українськості” Сковороди теж є пев- ним чином проблемою, яку треба досліджувати хоча б тому, що в літературі, присвяченій мислителю, приналежність його до ук- раїнської національної традиції вирішувалась далеко не однозначно. М. Грушевський в цьому зв'язку відзначав, що Г. Сковорода, цей “громадянин всесвітній”, певним чином поділяє настрої більшості тогочасної української еліти, для якої руїна старого ладу відобрази- лась індиферентністю до національних та соціальних питань [6]. О. Я. Єфименко, звертаючи увагу на відсутність, як їй здавалось, без- посереднього генетичного зв'язку Сковороди з традицією української національної культури, запитувала: “Чи не належав Сковорода до тих цікавих, так би мовити, самородних індивідуальностей, до яких пасує вислів: сам собі предок” [7]. Для сумнівів такого роду, як мені здається, немає достатніх підстав, і не лише тому, що можна навести свідчення про справжню любов Сковороди до рідного краю, до батьківської землі. Обмежимося свідченням учня і друга Сковоро- ди — М. Ковалинського, який про нього писав: “Он обыкновенно

називал Малороссию матір'ю, тому, що родився там, а Україну теткою по жительству его в оной и по любви к ней”[8].

Йдеться про те, що національна природа інтелігента визначається не кількістю його декларацій про любов до батьківщини, а відповідністю власної духовної діяльності специфіці менталітету рідного народу і потребам його розвитку, спричиненим своєрідністю конкретної історичної ситуації.

Коли, скажімо, ми говоримо про філософію Канта як специфічний виплид саме німецького духу, то йдеться не про те, що Кант думав і писав про свій народ. Суттєвим є відображення особливостей національного духу в підході до розв'язання вселюдських проблем. Безумовно, має рацію С. Б. Кримський, зауважуючи, що нація взагалі “характеризується саме виходом народу на арену світової історії, пошуком свого досвіду творення загальнозначущого, здатністю збуджувати універсум культури імпульсами власної енергії та долі”[9].

З'ясування “української природи” позиції Г. Сковороди вимагає врахування тих імпульсів національної енергії і долі, що позначилась внеском Г. Сковороди у збагачення загальнолюдського фонду духовності.

Певна річ, такий пошук аж ніяк не виключає наявності багатьох рис, котрі визначають аналогічність позиції Сковороди з духовною орієнтацією представників культури інших народів. Навпаки, ознак, що зближують українського мислителя з подвижниками духу, зродженими інонаціональними культурами, надзвичайно багато. Я би не зважився назвати жодної з характерних ознак творчої позиції Г. Сковороди, яку незаперечно можна було б вважати виплідом лише української духовної традиції. Це відбилось і в характеристиках Г. Сковороди, серед яких чи не найпоширеніші — “український Сократ”, “харківський Діоген”, на думку Д. Олячина, Г. Сковорода поєднує риси Сократа, Епікура і Христа [10], — а К. Митрович вважає, що Сковорода не лише подібний Сократові, а й разом з тим, оскільки не лише втілював у життя власну філософську позицію, а й обґрунтовував її у філософських творах, то “був своїм власним Платоном”[11]. Г. Сковороду порівнювали з Арістотелем і стоїками, Плотіном, отцями церкви, Спінозою, Мальбраншем, німецькими містиками та ін. Але всі подібні зіставлення, — за певної обґрунтованості їх, — виявляються недостатніми, щоб визначити особливість позиції Г. Сковороди. В чому ж вона?

Риси, що визначають своєрідність Г. Сковороди як саме українського інтелігента, слід шукати у специфічному відношенні його до двох головних типів інтелігенції — західноєвропейського і російського, які склались на той час і одержують свій розвиток надалі. Звичайно, схематизуючи і максимально спрощуючи це складне і неодно-

значне явище, його в літературі визначають як відмінність притаманної російському типові інтелігенції принципово колективістської позиції, що віддає перевагу “етиці переконань” із властивою їй вимогою відданості певній ідеології, віруванню, філософській та естетичній системі, науковій концепції тощо, позиції інтелігента, який мислить себе як конкурент чи партнер влади, який дбає за “всіх” і сфера інтересів якого не виходить за межі зовнішнього соціального, групового існування та індивідуалістичної позиції, характерної для західноєвропейського типу з властивою їй “кристалізацією суб’єктивності”. Суть її, цієї другої позиції, полягає в тому, що цілісність світові надає не святість традиції, не відданість певній ідеології, вченню, релігійній догматиці тощо, а автономний, тобто незалежний від будь-яких зовнішніх авторитетів індивід, котрий приречений покладатись лише на власне, суб’єктивне розуміння того, що відбувається й відбувалось у минулому.

Звичайно, Сковорода виявляє безсумнівну близькість до цього другого, індивідуалістичного типу інтелігента. І якщо західноєвропейська духовна традиція генетично бере свій початок значною мірою з філософської і життєвої позиції Сократа, то не випадково чи не найпоширенішою в образі Сковороди, як уже відзначалось, стає характеристика його як “українського Сократа”. І все ж таки слово “український” тут означає не просто визначення того культурного поля, яке зродило “нового Сократа”, воно вказує й на суттєву відмінність між славетним греком та українським подвижником. На цю різницю вказував свого часу Микола Шлемкевич, який у праці “Загублена українська людина” писав: “Ми називаємо самого Сковороду українським Сократом, однак мусимо добре пам’ятати одне — велику різницю між тими двома моралістами. Сократ проповідь моральної відбудови виніс на атенські базари і протиставляв її мужньо і одверто панівній тоді софістиці. Він смертю заплатив за свою мужність. Сковорода зі своєю правдою жив на затишних пасіках поміщиків, здалека від широких шляхів і їх сутолоки”[12]. У цьому протиставленні не відображення відмінності темпераментів, а принципова різниця вихідних концепцій, що визначають сенс життя інтелігента. Подібно до більшості інтелігентів Сходу й Заходу Сковорода — в опозиції до навколишньої соціальної дійсності. Він не приймає світ зла, в якому живуть його сучасники. Але на відміну од них він аж ніяк не прагне перетворити цю дійсність чи то шляхом насильницького введення всіх у “світле майбутнє”, яким воно вимальовувалось представникам російської інтелігенції, чи то через максимальне розширення поля реалізації своїх “природних” потреб, до якого прагне виплеканий західноєвропейською культурою тип індивіда-еґоїста. Адже не випадково етична думка Західної Європи змушена була розробити особливу

етику “розумного егоїзму”, яку Макс Вебер назвав “етикою капіталізму”, Е. Фромм — “етикою чесності”, а головний принцип якої сформулював Кант. Згідно з ним свобода однієї людини поширюється до-ти, доки вона не починає обмежувати свободи іншої людини.

Позиція Сковороди — відмінна. Заперечуючи наявну соціальну дійсність, він не прагне змінити її ні в ім'я щастя мільйонів, ні заради задоволення власних “природних” потреб. Він усвідомлює “непотрібність” світу соціального як самоцінності з огляду на реальні потреби людського буття.

Мені близькою є ідея А. Бергсона, згідно з якою творчість філософа становить розкриття, розгортання одного чи небагатьох прозрінь у буття (“Філософська інтуїція”). Для Сковороди в притаманному йому прагненні до свободи і щастя суттєвим було усвідомлення того, що бажаної мети можна досягти на шляху заглиблення в себе, в устремлінні до найпотаємніших, сердечних глибин власного “я”, де й чекає зустріч з Богом як жаданий результат реалізації мрії про волю і щастя.

Гадаю, що помилялись як ті дослідники, котрі намагалися змалювати Сковороду в образі критика, який викриває вади феодалізму чи капіталізму, так і ті, хто звинувачував його у соціальному конформізмі. Звичайно, підстави для цього творчість Сковороди містить. Він рішуче засуджує тих, котрі “дбають про золото, про почесні, про сарданапалові бенкети, про низькі насолоди”, хто шукає “слави, ласки вельмож”[13]. Він вважає неприродним принцип “равного равенства, которое глупци в мір ввествь всеу покушаются”[14].

Його байка “Голова і Тулуб”, розділ “Сродность к хлебопашеству” в діалозі “Букварь мира” дають підставу окремим авторам звинувачувати Сковороду в консерватизмі і соціальному конформізмі. Але ці й подібні ним місця виявляють свій реальний сенс з огляду усвідомлення філософії життя Сковороди не як протесту або примирення з оточуючим його соціальним світом, а враховуючи неприйнятність для Сковороди абсолютизації соціального життя як такого. Тут, коли хочете, чи не найчистіший вияв суто інтелігентської позиції, що ґрунтується на ствердженні пріоритету надсоціального світу, світу духовного, в якому людина тільки й може реалізувати свою власну сутність.

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 тим хлібом духовним і тим одягом, без якого не можна увійти у вельми прикрашені чертоги небесного жениха”[15].

А тому, на відміну від західноєвропейського типу інтелігента, по-ле свободи в етичній концепції Сковороди не знає обмежень, оскільки воно спрямовується не зовні, а всередину людини. Він реалізує потребу у внутрішній безкінечності, що врівноважує безодню соціального простору й часу, в якому може загинути, потонути сенс людського буття.

Звичайно, така настанова теж спирається на певну тенденцію, що ґрунтувалась передусім на християнській етиці з властивою їй ідеєю “переображення”, богоподібності людини, прагненням до енергетичного злиття людини з Богом. Але при цьому така позиція є породженням тієї конкретно-історичної ситуації, в якій опинився в часи Сковороди український народ. Це й дає право розглядати її як виплід властиво українського духу.

Г. Сковорода, за влучною характеристикою І. Франка, жив на “розграні двох великих епох”[16]. Він був чи не останнім яскравим виплодом культури українського бароко. Разом із ним, за виразом Дм. Чижевського, культура ця “догоріла повним полум’ям до кінця та враз згасла”[17]. Це був час ліквідації політичної спадщини Гетьманщини, остаточної втрати Україною автономії, закріпачення селян, що здійснене було після царських указів 1763 та 1783 років. Гинула зроджена попередньою добою козацька людина, в якій привабливо відображались такі риси менталітету, як героїка вояцького подвигу, безоглядне молодецтво, широта душі, романтичні, ліричні поривання, сильні пристрасті, буйні веселощі, гумор. Нова соціальна дійсність суперечила цьому, вона позбавляла надії на самозбереження. В такій ситуації лишалось три виходи — або змиритись і стати на шлях пристосування до нових умов, або вийти на боротьбу з цією дійсністю в ім’я збереження того, що ця дійсність знищувала, або спрямувати споконвіку властиву українському духові, породжену “межовою культурою”, стихію вільної самодіяльності особистості поза межі соціального, у сферу духовної реальності, яка свідомо протиставлялась неприйнятній соціальній дійсності. Цей третій шлях обрав Сковорода, і, як на той час, такий вибір був чи не найбільш реалістичним з огляду на потребу збереження й розвитку української духовності як такої.

Таке збереження було неможливим на шляху угоди перед власть імущими. Але й шлях боротьби за зміну існуючого ладу тоді був приречений на поразку. І все ж таки вибір, здійснений Сковородою, не став єдиним, навіть панівним у подальшій історії української інтелігенції. Завершуючи характеристику типу “сковородинівської людини”, вже цитований нами М. Шлемкевич відзначає, що “Сковорода при всій шляхетності й величчю означає тільки кінець епохи, а не початок нової”[18]. Певна річ, такий висновок важко заперечувати. І все ж він потребує, як мені здається, теж принаймні деяких застере-

жень. Це, власне, зумовлює необхідність уточнення погляду на Сквороду саме як на “тип” українського інтелігента.

У зв'язку з цим видається доречним навести слова значного російського мислителя Г. Федотова: “Нема нічого важчого, аніж національні характеристики. Вони легко даються чужому спостерігачеві і завжди відлунюють вульгарністю для “свого”, що має хоча б мізерний досвід глибини і складності національного життя. Краще було б раз і назавжди відмовитись від однозначних характеристик народної душі. Жоден типовий образ, навіть найулюбленіший і найпоширеніший, не може визначити усієї нації. І якщо необхідною є типізація, — а до певної міри вона необхідна для національної свідомості, — то вона може спиратись скоріше на полярні вирази національного характеру, між якими розташовується уся шкала перехідних типів. Формула нації повинна бути дуалістичною. Лише внутрішня напруга полярностей дає розвиток, дає рух — необхідну умову будь-якого живого життя”[19].

Звичайно, позиція інтелігента взагалі не може обмежуватись — скористаємось висловом М. Шлемкевича — “втечею від життя в душу й долю”. Нормальний розвиток національної культури потребує по можливості органічної узгодженості соціального і духовного життя. І коли соціальне стає на перешкоді розвитку духовного, вступає з ним у суперечність, інтелігенція не лише реалізує себе втечею від поневолюючого світу, а й спрямовує свої зусилля на перебудову цього світу соціального відповідно до вимог духу.

Історія української інтелігенції не розвивалась по одній лінії, де на зміну “сковородинівської людини” приходила “шевченківська людина” з притаманним їй гаслом “Борітеся — поборете!”. Правдивішим є погляд на історію української культури як на поле взаємодії обох цих типів інтелігента. Така ситуація була характерною для нашої барокової культури. “Людина бароко, — зазначав з цього приводу Дм. Чижевський, — або втікає до усамітнення зі своїм Богом, або навпаки кидається у вир політичної боротьби ... займається плянами поліпшення стану цілого людства”[20].

При чому, часто обидві ці тенденції визначали потенціал духовної культури в житті однієї людини. Вельми характерним для цієї доби було, коли запорожець, якщо доживав до старості, ішов у монастир. Участь у відчайдушних походах, чумацьких мандрах сполучалась у свідомості тогочасної людини з мрією про тихе, у молитві й покуті, завершення власного земного життя.

Ситуація до певної міри не змінилась і в епоху, що наступила після Сквороди.

В середовищі інтелектуалів, безумовно, верх бере протилежний сквородинівському тип інтелігента з притаманною йому соціальною,

героїко-революційною, прометеївсько-романтичною спрямованістю. Це й зумовило сумну долю філософсько-теоретичної спадщини Сковороди, яка до кінця XIX ст. лишалась поза сферою серйозного осмислення. Наприкінці XIX ст. відомий український дослідник Д. Багалій справедливо констатував: “До останнього часу на твори Г. Сковороди звертали мало уваги навіть фахівці-дослідники: всі цікавилися не так його творами, як його особою і життям”[21].

Але звернімо увагу на останні слова щойно цитованого автора. В них і слід шукати відповідь не лише на питання про долю сквородинівського типу інтелігентності як моральної настанови в подальшій історії української культури, а й, зрештою, питання про долю всієї філософії Сковороди. Ця філософія лишилась жити, знайшовши втілення в духовній настанові до самозаглиблення, самопізнання, шляхетного індивідуалізму, прагненні до суверенності внутрішнього життя, що зберігається впродовж усього XIX ст. як ознака моральної позиції багатьох представників найрізноманітніших верств українського суспільства. Саме життєвість цих рис забезпечила можливість українському народу в тяжких умовах соціального і національного гноблення під владою іноземних держав зберегти свою національну самосвідомість. Гадаю мав рацію К. Митрович, коли відзначав, що сквородинівська “свідомість спільності морального і культурного життя послужила однією з підпор для виживання і відродження національної своєрідності українського народу у першій половині XIX ст. всупереч системі культурного, політичного і асоціального гніту, нав'язаного Україні автократичним і шовіністичним царським режимом у часи правління Катерини II”[22].

Отже, філософська й життєва позиція Сковороди яскраво репрезентує той тип українського інтелігента, наявність якого впродовж віків забезпечувала умови збереження й розвитку національної культури народу. З цього огляду слід розцінювати не лише значення її в минулій нашій історії, а й у тій ситуації, що склалась у культурі українського народу нині.

Література

1. Мамардашвілі М. К. Думка приневолена — “Філософська і соціологічна думка”. — № 8, 1992. — С. 17.
2. Там само. — С. 18.
3. Там само. — С. 17.
4. Див. “Известия”, — 16, IV 1993 р. — С. 5.
5. Григорий Саввич Сковорода, украинский народный учитель и философ — “Мир божий”. — 1884, ноябрь. — С. 5, 6.
6. Грушевский М. С. Очерк истории украинского народа. — К., 1990. — С. 300.

7. *Ефименко А. Я.* Личность Г. С. Сковороды как мыслителя — Вопросы философии и психологии. — 1884. — Кн. 5. — С. 444.
8. *Ковалинский М.* Жизнь Григория Сковороды — Григорій Сковорода. Повне збір. тв.: У 2-х т. — Т.2. — К., 1973. — С. 457.
9. *Кримський С.* Універсалії українського менталітету — “Кур’єр ЮНЕСКО”. вересень—жовтень 1992 р. — С. 73.
10. Сковорода Григорій. Дослідження, розвідки, матеріали. — К., 1992. — С. 249.
11. Там само. — С. 351.
12. *Шлемкевич Микола.* Загублена українська людина. — К., 1992. — С. 20.
13. Сковорода Григорій. Повне збір. тв. — Т.2. — С. 384.
14. Там само. — Т.1. — С. 436.
15. Там само. — Т.2. — С. 384.
16. *Франко І.* Збір. тв.: У 50-ти т. — К., 1984. — Т.29. — С. 434.
17. *Чижевський Дм.* Історія української літератури. — Прага, 1942. — Кн.2. — С. 61.
18. *Шлемкевич М.* Загублена українська людина. — С. 20.
19. *Федотов Г. П.* Стихи духовные. — М., 1991. — С. 11, 12.
20. *Чижевський Дм.* Історія української літератури. — Кн. 2. — С. 47.
21. Киевская старина. — 1894. — Т. 10—11. — С. 272.
22. Сковорода Григорій. Дослідження, розвідки, матеріали. — К., 1992. — С. 332.

Філософія національної ідеї в українській культурі

XIX століття в історії української філософської культури позначене не лише інтенсифікацією творчих пошуків в колі представників академічної філософії (цей процес останнім часом все більше привертає увагу дослідників [1]). Суттєву роль відіграє початок розробки філософії української національної ідеї, що знаменує настання нового етапу в історії становлення національної філософської культури. В колі проблем, до осмислення яких звертається філософська рефлексія, як самостійна стверджується тема нації, її специфіки, що визначає місце й покликання українського народу в загальнолюдському єднанні.

З цієї пори й аж донині тема ця не втрачає актуальності, демонструючи важливість звернення до неї з огляду проблем, навколо яких і зараз не припиняється гостра полеміка.

Адже поняття “національна ідея” — чи не найпоширеніше у словнику нашої сучасної культури. Аналізу його присвячують численні розвідки історики і філософи, літературознавці й етнографи, представники різноманітних галузей наукового знання. Про неї пи-

шуть журналісти, сперечаються політики. Одні дорікають українській національній ідеї в тому, що вона “не виправдала” сподівань і очікувань, вбачаючи в цьому чи не головну причину наших сучасних негараздів. Інші схильні пояснювати нинішній кризовий стан суспільства саме як логічний наслідок зловісної дії цієї самої ідеї... І як нерідко трапляється, зі зростанням частоти вживання одних і тих же слів суть їх не лише не прояснюється, а, навпаки, все більше затьмарюється, перетворюючи саме поняття на якесь аморфне утворення “без берегів”, куди кожен бажаючий відповідно до власних уподобань ладен вкласти будь-який зміст.

Складність полягає й в тім, що така невиразність і хаотичність уявлень, які претендують в громадській думці ствердитись у ролі адекватного образу української національної ідеї, породжена не лише досить низьким рівнем національної свідомості народу, що, по суті, робить перші кроки по шляху суверенного існування після віків перебування під тиском денационалізуючого пресу часів колоніального, тоталітарного гноблення.

Вона спричинена й неоднозначністю складових, що утворюють зміст поняття національної ідеї.

Українська національна ідея передбачає відповідь на запитання “Хто ми є і заради чого є ми?”, запитання, що є стрижневим, сенсобуттєвим з огляду потреб життєдіяльності нації. Як зазначив один з найвидатніших філософів ХХ ст. Мартін Бубер, “ми говоримо про національну ідею, коли будь-який народ помічає свою єдність, свій внутрішній зв'язок, свій історичний характер, свої традиції, своє становлення і розвиток, свою долю й призначення, робить їх предметом своєї свідомості, мотивуванням своєї волі”[2].

Але на всі ці запитання тяжко, — бодай неможливо, — знайти однозначну відповідь, яка б задовольнила всіх “і мертвих, і живих, і ненароджених”, всіх, хто в минулому, нині і в майбутньому визначає власну причетність до нації. Неможливо, бо такої відповіді просто не існує. Розбіжності починаються вже під час спроб віднайти відповідь на запитання: що таке нація взагалі? До певної міри схематизуючи, в модерній європейській історії можна виділити принаймні два відмінних підходи до з'ясування цього запитання. Один з них, зроджений в надрах культури Просвітництва і представлений у Франції Монтеск'є (“Про дух законів”), Німеччині Гердером (“Ідеї до філософії людства”), ідеологами “Молодої Італії” тощо, розглядає націю як природну спільноту, що характеризується певним набором сталих ознак. На думку італійського теоретика доби Рісорджіменто С. Манчіні нація об'єднує людей, що вирізняються спільністю території проживання, походження, мови, звичаїв та побуту, переживання та історичної долі, зрештою, спільністю законодавства. Як правило, такий набір ознак національної спільноти з певними нюансами назива-

вають всі представники цієї тенденції. Що ж до нюансів, то вони визначають принаймні дві позиції: одну — західну, що акцентує увагу на політично-територіальній спільності, де єдність нації стверджується належністю до “натуральної” території, за “правом землі”, й другу — східну — культурно-спадщинну, де національна спільнота визначається за спільністю походження, мови і віри, “за правом крові”. Але й така постановка, зрештою, не рятує, оскільки вирізнення нації за певною, сталою, природною сукупністю ознак — чи то всіх, чи лише частини їх, — виявляє свою недостатність під час співставлення її з реальною дійсністю. Адже євреї існували як нація і до 1948 року, коли з утворенням держави Ізраїль вони зрештою здобули спільну територію проживання. Німці і австрійці, англійці і американці, більшість народів Латинської Америки і мусульманського світу розмовляють однаковою мовою, але репрезентують різні нації. Один і той же германський етнос з притаманними йому специфічними рисами характеру складає основу німецької, австрійської і швейцарської націй.

Тим більшою мірою сказане стосується України, якщо зважати на трагічну долю її багатовікового бездержавного існування. Українці жили у складі різних держав, вони були підданими Російської імперії, Австро-Угорщини, Польщі тощо. Діячі української культури писали російською, польською, німецькою чи англійською мовами частіше, ніж українською. Патріотами України, щирими поборниками української ідеї були молдаванин Петро Могила, чех Пилип Орлик, позашлюбний син угорського революціонера та польської шляхтянки Володимир Антонович, грек, граф Капніст, польський аристократ В'ячеслав Липинський, росіянин Микола Хвильовий (Фітільов) тощо.

Що ж в такому разі реально утворює націю? Що є підставою для об'єднання людей, як належних до певної нації? Здається більш задовільною з огляду сучасних дослідників є відповідь, що акцентує увагу на розумінні нації не як природної, а духовної засади. Відомий французький вчений Ернст Ренан в 1882 році, виступаючи в Сорбоні з лекцією “Що таке нація?”, обстоював думку, що дійсно суттєвим фактором, який визначає існування нації є “ясно висловлене бажання продовжувати спільне життя”. Тим самим суть нації утворює самоусвідомлення її членів, тих, хто бажає єднатись з іншими представниками даної спільноти. Через те, висноував Е. Ренан, “існування нації — це (якщо можна так висловитися) щоденний плебісцит” [3].

Але плебісцит передбачає завжди чітке визначення питання, відповідь на яке повинна бути одержана в результаті. Ці “питання-відповіді”, власне, й утворюють зміст розуміння національної ідеї як результату самоусвідомлення нацією власної суті, і місця, яке вона

покликана посідати серед інших народів світу. Таке розуміння природно змінюється на кожному етапі історичного розвитку нації залежно від умов її існування і тих реальних цілей, що можуть бути вирішені на певній стадії розвитку нації.

В цьому переконає реальна картина історії розробки української національної ідеї впродовж останніх полутора віків.

Започаткували цю історію в першу половину XIX ст. члени Кирило-Мефодіївського товариства. Загалом кажучи, їх діяльність являє органічний компонент всеєвропейського руху, спричинений Великою французькою революцією й ширенням ідей романтизму.

В Росії розробку російської ідеї започатковує відомий перший “Філософічний лист” П. Чаадаєва, написаний 1829, опублікований — 1836 р. У Польщі — “Книги польського народу і польського пілігримства” А. Міцкевича. У Чехії в цей же час біля джерел розробки національної ідеї стояли Я. Колар, Ф. Палацький, Т. Масарик; в Словаччині — Л. Штур, в Болгарії — Паїсій Хілендарський, Софроній Врачанський та інші. Та справа не обмежується лише світом слов'янства. В Німеччині Й. Фіхте 1808 р. в “Промовах до німецької нації” започатковує розробку німецької національної ідеї, у Франції Ж. Мішле в трактаті “Народ” обґрунтовує французьку ідею. В Італії аналогічні ідеї обґрунтовує Дж. Мадзіні, в Іспанії — Г. Ганнівет. По суті обґрунтування української національної ідеї становило синтез здобутку ідеологів різних європейських народів на ґрунті усвідомлених потреб розвитку української нації. Цей синтез включав започатковане у Франції розуміння нації як результату саморозвитку народу в поєднанні з притаманним німецьким теоретикам національної ідеї її містично-романтичним тлумаченням як вияву “духу” прихованого в глибинах народу, що визначає конкретність і неповторність нації. Разом з тим ствердження національної ідеї за умов чужоземного гноблення робить близькою для українських теоретиків притаманну італійцям дієво-раціональну інтерпретацію її як гасла визвольної боротьби. З польськими, чеськими й російськими ідеологами українських речників національної ідеї об'єднувало також включення її в контекст проблеми слов'янської єдності як своєї опосередковуючої ланки між загальноєвропейською спільнотою і конкретною нацією.

Зрештою, під впливом передусім російських, а також певним чином польських теоретиків, обґрунтовується своєрідне розуміння “народності”, згідно з яким народ трактується не як “тіло”, що його еліта підносить до стану нації, а навпаки як носій національної самобутності, якої повинна досягнути еліта.

Отже, зусилля кирило-мефодіївців та їхніх наступників — представників “Громад”, розвиваючись всередині могутнього загаль-

ноєвропейського руху, здійснюють обґрунтування погляду на Україну як суб'єкт історичного процесу з відповідно суверенними культурними запитами. Але “українофільський”, культурно-просвітницький етап розробки української національної ідеї вже на кінець минулого сторіччя продемонстрував свою недостатність. Представники нового покоління, яке одержало в історії назву “Молодої України”, чітко усвідомлюють, що ствердження України як самостійного суб'єкта історії неможливе лише на ниві культурницької діяльності. Зміст національної ідеї набирає виразно політичного спрямування. По суті впродовж всього ХХ ст. стрижень в розробці української національної ідеї утворювало обґрунтування діяльності, спрямованої на політичне звільнення, здобуття державної незалежності як запоруки всебічного, — в тому числі і культурного, — розвитку українського народу.

В цьому сенсі референдум 1 грудня 1991 року, результати його по суті вивершують зусилля багатьох поколінь, що своїм життям сприяли ствердженню споконвічної мрії народу про суверенне, незалежне, вільне існування.

Що ж далі?

Можливо, є підстави стверджувати, що українська національна ідея вичерпала себе, оскільки мету, що складала головний зміст її, досягнуто?

Звичайно ж ні. Адже, роки незалежності України після тисячолітньої драми бездержавного існування — вкрай малий час, щоб вирішити ті наболілі питання культури, мови, подолання глибокого провінціалізму, що заважав впродовж віків вільному розвитку українського народу.

Саме такими міркуваннями керуються ті, що й нині трактують зміст української ідеї в дусі своїх попередників — діячів культури ХІХ й ХХ століть, дивуючись при цьому, що ідея не спрацьовує. Але в дійсності іншого результату важко було б очікувати. Й не тому, що, скажімо, проблема ширення української мови бодай серед етнічних українців втратила свою актуальність. Зовсім ні. Суттєво іншими стали умови буття українського народу, що не можна ігнорувати, вирішуючи проблеми подальшого розвитку нації. Йдеться про те, що принципово змінився статус українського етносу, який з гнобленої перетворився на титульну націю незалежної держави, що об'єднує поряд з етнічними українцями представників багатьох інших народів, які власним волевиявом під час референдуму ствердили своє бажання належати до українського народу. Тим-то й подальше обґрунтування національної української ідеї не може ігнорувати цього факту. За нових умов ідея ця неминуче втрачає притаманну їй раніше етноцентричну спрямованість, наближаючись тим самим до західноєвропейської моделі нації з притаманним їй акцентом на засадах спільної те-

риторії, правничо-політичної рівності всіх членів національної спільноти, спільної громадянської культури.

Сказане зовсім не означає відмови від піклування про потреби всебічного розвитку українського етносу. Адже саме він утворює реальну більшість українського народу й без забезпечення його національних потреб годі й говорити про нормальний розвиток українського народу. Більш того, саме в історії українського етносу, в особливостях української ментальності, що виробив цей народ впродовж тисячолітньої драми свого історичного існування, й слід шукати рис, що визначатимуть зміст і спрямованість української національної ідеї, яка на нинішньому етапі нашого розвитку покликана служити консолідації представників всіх етнічних груп, що об'єднались у спільноту “український народ”.

Такими засадами, що утворюють глибокий ґрунт сучасного змісту української ідеї має стати передусім ствердження принципу плюралізму й толерантності.

Говорячи про плюралізм як принципovu засаду, що визначає змістовне наповнення запитання “Хто ми є?”, маю на увазі, по-перше, визнання регіональної природи України, що ніколи не зводилась до однозначно заданого монологу, який спрямовував би з єдиного центру багатоманіття життя країни. Навпаки, завжди Україна виступала і є зараз полем плідного діалогу, вірніше, полілогу й взаємодії регіонів, що вирізняються один від одного власною історичною долею, особливостями традиції і культури. Південь України, Слобожанщина, Подніпров'я, Галичина, Буковина, Закарпаття, — кожен з цих регіонів при безумовній належності до української спільноти несуть в собі виразні ознаки специфічності, що в поєднанні з іншими й утворює різнобарвне багатоманіття реального духу України.

По-друге, цей принцип повинен враховуватись й під час визначення місця України серед інших народів Європи. Адже різноманіття традицій і культур демонструє й Європа, зміст і спрямованість історичного буття якої визначався взаємодією принаймні двох типів культури — західноєвропейського та східного. Між цими двома регіонами, що задають норми культурного буття для народів, які входять до складу кожного з них, розташувався Центральнo-Східний регіон, що утворює культурне пограниччя між Сходом і Заходом. До цього пограниччя історично належить Україна, яка посідає крайнє східне місце щодо Центральної та Західної Європи, являючи разом з тим крайній західний кордон щодо Сходу Європи. Ця гранична відстань України від центрів, що визначали тональність культур Сходу й Заходу, крім іншого, містить в собі й певні переваги. Адже тут, в силу віддаленості від центру, норма втрачає притаманну їй жорсткість. А тим самим створюються сприятливі умови для толерантного

ставлення до іншого, для взаємодії, а не боротьби і придушення відмінних типів культур.

Від давнини і понині Україна й виконує передусім функцію поля, де зустрічаються й взаємодіють різні культури. Тим-то і специфіка України, її культури — не в намаганні стати “чисто” західноєвропейською або розчинитись без останку в російській культурі, а в дивовижній здатності, що її вона продемонструвала впродовж віків, встояти перед спробами поглинути її чи то західними, чи східними сусідами, вибудовуючи власну духовність на ґрунті взаємодії з різними культурними типами, що зустрічаються на терені України.

В цьому, між іншим, шлях до пошуку відповіді не лише на запитання “Хто ми є?”, а й “Для чого є ми?”. Зрозуміло, логічніше за все на таке запитання відповідати не нам самим, а тим, хто, не належить до України, але вбачає в її досвіді повчальний і корисний результат для себе. Тому обмежусь цитатою з опублікованого у 1995 році в поважному виданні “Slavic Review” виступу американського вченого М. Хейгена під промовистою назвою “Чи має Україна історію?": “... те, — зауважує він, — що вважалось “слабкістю” української історії або її “дефектами” у порівнянні з уявними стандартами європейських держав на зразок Франції й Англії, повинно бути перетворене у “силу” нової історіографії. Власна мінливість кордонів, взаємопроникненість культур, історично багатокультурне суспільство може зробити українську історію дуже “модерним” полем дослідження”[4].

Тим-то серцевину української ідеї на нинішньому етапі історичного розвитку нашого народу гадаю має утворювати ствердження толерантності як моральної засади міжнаціонального культурного спілкування, толерантності, що спирається на вистраждану віками здатність українського народу почути іншого, будувати й розвивати власну ідентичність не через абсолютизацію певних специфічних ознак, а перетворюючи “чуже” на “своє”, вступаючи в плідний діалог з іншими культурами і народами.

На початку третього тисячоліття така здатність усвідомлюється як імператив, ігнорування якого таїть загрозу позбавлення майбутнього не лише окремого народу, а й людства в цілому.

Філософи з часів Платона, реалізуючи властивий саме філософії погляд на світ з позицій “вічності”, створили багато абстрактних схем будівництва людського щастя й добробуту. На жаль, здебільшого ці схеми лишались привабливими утопіями й не більше. Адже реалізація їх суттєвою мірою залежить від наявності в суспільстві того, говорячи словами Гегеля, “негативного класу”, який здатний був би взяти на себе відповідальність за новий історичний етап. Боюсь, що й розуміння змісту національної ідеї, яке запропоноване мною, хибує на таку утопічність, якщо зважати на характер реальнодіючих соціальних

верств на полі сучасного суспільного життя України. І дійсно, враховуючи західний досвід, сподівання слід було б покласти на “третій стан” — бізнес-еліту, стан “нових українців”, що народжується. Але, на жаль, формуючись з щілин тіньової економіки та номенклатурної влади, номенклатурний бізнес не виявляє зацікавленості в створенні підстав для розвитку українського суспільства. Його більше влаштовує режим виживання, що дає змогу “тут” здійснювати бізнес, а обласшовуватись “там”, десь на Канарських островах.

Марними є й сподівання, з якими виступали деякі політологи, на створення авторитарного, “генеральського” режиму на кшталт режиму Піночета, який залізною рукою здійснить необхідне реформування суспільства. Адже стан армії і настрої офіцерства, що тяжіє скоріше до національно-соціалістичного, а не національно-капіталістичного режиму, не дає підстав для здійснення такого роду сподівань. Нездатність в цьому сенсі продемонструвала й нинішня владна посткомуністична номенклатура й речники національної ідеї. При всіх розбіжностях їх ріднить настанова не на толерантний діалог з опонентом, а звична з соціалістичних часів засада, що ґрунтується на принципі “хто не з нами, той проти нас”, “якщо ворог не здається, його знищують”, засада, що спонукає не так до конструктивної діяльності, як до пошуку ворогів і до руйнівної боротьби з ними.

Марними є й сподівання тих, хто слідом за М. Вебером покладається на роль церкви й тієї етики, яку приніс захід протестантизм, що духовно об’єднав суспільство на шляху до його трансформації. На жаль, православні ієрархи нині теж скоріше демонструють схильність до боротьби не в ім’я духовного образу України, а за владу, сфери впливу та об’єкти церковної приватизації відповідно до світського аналогу.

Зрештою нездатність до ролі рушія суспільства виявила й українська інтелігенція. Якщо на початку нинішнього століття краші представники її були дійсно духовними та ідейними лідерами суспільства, то нині одна частина її прагне реалізуватись через еміграцію за межі країни, а друга — на шляху обслуговування нинішньої влади різних рівнів.

Отже, в Україні сьогодні покоління, що активно діє на арені суспільного життя, наочно демонструє відсутність незалежної від влади еліти, що мала б стратегічну мету й достатню для її реалізації волю.

Тим-то єдиною реальністю, на яку ще можна покласти сподівання, є молодь, процес формування якої відбувається за принципово відмінних, порівняно з попередніми поколіннями умов. Загальновідомо, що в історії культури найзначніші новаторські зрушення відбувались саме в кризові епохи. Й ініціатором їх виступало зроджене за

умов кризи покоління. Тим-то гадаю з огляду майбутнього України чи не найвідповідальнішими є зусилля по вихованню молоді на ґрунті ствердження принципу плюралізму як норми суспільного життя та культури толерантності як засади моральності.

Зусилля ці зумовлені не лише реалістичною оцінкою нинішнього стану, не тільки турботою про майбутнє. Вони відповідають й традиції, яка спирається на минуле нашого народу. Пошлюсь на авторитетного знавця проблеми Миколу Шлемкевича, який зазначав: "Ідейна нетерпимість — не наш стиль. І коли в нашій історії трапляються вибухи її, наприклад в релігійних суперечках і ударах XVI—XVII сторіч, то є вони ... відрухами, відповіддю на нетерпимість другої, польської сторони. Ідейне багатство і лицарськість у суперництві і співпраці ідей — це повинно стати українською притаманністю й українською гордістю"[5]. Альтернативою цьому, справедливо попереджав він, може стати лише українська громадянська війна, що здатна звести нанівець зусилля по розбудові суверенної України.

Література

1. *Ткачук М.* Київська академічна філософія XIX — поч. XX ст.: методологічні проблеми дослідження. — К., 2000.
2. *Бубер М.* Народ и его земля — Избр. произв. — 1979. — С. 259.
3. *Ренан Е.* Що таке нація? — "Націоналізм. Антологія". — К., 2000 — С. 119.
4. *Hagen M.* Does Ukraine Have a History? — "Slavic Review" — 1995. — №3 — р. 670.
5. *Шлемкевич М.* Українська синтеза чи українська громадянська війна — ж. "Генеза", — №1(5), 1997 — С. 92.

Дмитро Чижевський як фундатор історико-філософського українознавства

Якщо XIX століття в історії української філософської думки позначене початком рефлексії з приводу власної національної сутності, то з XX століття у складі здобутків вітчизняної філософської культури чільне місце посідає дослідження історії розвитку національної філософії

Започатковує цей процес визначний представник української культури Дмитро Чижевський.

Серед багатоманіття сфер гуманітарного знання, позначених суттєвим внеском, зробленим Д. Чижевським, поважне місце належить історії філософії. Коло історико-філософських зацікавлень його —

досить широке. Воно охоплює теми, починаючи з античної філософії й аж до німецької класичної філософії й німецької містики. Але тим осередком, навколо якого завжди центрувались історико-філософські дослідження вченого, безумовно, була історія філософії України. Саме в цю галузь історико-філософської науки зроблено чи не найвищезначніший внесок Дм. Чижевським, завдяки чому він справедливо може вважатись фундатором наукового історико-філософського українознавства.

Поодинокі публікації Кл. Ганкевича, В. Шурата, що вийшли наприкінці XIX — на початку XX ст. [1] мали здебільшого ініціативний характер. Роль їх зумовлювалась не стільки одержаним результатом, скільки постановкою проблеми про доцільність, поряд з вивченням історії української мови, літератури, мистецтва тощо, спеціально досліджувати розвиток філософської думки України.

Але лише з появою наприкінці 20-х — на початку 30-х років перших узагальнюючих праць Д. Чижевського, передусім його широко відомих “Філософії на Україні” та “Нарисів з історії філософії на Україні” можемо говорити про обґрунтоване в них певне, достатньою мірою визначене загальне бачення історії української філософії, що відзначає реальний початок історико-філософського українознавства як самостійної галузі досліджень.

Сам дослідник досить обережно розцінював значення своєї праці, зауважуючи, “що історія філософії на Україні не є головною темою моїх студій, і що тому той матеріал, який я подаю, не може вважатись завершенням і викінченням наукової праці в цій галузі, а навпаки — скоріше має на меті пробудити цікавість і увагу до цієї галузі дослідження, що досі оминалася україністикою” [2]. Зауваження доречне, якщо зважати на подальшу, далеко неоднозначну долю сформульованої Д. Чижевським концепції історії філософії України. Обґрунтоване вченим бачення піддавалось і неправомірній догматизації — байдуже, чи то зі знаком “плюс” чи знаком “мінус”. Адже й ті ідеологічні критики Чижевського, що навішували йому ярлик українського буржуазного націоналіста й виключали концепції його зі сфери конструктивного аналізу взагалі, й ті, що перетворюють “Нарис...” на канонічний текст, де кожне слово сприймається як втілена абсолютна істина, робили і роблять одну справу. Вони вбивають живе вчення, втискаючи його в маніхейську по суті схему історії науки як арени вічної боротьби сил абсолютного Зла й Добра. На щастя, цим не вичерпується доля обґрунтованого Д. Чижевським бачення історії філософії України. До нього звертаються і понині не лише для прокльонів чи схиляння як перед іконою, а й зі щирим бажанням вступити в діалог, творчу дискусію з тим, щоб, спираючись на зроблене вченим, рушити далі справу, започатковану ним.

В наш швидкоплинний час, коли впродовж життя одного покоління докорінно і не раз міняються засади пануючого світобачення, коли те, що вчора ще вважалось непохитною істиною, буквально на очах відходить в небуття, сам по собі факт, що вчення, обґрунтоване понад 70 років тому, спонукає сучасних дослідників звертатись до нього не лише заради пошани до історичної пам'ятки минулого, а для того, щоб вступити в діалог в ім'я подальшого прогресу науки, — чи не найяскравіше свідчення життєвості вчення.

Саме з цього огляду доцільно осмислити внесок зроблений Д. Чижевським в історико-філософське українознавство.

Концептуальна позиція Д. Чижевського ґрунтується на виробленому ще з часів Просвітництва в західноєвропейській культурі погляді на філософію як тип науково-теоретичного знання, що будується відповідно до логіки наукового пізнання й фіксує одержаний результат у вигляді науково-філософських теорій, систем тощо. Такий погляд переважає в колі істориків філософії впродовж ХІХ ст., певною популярністю він користується й понині. В межах його формувалась і історико-філософська позиція Д. Чижевського. Адже не випадково обидві узагальнюючі праці вченого присвячені історії філософії “на” Україні, що передбачало погляд на Україну хіба що як на певний простір, в межах якого здійснюється розвиток єдиної, всесвітньої науково-філософської думки. Саме так і пояснює Чижевський загальну логіку історико-філософського поступу: “... Лінія філософського розвитку в різні епохи, так би мовити, проходить через різні нації. Іноді лінія філософського розвитку кілька разів повертається до тієї самої нації, іноді проходить через неї лише один раз. Таким чином окрема нація в певні моменти репрезентує історичну сучасність — іноді разом з іншими націями, а іноді і сама”[3].

Що стосується України, то їй, за оцінкою Д. Чижевського, “треба ще чекати на свого “великого філософа”” [4]. Але, всупереч цьому, Д. Чижевський все ж таки прагне дати виразну характеристику “української психіки та особливостей української думки” й присвячує цьому спеціальний розділ у вступній частині “Нарисів...”. Та й весь наступний за методологічними заувагами виклад дійсно ніяк не вкладається в постульованій ним же засаді “раціоналістичного”, як називав його сам Чижевський, погляду на історію філософії. Це, безумовно, спричиняє до певної внутрішньої суперечливості, притаманної викладу історії філософії України Д. Чижевським. Але сказане ще не є оцінкою зробленого, оскільки внутрішньо суперечливі концепції в історії філософії, та й культури взагалі, мають далеко не однакову вартість.

Суперечливість, внутрішня неузгодженість позицій можуть бути наслідком недостатньо глибокого осмислення можливостей, закладених у вихідній концепції, нездатності вченого до кінця реалізувати ці

можливості. Цінність такого типу теоретичних побудов, дійсно, не є високою.

Але є суперечливість іншого типу. Вона виступає наслідком здатності філософії розвиватись не лише до межі, яку встановлює пануюча культура, а й виходити за цю межу. Завдяки такій здатності філософія виявляється спроможною не лише здійснювати функцію самопізнання культури, а й виконувати роль засобу самокритики культури, усвідомлення нею власної обмеженості. Зрозуміло, за це філософ та його вчення змушені платити високу ціну. Для філософського вчення це обертається внутрішньою суперечливістю, а для філософа загрозою нерозуміння з боку носіїв культури, в межах якої він сам виріс, але зважився здійснити прорив кордонів культури, що зродила його. Такого типу вчення демонструють, якщо можна так мовити, “конструктивну суперечливість”, оскільки стимулюють до зусиль по дальшому розвитку культури. Саме такого типу суперечливість притаманна, як на мене, історіософській концепції Д. Чижевського.

Відаючи данину погляду на історію філософії як теорії, Д. Чижевський не випадково підкреслює, що історія філософії не є головною темою його студій. Він звертається до історико-філософської проблематики з позицій “історика духу”, про що він неоднозначно заявляє. “Істориком духу”, називає себе Чижевський в книзі, присвяченій Г. Сковороді. Вивчаючи в своїй докторській дисертації сприйняття Гегеля в Росії, він розглядає власне дослідження як “необхідну передумову до нової побудови історії російського духу” [5]. В доповіді, читаній в Берлінському українському інституті в січні 1927 року Чижевський обґрунтовує актуальність вивчення фактів про вплив західноєвропейської філософії на культуру України XVII—XVIII ст., оскільки це дасть можливість “створити основи духовно-історичного опрацювання матеріалу”, що “для розуміння східноєвропейської духовної історії надзвичайно важливо”.

В цікавій статті, присвяченій визначному російському філософу Сем. Люд. Франку, опублікованій в 1954 р., Д. Чижевський відзначав, що однією з переваг Франка як історика філософії та літератора було те, що “він вважає за потрібне виходити з аналізу “духовного досвіду” кожного мислителя... і прагне в результаті своїх аналізів прийти до розкриття “головної філософської інтуїції” (термін Бергсона) аналізованого автора” [6]. Якщо такий підхід застосувати до Чижевського, то, гадаю, можна сказати, що тією “філософською інтуїцією”, яка об’єднувала найрізноманітніші дослідження вченого в різних сферах гуманітарного знання, було спрямування до вивчення історії духу слов’янських народів, передусім українського. Саме потреби пізнання національного духу

спонукають Д. Чижевського звернутись до історії філософії, передусім тому, що вона є історією. Адже дух невід'ємний від історії. Не лише дух нації впливає на історію, а й навпаки — нація стає тим, чим вона є, за плином історичної драми національної долі.

В колі історичних дисциплін, посередництвом яких відтворюється духовне обличчя народу, особливе місце посідає саме історія філософії. Адже філософія завжди була тим типом духовної діяльності, що спрямований на з'ясування межових підстав людського життя, де з'ясовуються сенсубуттєві засади людського існування. Тому саме історія філософії виявляється чи не найбільш причетною до сфери, де відтворюється духовний розвиток історії народу, де реконструюється образ духу нації. Але звернення до історії філософії, з огляду потреб відтворення історії духу народу, зумовило необхідність вступити в суперечність з методологією історії філософської теорії. В межах останньої дійсно про національні ознаки філософського вчення може йтись хіба що зважаючи на зовнішні прикмети його — мова викладу, місце походження тощо. Але, як відомо, філософська теорія не вичерпує собою зміст філософії в цілому. Це лише одна з модифікацій цієї специфічної сфери духовної діяльності. Поряд з філософською теорією доцільно вести мову про філософську думку, яка являє сукупність ідей, що в тілі культури утворюють філософськи значимий шар культури. В даному разі не так вже важливо, де сформульована філософська ідея, — чи то в трактаті професійного філософа, чи в релігійній проповіді, чи в політичній декларації, чи в мистецькому творі. Суттєво, що вона, ця ідея, реально жила в тілі культури народу, впливаючи певним чином на зміст національного життя.

Саме такий підхід, як мені здається, є характерний для того напрямку в дослідженні історії філософії, який започатковує Д. Чижевський. Відкриваючи можливості для дослідження національної філософської культури, дослідник актуалізує суттєве методологічне питання про критерії, що визначають предмет і зміст національної, в даному разі, української філософії.

Звертаючись до цієї проблеми, Чижевський зазначав, що, зважаючи на складну історію України, ані мова, ані рівень національної свідомості, ні походження і територія, де протікала діяльність мислителя, — при всій важливості цих ознак, — не можуть вважатись ні необхідною, ні достатньою ознакою належності мислителя до української філософії.

За Д. Чижевським, вирішальним є відношення мислителя до української філософської традиції, а в глибинному аналізі — до української культури.

Але, як окреслити і цю традицію, і ті особливості, що визначають українську культуру?

Звертаючись до визначних представників цієї культури, передусім Г. Сковороди, М. Гоголя, П. Юркевича, П. Куліша, Д. Чижевський висновує, що специфіку української філософської думки визначають властиві їй представникам певні риси — емоціоналізм й пов'язаний з ним “кордоцентризм”, ухил до духовного усамітнення й пов'язана з нею “плюралістична етика”, обґрунтування ідеалу внутрішньої гармонії, емоційне забарвлення тощо.

Складність такого шляху полягає в намаганні визначити специфіку української філософії через якусь певну тему, ідею, яка відображає особливості саме українського національного характеру. Полемізуючи з цією позицією, відомий канадський дослідник Т. Закидальський, як на мене, має рацію, коли не поділяє думки, “щоби якась одна тема, ідея чи течія представляла всю філософську творчість певної нації, навіть якщо б ця ідея становила оригінальний унесок у світову науку”.

Резюмуючи він висновує: “З цієї дискусії випливає, що ні своєрідний унесок у світову філософію, ні унікальний характер не є передумовами національної філософії. Національна думка — це набір ідей, шкіл, течій, що постали серед цієї нації. Вони не мусять творити і звичайно не творять якоїсь логічно об'єднаної системи або навіть комплексу, що піддається простому описові. Ціль історії філософії як науки дати загальний опис розвитку національної думки, не заперечуючи її багатогранність і не поминаючи жодних утверджених течій. Кожна національна філософія — унікальна, але не тому, що вона має якісь неповторні якості або їх неповторний комплекс, а просто тому, що вона твір унікальної нації, краю, доби [7].

В цілому, позиція Т. Закидальського не викликає у мене заперечень. І все ж, як на мене, потребують певних уточнень ті конструктивні висновки щодо предмету української філософії, які робить на цій підставі автор.

Він має рацію, стверджуючи, що ніяких абсолютно специфічних рис національного характеру чи філософії не існує. Так, абсолютно специфічних рис, мабуть, дійсно нема. Принаймні не до них зводиться специфіка національної філософії. Але чи є це достатньою підставою, щоб заперечувати відносно, релятивну специфічність національної філософії?

“Кордоцентризм” філософських шукань, емоційність, іронічне ставлення та інші риси, які відзначає Д. Чижевський, не є абсолютною приналежністю української нації. Але національна специфіка характеру філософії все ж таки існує, кожного разу виявляючись по-різному, залежно від тієї національної культури, з якою вона співставляється.

Своєрідність українського характеру по-різному виявиться у діяча, що творив в колі, скажімо, російської культури, як, наприклад,

Гоголь, і в українця, який діяв у італійській культурі, як, скажімо, Юрій Дрогобич. Але і в першому, і другому випадках вона певним чином заявить про себе, накладаючи відбиток на результати його творчості. І з'ясування специфіки цього відбитку теж входить в коло завдань історика української філософії. На жаль, в часи Д. Чижевського реальний стан науки не дав змоги реалізувати це завдання повною мірою. Тому такий обережний Д. Чижевський, коли, торкаючись цієї теми, повсякчас підкреслює “провізоричний”, “тимчасовий” характер його висновків, які “можливо будуть виправлені і скореговані дальшими дослідженнями” [8].

Але суттєво, що він визначає шлях для такого дослідження — це він робить і тоді, коли закликає виходити під час історико-філософського аналізу з урахування “духовного досвіду” [9] мислителя, суттєвою складовою частиною якого є риси, зумовлені характером нації, до якої належав він. В цьому ж сенсі слід сприймати його застереження про непридатність методу “імпресіоністських характеристик” поняття національного характеру, “в яке кожен автор вкладає із своєї власної душі або найцінніші, або найогидніші риси” [10].

Та на жаль, понині ані у нас в Україні, ані за межами її цей заклик так і лишається нереалізованим до кінця.

Тому резюмуючи, слід підкреслити, що нам належить ще здійснити велику роботу, щоб реалізувати той могутній стимул, який дав історико-філософському українознавству Д. Чижевський.

Література

1. Див.: Gankiewich Cl. Grundzuge der slavischen Philosophie. — 1-е вид. Краків, 1869; 2-е вид. Ряшів, 1873.
2. Шурат В. Українські джерела до історії філософії. — Львів, 1908.
3. Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні. — Нью-Йорк, 1991, — С. 5.
4. Там само. — С. 11.
5. Там само. — С. 13.
6. Чижевский Д. Гегель в России. — Париж, 1939. — С. 5.
7. Чижевський Д. С. Л. Франк як історик філософії і літератури — “Філософська і соціологічна думка”. — 1990, №11. — С. 37.
8. Закидальський Тарас. Досліди в діаспорі над історією української філософії. — “Філософська і соціологічна думка” — 1993, №4 — С. 95.
9. Чижевський Д. Нариси з історії... — С. 15.
10. Чижевський Д. С. Л. Франк... — С. 37.
11. Там само. — С. 43.

Дещо про історію з історією філософії (суб'єктивні нотатки свідка)

Започаткована Д. Чижевським справа одержує подальший розвиток передусім в дослідженнях вчених діаспори. Але й в Радянській Україні, попри ті складні умови, в яких перебувала філософія, не мало зроблено в тому числі й істориками філософії. Їх здобутки і прорачунки ще чекають об'єктивної, виваженої оцінки. Для такого типу досліджень, мабуть, ще час не настав. Тому, торкаючись цієї теми, я свідомо обмежуюсь лише кількома суб'єктивними нотатками свідка й не більше. Спробую пояснити детальніше це...

Кажуть, що у Французькій Академії наук існує правило, за яким сфера компетенції історичних досліджень не може поширюватися на події, що відбулися менш ніж п'ятдесят років тому. Гадаю таке обмеження не позбавлене сенсу. Адже важко, — ба неможливо, — послідовно дотримуватися науково-об'єктивної позиції, оцінюючи те, безпосереднім свідком чого ти був сам, в чому брав участь, що складає частину твого власного життя. Важко в такій ситуації претендувати на об'єктивний, безсторонній погляд. Отже, сказане далі є не більше, ніж суб'єктивні свідчення учасника подій, про які йдеться. І все ж таки, з огляду інтересів майбутнього науково-історичного досліджу, такі нотатки, мабуть, теж не позбавлені певного сенсу. Те, про що не розповідала епоха, що вона в силу різних причин відносила до “зони замовчування” й без врахування чого образ епохи буде неповним, допомагає дослідникові “почути” свідчення тих, хто належав до цієї епохи. Власне, таке міркування й спонукало мене взятися за написання цих суб'єктивних нотаток свідка... Складність ще й в тому, що свідок має вести оповідь про стан історико-філософських досліджень, оскільки впродовж усього життя належав саме до цієї професійної галузі сучасної філософії. Як гармонійно сполучити немінучий суб'єктивізм, природний під час оповіді про власне життя, з обов'язковим об'єктивізмом, до чого прагнув, реалізуючи професійні програми, спрямовані до історико-філософської реконструкції образу минулого? Ця дилема перша, але не остання, яка створює напругу неоднозначності, внутрішньої суперечливості, що притаманна буде подальшій оповіді. Нічого не вдієш — адже такою неоднозначною є не лише ситуація, в якій опинився оповідач, а й епоха, й стан філософії в нашій країні впродовж часу, про який йдеться.

Як приклад такої неоднозначності можна вважати відзначення у 1996 році 50-ліття Інституту філософії НАН України. Адже якщо говорити про історію Інституту як академічного осередку, що координував дослідження в галузі філософії, які відбувалися в Україні, то

початки цієї історії сягають більш раннього періоду. Можна відлік її вести з 1920 р., коли при історико-філологічному відділі АН України було створено Комісію по вивченню громадських течій в Україні, де велися в тому числі й філософські дослідження. Можна — з 1922 чи 1925 р., коли при соціально-економічному відділі Академії наук почав працювати семінар з вивчення суспільного життя (1922), через три роки перейменованій на семінар соціальної філософії (1925). Такою датою можна вважати 1926 р., коли при Академії наук було створено Київську науково-дослідну кафедру марксизму-ленінізму. Щоправда, академічним осередкам, що здійснювали дослідження в галузі філософії, протистояли більш могутні позаакадемічні центри, які об'єднувалися у Всеукраїнську асоціацію марксистсько-ленінських науково-дослідних інститутів (ВУАМЛІН). Серед них був і Інститут філософії. Більш того, з огляду “чистоти” віри у марксизм-ленінізм, академічні установи були під серйозною підозрою. Невипадково один із тогочасних керівників філософських установ Р. С. Левик, коментуючи створення науково-дослідної кафедри марксизму-ленінізму при Академії наук, зазначав, що кафедра існувала “при тій академії, з якою нам доводилося ідеологічно боротися, отже, справді, це “при” — досить діалектичне” [1].

Боротьба за марксистсько-ленінське “очищення” Академії наук завершилася у 1937 р., коли, як свідчення одержаної перемоги, ВУАМЛІН припинив своє альтернативне щодо Академії наук існування. До складу Академії наук увійшли науково-дослідницькі інститути ВУАМЛІН за одним лише винятком. У переліку їх відсутня згадка про Інститут філософії.

Склалась, на жаль, досить “природна” для того часу ситуація. Ніяких офіційних ухвал про закриття Інституту не приймалося, але одного дня він припинив своє існування, коли останній, що досі був на волі, його співпрацівник опинився за ґратами НКВС, там, де вже перебували його колишні колеги. З однією із цих “останніх жертв” передісторії Інституту філософії я вже в часи хрущовської “відлиги” майже водночас прийшов працювати до Інституту. Микола Захарович Юшманов повернувся після “вимушеної перерви”, що тривала майже 25 років.

У нашому відділі М. З. Юшманову було доручено відновити інформацію про тих, хто працював на філософській ниві впродовж 20—30-х років й діяльності яких було покладено край репресіями в середині 30-х років.

Пам'ятаю, який спротив зустріли публікації, що містили згадку про С. Семковського, В. Юринця, П. Демчука та інших філософів, що загинули в ті роки, з боку Я. С. Блудова — харківського філософа, доля якого від згадуваних відрізнялася хіба що тим, що він, буду-

чи репресованим й зазнавши на собі весь жах сталінських таборів, все ж таки вижив. Він з обуренням виступав в нашому Інституті проти відновлення пам'яті про своїх колишніх колег, цих, за його характеристикою, “ідеологів куркульства”, “агентів буржуазного ідеалізму”, не гідних лишатися в пам'яті нашої культури. — Як же так, — запитували ми, молоді, — адже жертвою репресій були не тільки вони, а й Ви? Хіба власний життєвий досвід не переконує в несправедливості кари, якої зазнали ваші колеги-філософи? — Кара й забуття були справедливі, — відповідав нам Яків Семенович. — Лише зі мною трапилася трагічна помилка. Але такі помилки у великій справі теж можна зрозуміти. Ліс рубають — тріски летять.

Так, до мене й моїх товаришів долітав відгомін подій, що склали передісторію нашого Інституту. Згадав я ці давні часи не випадково. Адже неоднозначність ситуації, в якій опинилася філософія в Радянській Україні наприкінці 20-х й в наступні 30-ті роки, певним чином визначала й умови її існування і впродовж наступних років, що минули від 1946 р., коли в системі Академії наук офіційно було започатковано діяльність Інституту філософії.

Трагічний підсумок передісторії інституціональної академічної філософії, що завершилася у 1937 р., був цілком логічним, якщо зважити на офіційне розуміння сутності й значення філософії, яке насаджувала партія комуністів. Складовими цього бачення були, поперше, ствердження філософії історичного та діалектичного матеріалізму в його сталінській, звульгаризованій інтерпретації єдино істинним підсумком всесвітнього розвитку філософської думки й, подруге, проголошення філософії діамату та істмату теоретичним ґрунтом пролетарської ідеології, що по суті вело до ототожнення філософії з класовою ідеологією взагалі. “Діалектичний матеріалізм є світогляд марксистсько-ленінської партії”, — такими словами починалася праця Й. Сталіна “Про діалектичний та історичний матеріалізм”.

Ствердження такого розуміння передбачало спочатку витіснення будь-яких немарксистських шкіл і течій з актуального поля філософської рефлексії — це завдання по суті на початок 30-х рр. в Україні було розв'язане. Але очікуваного розквіту марксистсько-ленінської філософії після цього не настало і не могло настати. Перемога виявилася “піровою”. Філософія діамату потрапила в зону безповітряного простору, зону, в якій по суті неможлива будь-яка життєдіяльність на власне філософському ґрунті, й тому інституціональне філософування в системі Академії наук взагалі припинилося з середини 30-х років.

Інакше й не могло статися. З часів Сократа усвідомлено, що філософія не пророкує істину, а сенс свій вбачає в пошуку її, що здійснюється через діалог, який передбачає толерантне, співчутливе й

уважне ставлення до іншої думки. Філософувати не можна, не виробивши в собі здатності почути іншу думку. Можливість же для вироблення й реалізації цієї здатності абсолютно виключалася. Це й справило згубний вплив на долю офіційно декретованої філософії діалектичного та історичного матеріалізму. Адже і в її межах аргументом дискусії неминуче виступала відповідність канонізованому підходу, відступ від якого розцінювався не як теоретична помилка, а як зрада пролетарської ідеології. Тим самим дискусія переносилася з академічних конференц-залів до кабінетів слідчих НКВС, де й підводився підсумок вже згідно з логікою не філософського дискурсу, а тією, якою керувалися господарі кабінетів НКВС.

І все ж, панівну систему результат, до якого вона привела академічні філософські установи, теж не влаштовував. Офіційна ідеологія, особливо за умов реалій післявоєнного світу, потребувала зусиль для свого обґрунтування та виправдання, що, згідно з пануючою доктриною, мала здійснювати філософія. Це, зрештою, й зумовило відкриття у 1946 р. у складі установ Академії наук Інституту філософії.

Неоднозначність, парадоксальність ситуації полягала в тім, що філософії наказано було жити за умов, що виключали можливість нормального філософського мислення. Адже, як і раніше, критерієм істинності будь-якого філософського розв'язання проблеми вважалася відповідність його канонізованим постулатам діамату. Як і раніше, суворо каралися наміри вийти за межі догматизованої схеми. Як і раніше, заборонялися спроби конструктивного використання новітніх результатів, здобутих сучасною не-марксистською філософською думкою. А щоб спокус було менше, вживалася ціла система заходів, спрямованих до максимального обмеження інформації, яка надходила “з-за бугра”. Як і раніше, порушникам цих правил заборонялося взагалі займатися філософією, а багатьох позбавляли й волі. В 70-х роках хвиля арештів серед української інтелігенції прокотилася і нашим Інститутом. Мої колеги — Василь Лісовий і Євген Пронюк новою мірою відчули на собі жах таборів та спецпоселень

І все ж, українська академічна філософія не лише вижила, а в деяких сферах спромоглася досягти результатів, що гідно увійшли до здобутку позитивного досвіду філософської культури.

Життя виявилось багатшим за схему, що визначала офіційно декретовані межі простору, відведеного для філософії. Як і в інших сферах тогочасного життя, поряд з легалізованою, відповідно цензурованою філософією, складалося поле існування “тіньової” філософії. У кухнях наших осель в “хрущовках” читалися книги сучасних “буржуазних” філософів, точилися палкі дискусії, реально здійснювався філософський діалог, що формував культуру мислення кожного з нас.

Але справа не обмежувалася кухнею. Суттєво, що результати, одержані на полі “тіньової” філософії, — бодай частково, проривалися крізь систему заборон, визначаючи далеко не однозначний результат сукупного здобутку легалізованої філософії. Клітка, до якої заганяли філософію, з часом втрачає свою міць і монолітну непорушність. Й там, де грати виявлялися не такими міцними, виникала можливість хоч трохи здобути простору для легалізації результату справді творчого філософського пошуку.

Чи не найбільш плідним полем для реалізації такого типу творчості виявилася сфера історико-філософських досліджень. Адже в канонізованій ієрархії філософських дисциплін, де на перших місцях розташовувалися “діамат”, за ним “істмат”, історії філософії, як правило, відводилося місце наприкінці — після філософських проблем природознавства, етики, естетики і атеїзму. Мірою сходження по цій ієрархічній драбині зменшувалася пильність цензорів та ідеологічних наглядачів, отже, слабшала сила опору клітини, до якої було загнано філософію, й відповідно виникали дещо більші можливості для оприлюднення результатів творчого, власне філософського пошуку. Досить показово, що серед тем тогочасних дисертаційних робіт історико-філософська проблематика, як правило, переважала. До історико-філософських тем зверталися й ті дослідники, які згодом сприяли прогресу інших галузей філософського знання. Зрештою, зважаючи на інтимний зв'язок філософії зі своєю історією, це об'єктивно додавало життєвих сил філософській думці в цілому.

Зрозуміло, й всередині історії філософії діяли досить жорсткі обмеження, й тут існувала своя ієрархія, що зумовлювала зворотну залежність можливостей творчого пошуку й жорсткості цензурних обмежень.

Вихідним у цій ієрархії було канонізоване визначення предмету історії філософії, за яким вона власне не повинна була й прагнути до максимального повного відтворення об'єктивної, наукової картини, обмежуючись аналізом розвитку наукового матеріалістичного світогляду та його законів. Що ж до того, що не вкладалося в схему передісторії діамату та істмату, то згадка про нього вважалася допустимою лише з огляду відтворення історії боротьби, яку вів і в якій обов'язково перемагав матеріалізм проти ідеалізму.

Зрозуміло, що найбільш привілейованими (а відповідно й найпильніше цензурованими) були праці, присвячені творчості фундаторів діамату — Маркса, Енгельса, Леніна, а в 40-ві — на поч. 50-х років Сталіна. Найбільше, чого вдалося досягти на цій ділянці історико-філософського знання, полягало в розхитуванні жорсткої схеми ленінсько-сталінського образу марксистської філософії. Адже, з огляду цієї схеми, яка й постулювалася як канонізований образ марксизму,

під серйозною підозрою виявлялася позиція навіть творців цієї філософії. Не випадково, протягом десятиліть панування культу марксизму, ініціатори його так і не зважилися на повне видання зібрання творів К. Маркса й Ф. Енгельса.

Цей факт і став у нагоді під час зусиль, спрямованих на розхитування догматизму як хвороби, що чи не найбільше заважала нормальному процесові філософського пошуку. В 60—70-ті роки ця тенденція знайшла свій вираз у хвилі “марксистського фундаменталізму”, що досить повно репрезентує багато праць співробітників Інституту того часу.

У центрі уваги дослідників опиняються ідеї К. Маркса, які не лише не увійшли, а певним чином суперечили догматизованому, ленінсько-сталінському образу марксистської філософії. Джерелом для акцентуації уваги на такі ідеї стало звернення до рукописної спадщини К. Маркса й передусім “Економічно-філософських рукописів 1844 р.” й “Економічних рукописів 1857—1858 років”. На цьому ґрунті робляться спроби не лише продемонструвати, а й чітко визначити непридатність догматизму як принципу історико-філософської науки. Та це, останнє, власне й позначало межу можливого для історико-філософського пошуку за умов, в яких він змушений був здійснюватися. Якщо праці з посиланнями на рукописи К. Маркса, хай з незадоволенням, але допускалися (все ж таки — К. Маркс!), то зухвальцям, що зважувалися на цій підставі піддавати сумніву сам принцип догматизму, було не солодко.

Один показовий приклад.

1969 р., напередодні 100-річчя від дня народження В. І. Леніна, наш відділ, за відповідною директивою видав велику книгу під промовистою назвою: “Торжество ленінських філософських ідей на Україні”. Відкрив її, як годиться, розділ “Ленінська філософська спадщина і деякі проблеми розвитку діалектичного матеріалізму на Радянській Україні”. Автор розділу В. І. Губенко розпочав свій виклад аналізом інтерпретації спадщини Леніна в працях філософів, що виходили в Україні за часів Радянської влади. Наводячи численні зразки догматичної абсолютизації значення ідей Леніна, що мали на меті довести “неперевершеність”, “винятковість” їх, дослідник, між іншим, зауважував: “...Надмірне перебільшення винятковості певних положень ленінської теоретичної спадщини взагалі здатне вивести її за межі науки, наукового аналізу. Адже за такого хибного плину думок ніхто, крім Леніна, не в спроможні ні досліджувати її, ні тим більше, методологічно свідомо користуватися нею...”

Надмірне наполягання на винятковості марксистсько-ленінської філософської спадщини, — узагальнював, підсумовуючи, В. І. Губенко, — хибне у багатьох відношеннях...”[2].

Боже мій, що почалося! Академік Ф. Д. Овчаренко, який тоді обіймав посаду секретаря по ідеології ЦК КП України, виступаючи на широкій нараді, цілий абзац промови присвятив викриттю “ганебного” вчинку зухвалого науковця. Сенс філіпики, виголошеної секретарем ЦК, полягав у тому, що зараз, коли ми наближаємося до знаменної річниці — 100-річчя від дня народження В. І. Леніна, коли кожен з нас, що доторкнувся до скарбниці ідей генія, усвідомлює, як нам бракує слів, щоб виразити велич і неповторність думки вождя світового пролетаріату, є люди, що починають застерігати від надмірності зусиль, що їх докладаємо, співаючи осанну генію. В. Губенка було негайно звільнено з роботи. На довгі роки шлях до філософії йому закрили. На хліб він змушений був заробляти, працюючи в лабораторії організації праці якогось з галузевих міністерств. Лише більш ніж через 10 років йому вдалося влаштуватися на кафедру філософії одного з київських військових училищ. Але життя його, як автора філософських праць і досліджень скінчилося у 1969 р. назавжди.

Не менш суперечливою постає й доля досліджень науковцями Інституту філософії спадщини видатних мислителів, що репрезентували історію всесвітньої домарксистської філософії.

З одного боку, з огляду на стан й розподіл обов'язків в межах інституалізованої академічної філософії таких досліджень в Україні начебто взагалі не мало бути. В СРСР був утрадиційнений своєрідний розподіл обов'язків, в тому числі й в галузі академічних історико-філософських досліджень. Вивчати проблеми світової історії філософії слід було в центрі — в Москві. Показово, що в структурі нашого Інституту впродовж всієї його історії відсутній бодай незначний підрозділ, спрямований на вивчення проблем історії світової філософії минулого. Отже, в колі планової тематики дослідження історії світової, немарксистської філософської думки минулого взагалі не передбачалися.

Але вони, такі дослідження, все ж таки здійснювалися у вільний від планової роботи час і за об'єктивним результатом демонстрували досить високий професіоналізм у вивченні передусім спадщини представників німецької класичної філософії. Я маю на увазі ініційовані співробітниками відділу діалектичного матеріалізму праці В. І. Шинкарука “Теория познания, логика и диалектика Канта” (1974), “Единство диалектики, логики и теории познания” (1977), здійснені ним же у співавторстві з московським дослідником В. Малініним розвідки з історії гегелянства, праці М. Булатова, збірка “Критические очерки по философии Канта” (1975). “Очерки по философии Л. Фейербаха” (1982). У відділі логіки наукового пізнання було підготовлено працю М. Поповича “Очерк развития логических идей в культурно-исто-

рическом контексте” (1979) і працю К. Жоля “Сравнительный анализ индийского логико-философского наследия” (1981).

Переконаний, що й понині ці праці не втратили своєї цінності і гідні бути згаданими серед здобутків в галузі історико-філософської науки, спричинених діяльністю співробітників Інституту.

І все ж, чи не найвагоміший внесок у сфері історико-філософських досліджень в Інституті філософії АН України здійснено в галузі історико-філософського українознавства.

Зрозуміло, й тут кожен позитивний результат досягався за умови жорсткого пресінгу, що здійснювався офіційною ідеологією. Абсолютно виключалася можливість позитивного вивчення всіх, кого кваліфікували як представника табору “націоналістів”, “буржуазних філософів-ідеалістів” тощо. До пріоритетної сфери досліджень належала передусім плеяда діячів української культури, яких відносили до складу “революційних демократів”. З більш раннього періоду — Григорій Сковорода, творчістю якого, вважалося, і започатковувалася історія філософії в Україні. Пріоритетність за тогочасних умов аж ніяк не створювала сприятливого ґрунту для творчого аналізу. Швидше — навпаки. Тут спрацьовував принцип зворотної залежності. Пріоритетність теми зумовлювала наростання пильності ідеологічних цензорів до всього, що писалося про неї. Тим-то найбільшим результатом, що було досягнуто в галузі вивчення спадщини революційних демократів, можна хіба що вважати дискредитацію канонізованої схеми історико-філософського вивчення їхнього здобутку. Схема, зрештою, була немудрячою. Оскільки революційний демократ як ідеолог селянства мусив впритул наблизитися до ідеології пролетаріату, то відповідно його філософії повинно було бути притаманне:

1. Матеріалістичне вирішення основного питання філософії стосовно природи.

2. Він мусив наблизитися до матеріалістичного розуміння історії.

3. Бути діалектиком.

4. Атеїстом і т. ін.

Сам же процес історико-філософського витлумачення нагадував іспит, який вчитель влаштовував учневі. “Що первинне — матерія чи свідомість?” — суворо запитував історик філософії, наприклад у Т. Шевченка, і починав порпатись у його творах, відшукуючи цитату, яка, на його думку, містила відповідь на поставлене запитання. У підсумку екзаменованій одержував відповідну оцінку — в чому він “підійшов впритул” до діалектичного матеріалізму і де він “зупинився перед” історичним матеріалізмом.

Але як бути, скажімо, з тим же Т. Шевченком, який взагалі не ставив перед собою тих запитань, відповіді на які у нього вимагав

дослідник? Адже не писав Т. Шевченко філософських трактатів, він був поет. Ця складність “долалась” на підставі другого методологічного гріха офіційної науки. Вважалося цілком коректним аналізувати мистецький, поетичний твір, ігноруючи специфіку художньої творчості взагалі. Тим самим поезія перетворювалася на щось подібне до віршованого підручника з філософії. Так, власне, й доводилося, скажімо, визнання Т. Шевченком діалектичного закону загального розвитку на підставі славнозвісного “Все йде, все минає...”.

Щоправда, подібне згвалтування поетичного тексту породжувало й небажані наслідки. Адже, якщо за прийнятою методою препарувати поетичний доробок Т. Шевченка, і, звичайно, не лише його, то можна було приписати поетові будь-яку позицію з того чи іншого філософського питання. І справді, що, скажімо, заважало на підставі аналізу щойно цитованого вступу до “Гайдамаків” оголосити Т. Шевченка агностиком (“Куди воно ділось? Відкіля взялось? І дурень, і мудрий нічого не знає”) чи гілозоїстом (“... душа жива. Як небо блакитне — нема йому краю, так душі почину і краю немає”)?

З цією складністю тогочасна офіційна історико-філософська наука теж намагалася впоратися, додаючи ще один гріх до переліку методологічних недоладностей. Йдеться про поширений метод купюр, що широко застосовувався під час відтворення історичного минулого. Все, що не вкладалося у задану згори схему, вважалося взагалі не існуючим. І справді, чого варто було “забути” якусь цитату з твору Т. Шевченка, коли начебто неіснуючими виявлялися цілі філософські системи, навіть імена їхніх авторів, коли як вже згадувалося, навіть К. Маркс і Ф. Енгельс так і не дочекалися видання повного зібрання їхніх творів. Такої ж долі зазнала й Шевченкова поетична спадщина в багатьох тогочасних історико-філософських опусах. Чи не показовими щодо цього були численні публікації І. Д. Назаренка, за які його навіть відзначили званням лауреата Ленінської премії.

Слава Богу, ці твори писалися і публікувалися поза нашим Інститутом. Більш того в цей час в нашому відділі історії філософської думки в Україні досить активно розроблялися питання методології історико-філософського аналізу взаємодії філософії з різними компонентами культури. Спираючись на результати цих дискусій, я, зокрема, здійснив спробу проаналізувати складний механізм, що опосередковував взаємодію філософії з політикою (“Соціальне середовище та історико-філософський процес”. — 1969), філософії й мистецтва (“У пошуках істини (взаємодія філософії і мистецтва)”. — 1979), зрештою, узагальнити погляд на специфіку історико-філософського тлумачення тексту (“Историко-философское истолкование текста”. — 1981), Але книжки писалися, а реальна практика, па жаль, в багатьох випадках просто ігнорувала їх.

Щодо досвіду історико-філософського тлумачення Т. Шевченка, то гадаю усвідомлена дискредитація офіційної методології аналізу стала можливою передусім не завдяки теоретичним міркуванням щодо особливостей історико-філософського тлумачення поетичних текстів. Вульгаризоване історико-філософське шевченкознавство зруйнувало себе з середини. Не мале значення щодо цього відіграв скандал, який розгорівся з приводу публікації у третьому номері московського журналу “Философские науки” за 1973 р. статті полтавського вченого І. М. Масича “К вопросу о мировоззрении Т. Шевченко”. Мені здається, що тут щодо офіційної методи спрацювала відома українська приповідка: “Не так злії вороги, як добрії люди...” Автор статті широко прийняв на віру методологію своїх вчителів, але певна наївність не дала йому змоги врахувати ті “маленькі хитрощі”, про які не прийнято було промовляти вголос, але наслідувати які треба було неодмінно. Повіривши в те, що до спадщини Т. Шевченка можна підходити як до віршованого трактату, Масич вирішив послідовно, не вдаючись до будь-яких купюр, зібрати й відповідно витлумачити цитати з творів Т. Шевченка, що містять згадку про Бога. В результаті, як і слід було чекати, він одержав еkleктичну суміш взаємно виключаючих одна одну позицій, яку й приписав Т. Шевченкові. Виявилось, що у Шевченка “революційно-демократичні переконання... поєднувалися з релігійно-ідеалістичними поглядами на світ”, що “елементи релігійності у Шевченка поєднувалися з елементами атеїзму”[3]. Стаття викликала обурення, її зміст не влаштував нікого й засвідчував необхідність суттєвої методологічної переорієнтації в дослідженнях, зокрема, творчості Т. Шевченка. Про це в четвертому номері журналу писав тодішній завідувач нашого відділу П. Т. Манзенко [4].

Здавалось би, зрештою, хибна методологія себе дискредитувала і наставав час нових підходів і нових розвідок, присвячених творчості Т. Шевченка. Але замість очікуваного ренесансу на ниві історико-філософського шевченкознавства в Радянській Україні на довгі роки запанувало мовчання. По-старому писати стало соромно, по-новому — неможливо.

Дещо аналогічною була й доля історико-філософського вивчення спадщини Григорія Сковороди. Зрозуміло, Сковорода за часом стояв від марксизму на більшій відстані, аніж Т. Шевченко. Тим-то пильність цензорів була меншою й можливості для наукового погляду дещо більші.

Слушною нагодою для інтенсифікації зусиль по вивченню спадщини Г. Сковороди стало 250-річчя від дня народження видатного українського мислителя, яке широко відзначалося в країні у 1977 р. Значною мірою завдячуючи зусиллям співробітника нашого Інституту

І. В. Іваньо (на жаль, дуже рано пішов з життя!) у 1973 р. виходить у світ в Києві і Москві двотомне повне зібрання творів мислителя Певним суттєвим внеском до наукового вивчення спадщини Г. Сковороди стали підготовлені в Інституті і видані 1972 р. колективна монографія “Філософія Григорія Сковороди” і збірка наукових праць “Від Вишенського до Сковороди”. І все ж таки й тут не обійшлося без втручання ідеологічних наглядачів. Показово, що чи не найбільш яскраві праці, які були тоді підготовлені, так і не побачили світу. Передані до видавництва і заплановані публікацією до 250-річчя Сковороди монографія І. В. Іваньо “Філософія і стиль мислення Сковороди” і книга І. Драча, С. Кримського та М. Поповича “Григорій Сковорода” понад десятиліття змушені були чекати свого часу. Перша побачила світ 1983 р., друга — 1984 р.

Так, тиск відповідальних за правовірний образ філософського минулого відчувався на всьому полі історії. Але він був не однаковий на різних ділянках. Спрацьовував своєрідний “гастрономічний” підхід до визначення актуальності й важливості досліджуваної теми. Я називаю його “гастрономічним”, оскільки він за своєю логікою нагадує міркування господині, що купує продукти, які не підлягають тривалому зберіганню. Цінність такого товару, зрозуміло, зростатиме залежно від часу, який минув з дня його виготовлення. Чим свіжіший продукт, тим дорожче він коштуватиме, й — навпаки. Приблизно за таким же принципом визначалася актуальність історико-філософського дослідження — чим ближче до марксизму, не лише за сутністю, а й за часом існування, — тим важливіше. Тому дослідження явищ, що відбувалися у XIX ст. вважалися більш актуальними, ніж тих, що мали місце у XVIII ст. А на вченого, який зважувався зазирнути ще далі в глиб віків, дивилися як на дивака, що заради власної цікавості копирсається у давно віджилих і майже не потрібних з огляду на потреби сьогодення питаннях. Не дивно, що в цій самій давнині пильність цензорів і наглядачів слабшала, отже, виникали передумови для творчого, наукового пошуку.

І саме тут й було досягнуто чи не найбільш значних наслідків у сфері історико-філософських досліджень. Я маю на увазі започатковане з середини 60-років дослідження більш давніх етапів нашої вітчизняної історії філософії й передусім спадщини професорів Києво-Могилянської Академії. За ініціативою тодішнього директора Інституту П. Копніна було створено дослідницьку групу, яку очолила В. Нічик (до складу її в різні роки входили М. Кашуба, М. Рогович, Я. Стратій, В. Литвинов, І. Захара та ін.), що здійснила велику роботу по введенню до складу діючого фонду історико-філософської науки цілої плеяди мислителів, що активно вели діалог зі своїми сучасниками — представниками західноєвропейської філософської думки XVII — поч. XVIII ст. Їхня діяльність започатковує на терені не лише

української культури, а в регіоні православного слов'янства в цілому зародження й поступ професійної філософії як самостійної ділянки духовного здобутку цих народів.

Зусиллями цієї групи дослідників вперше було введено до активного фонду історико-філософської науки спадщину Т. Прокоповича, І. Гізеля, Г. Кониського, С. Яворського та багатьох інших репрезентантів Києво-Могилянської Академії, здійснено опис курсів з філософії, що зберігаються у відділі рукописів ЦНБ НАН України. Це суттєво збагатило уявлення про теоретичні джерела наступних речників української філософської думки. По суті вперше стало можливим з'ясування особливостей взаємодії вітчизняної філософії з культурою західноєвропейського Середньовіччя, Відродження, Реформації, раннього Просвітництва.

Дуже нелегким був цей крок, здійснюваний українськими істориками філософії. Адже до наших днів збереглись латиномовні рукописи філософських трактатів професорів Києво-Могилянської Академії. Тому перш ніж здійснювати історико-філософський аналіз, слід було дешифрувати й прочитати рукописи трьохсотлітньої давнини, здійснити переклад їх і лише після того приступати до історико-філософської інтерпретації. Реалізація завдання ускладнювалася тим, що необхідно було добре володіти латиною й бути ґрунтовно обізнаним з середньовічною філософською культурою, зі здобутком західноєвропейської й вітчизняної думки XVII—XVIII ст. На жаль, комплексу таких знань тогочасна (а великою мірою й сучасна) філософська освіта не давала. Знавці класичних мов, що виховувалися на філологічних факультетах, одержували знання з філософії, як правило, в межах оглядового курсу з діамату та істмату. Що ж до вихованців філософського факультету, то їхнє знання як середньовічної філософії (“поповщина”, “провалля”, “темна пляма” в історії прогресивного поступу філософії), так і латина (обсяг знань її приблизно дорівнював тим, які філологи одержували з філософії) були мізерні. Не випадково кістяк групи, яку очолила В. М. Нічик, склали вихованці відділення класичної філології Львівського університету. Саме там студенти мали змогу не лише добре оволодіти давньогрецькою мовою і латиною. У них виховували здатність до відчуття культурного контексту, в якому здійснюється генеза та функціонування того чи іншого тексту. Крім іншого, цьому сприяла діяльність відомого фахівця в галузі класичної філології, культури, в тому числі й філософії (досить нагадати його фундаментальну працю, присвячену Демокріту) С. Я. Лур'є, якого в часи боротьби з космополітизмом було “заслано” з Ленінграда до Львова (недарма кажуть: “Не було б щастя, та нещастя помогло!”).

Молоді вихованці Львівського університету були запрошені до нас в аспірантуру, під час якої вони мали суттєво підвищити рівень власної філософської культури, вчитати й перекласти текст певного філософ-

ського трактату, що належав представникові Києво-Могилянської Академії, і лише після того здійснювати історико-філософське витлумачення досліджуваного тексту. Справді, титанічну справу зроблено ними!

Її результатом стали численні публікації перекладів творів професорів Києво-Могилянської Академії й монографії, наукові розвідки, присвячені цій славетній сторінці нашої історії філософії.

Дослідження спадщини професорів Києво-Могилянської Академії теж не обійшлося без опору з боку охоронців офіційної доктрини. Підставою для сумніву щодо доцільності цієї діяльності, були запитання, які не раз доводилося чути. “А для чого так уважно вивчати спадщину якихось попів?”. Доходило до анекдотів. Пам’ятаю, тривалий час лишалося під сумнівом видання в московській серії “Мислителі минулого” книги В. М. Нічик, присвяченої Феофану Прокоповичу лише тому, що відповідальні видавці не зважувалися помістити на обкладинці (обов’язково в тій серії) портрет філософа у вбранні, відповідному його духовному сану.

Зрозуміло, вже зроблене — лише початок великої роботи. Адже серед понад двохсот рукописних філософських текстів професорів Києво-Могилянської Академії, що збереглися до наших днів, детально вивчено близько двадцяти. Але ці два десятки закладають фундамент наукового здобутку, на який спиратимуться наступні покоління дослідників.

Звернення до вивчення спадщини професорів Києво-Могилянської Академії стимулювало спрямування дослідників у глибокі віки до пізнання джерел вітчизняної філософської думки. Дослідження М. Поповичем, В. Горським, С. Бондарем, Т. Голіченко та ін. міфології східних слов’ян і філософських ідей в культурі Київської Русі, вивчення і публікація текстів українських діячів доби європейського Ренесансу, філософії в братських школах, Острозькому науково-освітньому центрі зроблені В. Нічик, В. Литвиновим, Я. Стратій не лише дають можливість вибудувати загальну картину історії української філософії, починаючи з найдавніших часів, а й сприяли збагаченню методології історико-філософської науки. Цей здобуток, сподіваюсь, стане в нагоді наступним поколінням істориків філософії.

Література

1. Цит. за: “Розвиток філософії в Українській РСР” — К., 1968. — С. 496.
2. “Торжество ленінських філософських ідей на Україні”. — К., 1969. — С. 33.
3. Масич И. К. К вопросу о мировоззрении Т. Шевченко — ж. “Философские науки”. — М., 1973 — № 3, — С. 95.
4. Див.: Манзенко П. Некоторые вопросы исследования философских взглядов Т. Г. Шевченко — ж. “Философские науки”. — М., 1973 — № 4.

Міф Європи в сучасній українській культурі

Українська, як і будь-яка національна культура, не існує в абсолютно замкнутому просторі. Її реальний зміст впродовж історії суттєвим чином визначається взаємодією з багатоманіттям національних культур, що утворюють в сукупності Європейський контекст історії української культури. Окремим аспектам цієї взаємодії й присвячуються нариси третього розділу книги. Але перш ніж переходити до конкретного розгляду україно-польських чи україно-німецьких культурно-філософських взаємин, слід передусім з'ясувати, що таке Європа й яке відношення до неї має Україна?

Запитання — не вигадане. Навколо спроб дати відповідь на нього зростає чи не найпопулярніший в сучасній українській свідомості міф Європи.

Зроджений в лоні давньогрецької міфології, він трансформується відповідно до реалій контексту України і Європи на межі третього тисячоліття, зберігаючи тим не менш архетипові ознаки, на ґрунті яких в давнину склалася легенда про красуню Європу — доньку фінікійського царя Агенора, — яку викрав Зевс, заховавши її далеко на Заході, на таємничому острові Крит. Тут Європа згідно з легендою започаткувала династію Міноенсів. Сини Зевса і Європи: Мінос, Радомант вславилися могутністю, справедливістю, мудрістю. Після смерті вони в Аїді вершили правосуддя, а батько красуні послав своїх п'ятьох синів шукати сестру. Кожен відплив в іншому напрямку. Впродовж пошуків вони відкривали береги континенту — від Іспанії до Кавказу, заснували Карфаген й Фіви, але бажаній зустрічі і поверненню на Схід, додому улюбленої сестри так і не судилось відбутись. З тієї пори і донині міф Європи символізує одвічну мрію про світле майбуття, стимулюючи пошук “втраченого Раю”, “землі обітованої” через ствердження родинної єдності братів і синів жаданої Європи. Огляд модифікації цієї міфологеми в сучасній культурі України й складатиме предмет подальшого розгляду.

Погляд України на Європу суттєвою мірою визначається особливістю погляду Європи на Україну і на саму себе. В цьому сенсі міф

Європи в українській культурі являє своєрідне відображення погляду на Європу міфологічної свідомості Заходу. Таке бачення історично мінялось. І сучасна багатосмисленість міфу Європи в українській культурі несе на собі відображення багатоманіття таких інтерпретацій.

Тож насамперед слід бодай побіжно з'ясувати особливості смислового наповнення міфу Європи в історії західноєвропейської культури.

З якого часу зроджений античною легендою образ Європи як втілення Істини, Добра й Краси починає вживатися для характеристики ознак того, за висловом П. Валері “своєрідного мису давнього континенту, західного приладку Азії”, який, тим не менш, є “коштовною частиною земного Всесвіту, перлиною сфери, мозком великого тіла”[1]. Відповідаючи на це питання, слід враховувати введене одним із засновників “розуміючої соціології” Ф. Тьоннісом розрізнення понять “суспільство” (Gesellschaft) і “спільнота” (Gemeinschaft). Якщо “суспільство” є продуктом діяльності раціонально організованих інститутів, розсудкової волі, то “спільнота” породжується волею природною, будучи виплодом інстинктів, почуттів.

Щодо образу Європи можна стверджувати, що свідоме виокремлення її як суспільства (Gesellschaft) здійснюється досить пізно. Дослідники згадують тут появу у 1300 році перших морських мап континенту Європи і лише серединою XV століття датують час, коли слова “Європа” і “європейський” стали звичними в мовному спілкуванні [2].

Але якщо говорити про народження відчуття Європи як спільноти (Gemeinschaft), то джерела його сягають тих далеких часів, коли на маргінесі Азії в двох маленьких давньогрецьких областях власне й відбувалось народження Європи. Принаймні вже наприкінці V ст. до н.е. Гіппократ в “Трактаті про Повітря, Воду і Сушу” (розд.V) описує Європу як сутність, протиставляючи властиву її мешканцям гнучкість розуму, активність безтурботності Азії. Цю ідею розвиває в “Політиці” (кн.7) Аристотель. Страбон в своєму описі земель підкреслює різноманіття життєвих умов, які сприяють плідному обмінові між народами Європи. Про Європу говорять, протиставляючи її Азії, і Платон, і Геродот. З часів Геродота стверджується й традиція смислового визначення Європи як Заходу, що протиставляється чужому її сутності, “іншому” Сходу. Так Геродот описує конфлікт між греками (“Захід”) і персами (“Схід”). Згодом сприйняття міфологеми “Схід—Захід” було закріплене в поділі Римської імперії, загострилось після розколу Церков в XI ст. і особливо слідом за розгромом Константинополя у 1204 р західними хрестоносцями. Цей образ зберігається до наших часів, відтворюючи уявлення, породжене античною легендою про викрадення Європи, як рух від неєвропейського Сходу до

Європи як Заходу. Для давньої доби (та й значно пізніше) такий поділ чи не найменш дотичний власне до географічних координат. Йдеться передусім про “Захід” як осереддя цивілізації і культури та “Схід”, де панує варварство й темрява. Такий “Схід” міг бути розташований на сході, і заході, і півдні, і півночі.

На час Київської Русі, з якої й варто починати розмову про образ України в контексті Європи, — умовним “Заходом”, як центром цивілізації і культури виступає Візантія, що обґрунтовується реальним значенням її як найпотужнішої держави з найвищою культурою та відповідним ідеологічним забезпеченням, що спиралось на міфологему “другого Риму”. Якщо Візантія сприймається як центр уявної європейської спільноти, то кордони Європи визначаються відповідно до біблійної легенди про розподіл земель між синами Ноя, під час якого Яфетові дісталися за жеребом “полуночні і західні” землі. Тим самим всі християнські народи виявились належними до єдиної спільноти, яка населяє єдину частину світу — Європу. Саме тут, на периферії Візантії, але в межах Європи, й визначається на той час місце Київської Русі—України. Вона “очима Європи” вимальовується як північна країна Тавроскіфів, але належна до ойкумени, розташована на межі, за якою все перебувало в мороці незвіданого, загадкового і чужого Сходу. Так, наприклад, описує “велику Русь” в XIII ст. Роджер Бекон. В четвертій частині своєї енциклопедичної “Великої праці” (“Opus majus”) він відзначає, що ця країна розташована на території, що простяглась до Танаїсу (Дону), вздовж якого в той час визначався кордон з Азією. Належність до Європи стверджується й тим, що її населяють християни. Вирізняє ж їх Бекон за двома ознаками: по-перше, русичі — “схизматики”, бо дотримуються грецького обряду, й, по-друге, в богослужінні вони користуються слов’янською мовою. Аналогічна позиція — в анонімній пам’ятці початку XIV ст. “Опис Східної Європи”, де Русь по суті ототожнюється з Галицько-Волинським князівством, де “княжить Лев, доньку якого взяв за жінку Карл”. Русичі, за характеристикою автора, “зрадливі схизматики” й належать до спільноти народів (болгари, словенці, чехи, поляки і пруси), що розмовляють єдиною слов’янською мовою, яка є тим самим “найбільшою й найпоширенішою мовою світу”[3].

В наступні XV і XVI століттях Європа сприймається, як і раніше на просторі, східний кордон якого проходить вздовж р. Танаїс, де “закінчується величезна Азія”, як сказано в поемі італійця Гора Дати “Сфера світу”. Що ж до географічних етикеток, які використовуються під час визначення сутності міфологічного образу Європи, то крім антитези “Схід — Захід”, через яку усвідомлюється “іншість” Європи (Заходу) по відношенню до Азії (Сходу), відмінність регіонів всере-

дині Європи осмислюється через протиставлення цивілізованого Півдня варварській Півночі.

Такий погляд зрозумілий, якщо зважити на визначальну роль італійських гуманістів у творенні образу тогочасної Європи. Саме там, на півночі Європи й визначається місце України. Передусім вона належить до Сарматії: цей запозичений із “Географії” Птолемея термін чи не найпоширеніший під час характеристики регіону Європи, до якого належала Україна. Разом з тим досить невизначене поняття “Сарматія” уточнюється низкою конкретизуючих його визначень. Передусім Сарматія належить не лише Європі. Як підкреслювалось у знаменитому “Трактаті про дві Сарматії” польського хроніста Мацея Меховського (Меховіти) (1517 р.) є Сарматія європейська і Сарматія азійська, кордон між якими проходив річкою Танаїс. Отже, Україна потрапляє до складу європейської Сарматії, що в силу свого положення належить до заходу (Європи), але відкрита орієнтальним впливам Азії. Подальші уточнення пов’язані, з одного боку, із вирізненням України від інших сарматських народів, передусім польського й литовського. Щодо цього чи не найбільш радикальним був відомий італійський гуманіст, учень Лоренцо Валли, засновник римської академії Помпоній Лет. Описуючи подорож до “Скіфії”, Помпоній Лет Сарматією називає лише землі від Одера до Дніпра, за яким починається Скіфія. Тим самим, підсумовував він, “власне теперішні сармати — це поляки й литовці”, українців же він називає скіфами, говорячи про поширеність скіфської мови, “яку називають рутенською”[4].

З іншого боку, усвідомлюється відмінність України і Росії. Щодо цього в текстах XV — поч. XVI ст. досить часто автори вдаються до протиставлення “Нижньої Русі” та “Верхньої Русі”. З часом за “Нижньою Руссю” закріплюється назва “Русь”, “Верхню Русь” іменують “Московією”. “Русини” і “московіти” сприймаються як дві самодостатні етноісторичні реальності. З кінця XVI і аж до XVIII ст. інтерес Європи до України зростає, набираючи відверто козакоцентричного характеру. Україна — це та частина Європи, де тривають бурхливі соціально-політичні зрушення, які співставні хіба з тими, що відбувались на крайньому заході Європи — в Англії. У знаменитому “Описі України” Боплана (сер. XVII ст.) численні бунти і повстання, що відбуваються в Україні, пояснюються тим, що українці “дотепні та спритні, винахідливі і з широкою душею, не прагнуть до великого багатства, а над усе цінують волю, без якої жити не можуть”[5].

Чи не найпопулярнішими в європейській свідомості сер. XVII ст. стають імена Богдана Хмельницького і Кромвеля. В цьому зв’язку варто згадати характеристику Богдана Хмельницького як “Кромвеля,

який вдруге з'явився на Русі”, що дав Пьер Шевальє в “Історії війни козаків проти Польщі.” (1663 р.). Французький поет XVII ст. Жан Лоре називає Кромвеля і Хмельницького “двома найбільшими бунтівниками”. Якщо перший том “Історії громадянських війн останнього часу” (1653 р.) італійця М. Бізаччіоні присвячено революції в Англії, то центральне місце в другому томі відведене війні під проводом Б. Хмельницького [6].

Певним чином можна стверджувати, що XVII ст. являє кульмінацію в історії усвідомлення України в загальноєвропейському контексті.

Починаючи з XVIII ст. еволюція смислового навантаження міфологічного образу Європи і погляду з цієї точки зору Заходу на “Країну козаків” визначається двома негативними для України процесами.

Перш за все в поглядах західноєвропейських авторів XVIII ст., на відміну від їхніх попередників, — зникає чітке уявлення про відмінність українців та росіян. В текстах цього часу спостерігається плутанина й невизначеність в розумінні термінів “Русь” і “Московія”. Останній термін замінюється більш поширеним “Росія”. В свою чергу, поступово зникає відчуття відмінності “Русі” і “Росії” і, зрештою, Україна як етноісторична реальність зникає з мапи Європи, розчиняючись в Росії.

Цей процес достатньою мірою наочно демонструють твори багатьох тогочасних французьких авторів. Як правило, всі вони тривалий час служили в Росії. Якщо Н. Леклерк, який служив домашнім лікарем у гетьмана Розумовського, в своєму малюнку “Історія козаків з обох берегів Борисфену” ще розглядає історію України як самостійний національний процес і співчутливо ставиться до “козацького народу”, а аташе французького посольства в Петербурзі Жан Батіст Шерер в огляді історії торгівлі з Росією відзначав, що за часів Київської Русі Україна була могутньою державою, але після татаро-монгольської навали і численних війн вона втратила свою незалежність і навряд чи зможе змінити свій нинішній принижений стан, то П. Ш. Левек, що працював вихователем у кадетському корпусі в Петербурзі, в своїй багатотомній “Історії Русі” абсолютно розчиняє Україну в історії Російської держави.

Тим самим на Україну (а певним чином чи не на всю Східну Європу) поширюються характеристики, якими Захід наділяє передусім Росію, вважаючи її якщо не стовідсотковою Азією, то принаймні “більш Азією, ніж Європою” взагалі. Міфологема Європи в її західній інтерпретації виявляє тенденцію до суттєвого переміщення своїх східних кордонів на Захід.

Граф Луї Філіп де Сегюр в 1784 р. писав, що покидаючи землю Пруссії і потрапивши на територію Польщі, він одразу відчув, що “зовсім покинув Європу”. Ця земля “гунів, скіфів, венедів, слов’ян і сарматів” була для нього чим завгодно, але не Європою. Це досить поширений погляд. Адже не випадково в одній із своїх картин Рубенс вибирає східну царівну та її оточення в одяг польської шляхти

“Цивілізований південь” з острахом дивився на “варварську північ”, де панує “генерал Мороз”, який змусив Вольтера в “Історії Карла XII” співчувати жителеві “півдня” шведському королеві, що потрапив в Україну “пам’ятної зими 1709 року”.

Відзначена тенденція зберігається, отримуючи свій подальший розвиток в ХІХ й ХХ ст. Пам’ять про Україну якщо і зберігається, то хіба що в уяві європейських романтиків, які віддають їй данину поваги за те, що не зіпсована цивілізацією, вона зберегла “дух народу”. На цій підставі Й. Г. Гердер в своєму “Щоденнику” (вперше опублікованому 1846 р.) натхненно пророкує час, коли “Україна стане новою Грецією”.

Але переважають ностальгічні нотки. Оспівана Байроном, Делакруа, Лістом, Ю. Словацьким, Україна в європейській романтичній свідомості вимальовується у вигляді загубленого раю, назавжди втраченою Аркадією. Про неї хіба що згадували, поринаючи думкою в минуле.

Що ж до дня сьогоднішнього, вона розчинялась на просторах суворорі, небезпечної Росії, де панує лихий холод, який не може витримати нормальний європеєць.

Страшні морози, як відомо, вважались причиною поразки європейських завойовників Наполеона і Гітлера. Схід Європи, в якому десь загубилась Україна, сприймається як своєрідний виплід незаконного шлюбу Заходу (власне Європи) та Сходу (Азії). Це — ще не зовсім Азія, але вже не справжня Європа. У кращому разі це — “недо-Європа”, де все побудовано на зіткненні контрастів — елементів цивілізації, островків освіченості з азійською розкішшю, варварством і рабством. Метерніх (останнім часом у нас дуже полюбляють цитувати цей вислів) вважав, що Азія для нього починається за огорожею саду його палацу у Відні. У 1949 році К. Аденауер проголосив: “Азія зупинилась на Ельбі”.

Для Метерніха Азія сприймалась як культурно неповноцінний простір. Аденауер вбачав у ній загрозу самим підвалинам європейської цивілізації. Відзначимо, що з середини ХХ ст. все більше занепокоєння Європа починає відчувати не лише від загрози, що насувається зі Сходу, а й від Заходу. Власне, прагнення зберегти Європу в її самодостатності живить міфологему спільного Європейського Дому, Об’єднаної Європи, що опинилась затиснутою між двома велетнями — США і Росією.

Життя цій ідеї між двома світовими війнами дав австрійський граф Річард де Кудено-Калергі, виступивши у 1922 році з обґрунтуванням гасла “Паневропи”. У 1924 році з’являється написаний ним “Маніфест Паневропи”. Його підтримує Аристид Бріан, вирішуючи надати Лізі націй проєкт Європейської конфедерації.

У роки другої світової війни відомий діяч християнсько-демократичного руху (пізніше — президент Італії) Л. Ейнауді висуває гасло Сполучених штатів Європи. У 1946 році створюється Європейський Союз Федералістів. Один з ідеологів цього союзу відомий швейцарський філософ-персоналіст, культуролог Дені де Ружмон, формулюючи ідею жаданої Європи, писав: “Це федералізм, який хоче, щоб обітованою землею для нас не була ні Америка, ні Росія, але та давня земля, яку слід омолодити, звільнивши від її перегородок, наша Європа, яку треба відвоювати для усіх її народів, усіх її партій і, як хоче її справжній геній, для усіх людей”[7].

На цьому тлі останнім часом дещо змінюються акценти й в погляді на Східну Європу. Наголос робиться не так на її “азійській” сутності, як на нехай “недо-”, а все ж “європейськості”. Це, з одного боку, викликає співчутливе ставлення — все ж таки вони не зовсім чужі нам, — це, за висловом Яна Егберта, “теж — Європа”, а з іншого боку, погляд в бік Східної Європи несе в собі й елемент надії, вбачаючи в ній захисну зону, що відділяє Європу від Азії. На рівні міфологічної свідомості таке бачення чи не найвиразніше передають ті представники західноєвропейської культури, які в силу життєвих обставин, родинних зв’язків, національного походження дотичні до Східноєвропейського регіону. Обмежусь двома цитатами, автори яких мали можливість дивитися на проблему з обох боків кордону, що розділяє Захід і Східну Європу “Для нас, мешканців Заходу, — пише журналіст, режисер Вальтер Мосман, для якого однаково близькими є і Фрайбург, і Львів, — по той бік Залізної Завіси десятиліттями простягались неосяжні простори не надто привітної terra incognita, отой ніби то монолітний східний блок з тріскучими морозами його центру Москви, який ніде не існував так реально, як у телевізійних новинах. А для мешканців Сходу наша долина Верхнього Рейну видавалася регіоном фантастичних розкошів (“*Quel beau jardin*”) і безмежної гармонії, пахощі якої нагадували їм про все, чого їм бракувало, щось на зразок того, як пахла західним німцям після війни країна золотистих помаранчів Америка”[8].

Залізна Завіса зруйнована і звичний погляд на Схід набирає певних нових відтінків. Про це пише Ліл’яна Деру-Сіміч — югославський культуролог, що живе і працює у Брюсселі: “Східна Європа — це інший світ, не подібний до Заходу. Східна Європа — це зворотний, темний бік, alter ego, світ, яким могла б бути Західна Європа, але, на

щастя, не стала. Мабуть, саме за це її любить Людина з Заходу. Вона любить сором'язливу красу Східної Європи, її бідність, її меланхолію, її страждання, її "іншість"... Тут у Східній Європі Людина з Заходу вдихає щось подібне до власної свободи, саме тут вона почуває свою природу, своє ество... Східна Європа є таємницею, коханкою, причому коханкою скромною, невибагливою. Вдома в Людини з Заходу є вірна дружина, робота й порядок. Східна Європа лише зміцнює її шлюб. Нестерпне приниження — це та єдина річ, на яку Людина зі Сходу могла б подати авторське право, це її внутрішнє законне право, єдиний і неповторний "зроблено на Сході" продукт"[9]. Але все ж таки, не зважаючи на доволі некоректний з етичної точки зору "погляд згори" на Східну Європу, для України він таїть в собі й певні позитивні зрушення. На полі Східної Європи все чіткіше для західного спостерігача вимальовується образ України як самостійного і не позбавленого інтересу для Європи суб'єкта міжнародного діалогу.

Британський історик Норман Дейвіс починає виклад у виданій 1997 р. фундаментальній "Історії Європи" з окремого есе "Україна", де, цитуючи Шевченків "Заповіт" як символ любові українців до своєї землі, з сумом констатує, що впродовж багатьох років світ все добре, створене українцями, сприймав як "російське" чи "радянське", а як "українське" деколи оцінював тільки те погане, що робили українці [10].

В сучасній міфологемі, що окреслює контури Європи, поряд з тими, хто звично розчиняє Україну в середовищі чужої Європи Росії, з'явилися і ті, хто відводить Україні чи не вирішальну роль на європейському східному кордоні. Саме Україна, вважає З. Бжезинський, суттєво змінила геополітичну мапу Європи. Завдяки утвердженню незалежної України настав кінець Російської імперії. Зрештою, шириться погляд, згідно з яким кордон Заходу і Сходу проходить територією України, перетинаючи її навпіл. Україна — це і Захід, і Схід, це народ з роздвоєною культурою, — так принаймні бачить своєрідність України вже згадуваний нами раніше С. Гантінгтон [11]. Ось таке відчуття "балансування на межі", "межовості" України, яка одночасово становить крайній східний кордон Європи і крайній західний кордон таємничого, "іншого" Сходу, й відлунує в сучасній українській свідомості багатоманіттям смислів українського міфу Європи. Кожна з народжених такою полісемією міфологем спирається на один з численних образів України, що їх зберігає міфологічна пам'ять Європи.

Міфологічна свідомість завжди ґрунтується на чіткій опозиції ціннісних ознак, уявляючи історію людства як арену невпинної боротьби Добра і Зла. Попередній аналіз переконує, що в західній куль-

турі, від зародження й понині, образ Європи завжди і неодмінно виступає персоніфікацією Добра, що протиставляється Злу, носієм якого є чужий Європі Схід. Межовий характер української культури зумовив далеко неоднозначну позицію щодо такого бачення Європи.

В сучасній українській суспільній думці ми теж констатуємо поширеність образу Європи як жаданого ідеалу, втілення Істини, Добра і Краси, що репродукує зразки західного бачення. Виявом цього є й численні декларації про “повернення у Європу”, “прилучення до Європи”, які проголошуються під час політичних дебатів, наукових дискусій, культурних акцій. Подекуди тенденція ця набирає відверто комічного присмаку, збагачуючи українську мовну палітру такими новоутвореннями, як “євроремонт”, “єврообслуговування”, які мають позначати діяльність, що здійснюється “не так, як у нас звикли”, а якісно, “як у них”.

Але поряд з цим сучасна українська міфологія демонструє зразки й відмінного підходу, де Європі відводиться роль втілення Зла. З цієї точки зору саме Європі ми власне й мусимо завдячувати всіма своїми негараздами. Михайло Корнійчук, який виступає від імені аналітичного центру “Русская община”, нагадує при цьому долі двох синів гоголівського Тараса Бульби. Старший Остап зберігав батьківську віру, шанував козацькі традиції, віддав своє життя за це. А молодший — Андрій, пояснює М. Корнійчук, став “предтечею” сучасного “руху до Європи”, коли зрадив заради прекрасної панночки-католички все найдорожче: мати, батька, віру, товариство козацьке, Україну. “Нині заповіти старого Тараса та його старшого сина Остапа забуті, а при владі опинились ідейні спадкоємці Андрія Бульби. Саме це і слід визнати чесно і відверто”[12].

Образ Заходу, Європи як втіленого Зла в уяві українських репрезентантів такої точки зору набирає глобального характеру. Не лише Україна своїми негараздами завдячує згубній орієнтації на Європу. Захід — винуватець всесвітнього Апокаліпсису, який давно вже настав, а апогею свого досяг у ХХ столітті. Пояснюючи свою думку, прихильник такої міфологеми Андрій Охримович так діагностує сутність хвороби: “Поетичний, наповнений Духом світ перетворився раптом на знекровлену пустелю, детально пояснену фізиками та населену приматами Дарвіна, які в темній кімнаті безвиході смакують екзистенційними викладками Сартра, Камю, Арагона, гризуть кам’яні сухарі Маркса та виношують у череві своїх недолугих мрій благодущних сатанят — Леніна, Пол-Пота, Кім Ір Сена, інших червів, у чийх слизьких кільцях чад і кайф абсурду дістав найбільшої густоти”. Чекаючи Апокаліпсису, резюмує автор, ми не помітили, що давно вже живемо в пеклі, куди загнав людство “духовно неповороткий, отруєний нігілізмом Захід”[13].

На підставі так трактованого міфу Європи обґрунтовується міфологема порятунку України через втечу від Європи, через розвиток принципово “неєвропейських” рис, властивих українському менталітету. Шлях до звільнення передусім вбачають у релігійному відродженні, що носить, як зазначає завідуючий кафедрою Львівського університету, доктор Й. Лось, “антисвітський, антиуніверсалістський і у своїх християнських проявах — антизахідний характер”[14].

Поряд з цим обґрунтовується прийнята мессіаністичними настроями міфологема України-рятівниці Європи. Саме Україні, вважають прибічники цієї позиції, судилось звільнити людство від руйнівних однобічностей Заходу і Сходу, поєднавши їх обох. Передумовою цього вважається межовий характер української культури, сформованої “між Сходом і Заходом” і тим самим здатної їх поєднати. Це — давня ідея. Вона співзвучна принаймні поглядам, що у двадцять роки нинішнього століття обґрунтовував М. Хвильовий, який в Україні вбачав “оазис азіатського ренесансу”, що настає нині, коли Європа вже вичерпала свій духовний потенціал. Саме розташування між Європою і Азією, — пояснював М. Хвильовий, — дає можливість Україні, що в часи “неісторичного” існування не вичерпала свій духовний потенціал, виступити авангардом подальшого поступу людства.

В наш час аналогічний настрій відтворює на ґрунті християнського світосприйняття Мирослав Маринович, який висновує, що, по-перше, “Україна тому не могла знайти себе у світі теперішньому, що своєю природою вона пристосована до світу прийдешнього”. По-друге, суть покликання України — в “місії миротворення” і “творенні Євангелія Прощення”. І по-третє, реалізація цього покликання пролягає через усвідомлення того, що “Схід і Захід уже вимурували обидві половинки арки, яка має об’єднати цивілізацію в одне ціле”, а Україні судилося “бути замковим каменем, який завершить споруду”[15].

Подекуди прибічники міфологеми, що обґрунтовує “об’єднуючу місію” України, надають їй максимально широкого значення. Віталій Довгич — головний редактор журналу “Індо-Європа” в “Передньому слові до громадян”, що відкривало перше число цього видання, нагадує, що “так звані арійські народи розійшлися по світу — від Ірану й Індії до Ірландії та Ісландії — з нашого прабатьківського терену: з Карпат, з берегів Дніпра”, а тому, висновує він, “суспільна і громадська думка мають усвідомити, що історичне призначення України-Руси — бути єдиною ланкою між Заходом і Сходом, між католицизмом і православ’ям, між християнством і буддизмом та ісламом, — між субконтинентами, країнами, расами, націями, цивілізаціями, віросповіданнями”[16].

Дещо відмінний варіант осмислення проблеми України “між Сходом та Заходом” проголошують ті, що, зосереджуючи увагу не так на рисах, що зближують Україну як з Європою, так і зі Сходом (а тим самим забезпечують її роль “замкового каменя”, що з’єднує частини загальнолюдської цивілізації), а на відмінності її й від Заходу, й від Сходу. На цьому ґрунті обстоюється погляд, згідно з яким майбутнє України — в ізоляції її як від Європи, так і від Сходу, оскільки лише це дасть змогу зберегти властиву їй унікальну неповторність.

Ось досить промовиста декларація представника такої позиції: “...Всім нам в західний “вирій” не улетіти та й, широко кажучи, нічого там нема особливого, крім тривіальної бюргерської ситості. Запевняю вас: нас рівно не розуміють, не люблять і зневажають як розлюбезні московські “старші брати”, так і “європейські родичі”, до чиеї сім’ї нас так наполегливо тягнуть”[17] — це цитата з листа підприємця з Павлограда, що на Дніпропетровщині, який надрукувала як типове відображення однієї з поширених серед українців точки зору популярна газета “День”.

На тлі таких умонастроїв в сучасній українській міфологічній свідомості набирає достатнього поширення гіпертрофовано-позитивний стереотип, що ґрунтується на ідеалізованому образі нації, унікальність якої засвідчує сутність її, як втілення “світового духу”. Велике майбутнє України вважається гідною відплатою за трагічну долю в минулому. В своїй історії Україна завжди була на одинці перед лицем численних її ворогів, гнобителів, утискувачів. Але страдницька одинокість — це доля обраного, доля пророка. В ній — свідчення безпосередньої причетності України до Христа й ідеї жертвенності. А це й вважається найпевнішим свідченням її великого майбутнього в “симфонічному оркестрі” європейських народів. Такий погляд має дуже давню традицію як в українській, так і в загальноєвропейській історії.

Щодо вітчизняної історії, то джерела міфологеми України, яка вивершує поступ народів Європи до щастя, сягає XI століття. Саме так вимальовував розвиток історії автор славнозвісного “Слова про закон та благодать” Іларіон. Пов’язуючи історичний прогрес народів з прилученням їх до Благодаті істинної Христової віри, він звеличує Русь, що довше за інших народів вистраждала цей шлях. “Новий” народ руський завершує процес прилучення до Благодаті всіх інших народів. Той факт, що в сім’ї християнських народів русичі — є народ “новий”, й виступає свідченням його величі. Адже, за словом Божим, не вливають “вина нового вчення благодатного в міхи вітхі...” Аналогічно вимальовується місце України серед європейських народів в історіософській концепції “Книг буття українського народу” — програмного документа членів Кирило-Мефодіївського братства.

Щодо інших народів Європи, модифікації такої міфологеми, починаючи з XIX ст. одержують достатнє поширення на ґрунті фіхтівсько-гердерівсько-гегелівської концепції національного духу.

Носії її в сучасній українській культурі обґрунтовують виключну роль України, якій судилося вивершити розбудову спільного Європейського дому, посилаючись на найдавніші етапи в історії людства, коли начебто вже закладено було втаємничений Божий задум щодо долі й покликання нашого народу.

Показовими з цієї точки зору є публікації, що обстоюють ідею прадавності української мови. Вже згадуваний журнал “Індо-Європа” передруковує статтю одеського філолога Михайла Красуського, що вийшла друком 1870 року. Тираж публікації був мізерний, але назва досить виразна: “Древность малороссийского языка”. В статті автор обстоює думку, що “малоросійська мова не лише найстаріша за всі слов’янські, не виключаючи так звані старослов’янські, але й від санскритської, грецької, латинської та інших арійських”[18]. В передмові до публікації редакція журналу з впевненістю стверджує, що ця стаття “сприятиме радикальному переглядові підходів до індоєвропейських студій не лише в Україні, а й у сусідніх державах”[19].

Залюбки згадують Нострадамуса, який буцімто пророкував, що відродження людства почнеться з берегів Дніпра. Відповідно витлумачується і Біблія. При цьому звертають увагу на те, що апостол Павло не випадково у своєму Посланні до колоссян згадує праукраїнців-скіфів (“...нема Грека, ні Юдея, обрізання і необрізання, чужоземця і скіфа, невільника і вільного, а все й у всьому Христос” (Кол. 3:11)). Інтерпретуючи щойно наведене, Володимир Кухарський, спираючись на авторитет пророка Єремії, звертає увагу на те, що саме скіфи були обрані знаряддям Божої кари Ізраїлю. “Очевидно, — пояснює він, — що зовсім не випадково Господь покликав скіфів очолити “родини царств на півночі... судитися з ізраїльтянами за всю їх безбожність” (Єр. 1:15—16). Не кожному народові Творець надав би право покарати обраний (на першому етапі Божого плану) народ. Таке відповідальне завдання могло випасти лише на долю народу з високими моральними чеснотами, якими здавна і принаймні на той час володіли саме праукраїнці-скіфи — великий народ, за словами великого пророка Єремії”[20].

Що ж до “завершального етапу Божого плану”, досить показовими є ідеї, які активно пропагує в українській пресі кандидат філософських наук Валентин Нетудихата. Суть концепції, викладеної ним в книзі “Філософія серця” й багатьох статтях, в тому числі і в масовій пресі, така:

Людство становить цілісний організм, кожна складова якого виконує певну, необхідну функцію. Європа — це розум світу, Індія —

серце, Китай відповідає за головну життєву енергію (статтеву), Америка — спинний мозок. В Європі — Захід реалізує функцію інтелекту, а Східна Європа відповідає правій півкулі людського мозку, що скеровує ціннісне інтуїтивне сприйняття світу. Захід — це “чоловіча активність, воля й дія”. Схід Європи — жіноче начало, що пасивно освоює реальність. “Енергетична рівновага Землі” залежить від того, як кожен народ реалізуватиме властиву йому функцію в “симфонічному оркестрі” планети. На жаль, понині цей “оркестр” не досяг бажаної рівноваги через те, що деякі народи ще не повністю реалізували властиві їм функції. Так, в ансамблі східноєвропейських народів поки що домінує російський народ. Україна, найбільш пов’язана з серцем, яке дотичне до “найглибінніших структур правої півкулі”, але поки що не збудилась остаточно для інтенсивної діяльності. Такий ненормальний стан мусить бути подоланий. І це обов’язково станеться, оскільки так провіщує “гороскоп України”. Згідно з цим гороскопом наша країна народилася під Венерою, яка обдаровує своїх обранців красою й духовними здібностями. Щасливим мусить бути народ, що народився під знаком Венери, покликання його — збагатити людство вищими мистецькими та іншими творчими здобутками. На жаль, донині нам не судилося реалізувати повністю своє призначення, й причина цього — знову ж таки гороскоп України, який передбачає, крім Венери, вплив “планет — антагоністів” — “планети агресії та війни” Марсу й “планети безмежного смутку нереалізованих можливостей і сподівань” Сатурну. Але “обидві ці зловісні планети незабаром покинуть небосхил України, а це означає припинення міжнародної агресії. З ХХІ ст. лише Венера визначатиме долю нашої держави. Її домінуючий вплив приведе до розквіту творчого генія народу”[21].

Такого типу месіанські, хлістичні ідеї — досить поширене явище в історії національних культур доби кризи, коли гостро відчувається розрив між реальними потребами нації та станом її духовних і матеріальних можливостей задовольнити ці потреби. В посттоталітарному, посткомуністичному, українському суспільстві месіаністична трансформація міфу Європи виявляється своєрідною самокомпенсацією нації, що реалізує потребу ствердження засобами ще не подоланого імперського мислення. У звичному стереотипі, що ґрунтувався на визнанні непорушної ієрархії національних культур, міняється знак “+” на “-”. Ознаки нації, що вивершує ієрархічну драбину, виконуючи функцію носія ідеалу довершеності, цивілізованості, “старшого брата”, “великої культури”, вищого критерію досконалості тощо перебирає на себе нація, що досі перебувала на нижчих рівнях цієї уявної “ліствиці досконалостей”.

Дослідник з Австралії М. Павлишин причиною такої своєрідної модифікації національної свідомості вважає “поширення імперського “ми” на колоніальний суб’єкт і позбавлення його будь-якої свідомості, крім імперської”[22].

Щойно описана месіансько-хілістична модифікація — лише одна з реально наявних варіацій міфологічної теми, що розробляється постколоніальною свідомістю. Крім такої функціонує й інша, певним чином, контрастуюча модель. Поряд з уявленням України як чи не “найєвропейської” країни, якій судилося завершити тисячолітній процес відбудови європейського дому, досить поширеним є збережений від радянських часів погляд на принципову відмінність, “інаковість” України по відношенню до Європи. В свою чергу, ця модифікація породжує принаймні дві відмінні міфологеми.

Одна — відтворює поширений в радянській культурі образ “загниваючої Європи”, якій протистоїть культура слов’янських народів, виключним і досконалим втіленням якої є культура російська. Цей стереотип — ще далеко не подоланий принаймні в свідомості тієї частини українського народу, що досі мріє про відродження СРСР і застерігає від загрози НАТО, Європейського Союзу та інших чужих і ворожих українській культурі, менталітетові українського народу сил, що насуваються на неї із Заходу.

Але поряд з такою ідеєю поширення набирає й відмінна від неї. Позиція ця є результатом сполучення збереженого від минулого погляду на себе — як на “не-Європу” із міфологемою Європи як “Земного Раю”, “Землі обітованої”. На ґрунті такого парадоксального з’єднання зростає прагнення обґрунтувати власну ідентичність не на ствердженні певних, притаманних рідній культурі позитивних цінностей, а на запереченні наявності таких взагалі. Дійсним втіленням ознак цивілізованості, вищим критерієм сучасного культурного поступу є Європа. Ми — це ті, хто “не-Європа”. Отже, наш сутнісний вираз полягає в тому, що “ми” позбавлені ознак, які вирізняють цивілізовані народи. “Наше” — це безкультур’я, нецивілізованість, варварство. Таке творення негативного self-image, “демонстративного антисупільства” є, зрештою, продуктом перенесення на себе звичного для імперської свідомості зневажливого, презирливого ставлення до колонізованого народу. За характеристикою американської дослідниці Оксани Грабович, “поневолена група стає, врешті, зневажливою меншістю на власній землі” [23]. В результаті, роз’яснює український дослідник М. Юрій, “українська мрія стає мрією про власну свободу від України, про свободу за рахунок утечі від свого соціокультурного архетипного підґрунтя (яке, звісно, цілком подолати неможливо, і воно “виштовхує” у свідомість нові імпульси до його подолання)”[24]. Такий настрій в сучасній українській

культури породжує вкрай занижену самооцінку. На підтвердження сказаного наведемо результати всеукраїнського репрезентативного опитування, проведеного в квітні 1999 р. компанією “Соціс-Геллап”. Учасникам опитування було запропоновано таке завдання: “Уявіть, що кожна з названих країн — це якась абстрактна людина. З якими наведеними рисами асоціюються у вас такі країни?” Серед країн були названі — Австрія, Німеччина (Західна Європа), Югославія, Україна (Східна Європа), а також Росія та США. Набір якісних ознак склався з — “акуратності”, “розсудливості”, “пунктуальності”, — вважатимемо їх ознаками “цивілізованості”, “загальної культури”, “сила” й “багатство”, що характеризують могутність країни; й, зрештою, як похідні від раніше зазначених ознаки — “впевненість” і “непередбачуваність”. За результатами опитування (у відсотках за кількістю тих, хто вважає перелічені ознаки притаманними певній країні) реконструюється така картина. За силою передусім виділяється США і Росія. Ці дві могутні держави можна розглядати як уособлення потужних і разом з цим, значною мірою протилежних полюсів у загальній картині сучасного світу. США уособлюють певним чином полюс позитивний — це не лише найсильніша (68%), а й найбагатша держава (72%). Тому вона має вищий (29%) показник за ознакою “впевненість” і порівняно низький за ознакою “непередбачуваність” (11%). Що ж до Росії, то вона посідає друге місце після США за силою (28%) але має дуже низький показник за ознакою “багатство” (11% — тут вона випереджає лише Україну), “впевненість” (9% — теж передостаннє місце) і найвищий рівень “непередбачуваності” (50%).

Між цими монстрами з сильними м’язами, але досить невисоким рівнем ознак цивілізованості (“акуратність” Росія — 1%, США — 4%; “розсудливість” — Росія і США — 5%; пунктуальність — Росія — 1%, США — 2%) розташувались країни Західної Європи, що, дещо поступаючись силою порівняно зі США і Росією та багатством зі США, тим не менш демонструють гармонійне поєднання всіх позитивних ознак (Австрія та Німеччина відповідно “акуратність” — 43—48%; “багатство” — 34—33%; “сила” — 7—23%; “впевненість” — 23—18%; “розсудливість” — 22—14%; “пунктуальність” — 19—53%) і мають найменший показник за “непередбачуваністю” (2—3%). Країни Східної Європи значно поступаються порівняно із Заходом по суті за всіма ознаками, крім хіба, що “непередбачуваності”. (Югославія — 49%, Україна — 30%). Але показово, що з огляду українців їхня батьківщина, навіть порівняно з нестабільною Югославією має здебільшого гірші показники (Югославія і Україна відповідно — “акуратність” — 4—4%; “багатство” — 23—6%; “сила” — 3—2%; “впевненість” — 9—4%; “розсудливість” — 3—11%; “пунктуальність” —

2—2%; “непередбачуваність” — 49—30%). От такими ми собі вбачаємось — бідні, слабкі, нецивілізовані, непередбачувані у власних вчинках, але достатньо розсудливі. Тим-то ми й намагаємось втекти від самих себе, оскільки дуже собі не подобаємось, розсудливо прагнучи до вищої цивілізованості, єдиний порятунок вбачаючи у втечі на захід до Європи. Так зароджується синдром, який болгарський дослідник О. Кйосев, аналізуючи аналогічні процеси в сучасній болгарській культурі, назвав хворобою “самопідкорюваної нації”. Ми самі беремо на себе функцію конкістадорів, які на світанку колоніалізму нищили підкорювані культури в ім’я “перемоги цивілізації і дійсної культури”. Такого типу модифікація міфу Європи, як зазначає А. Кйосев “на самому початку позначена, і навіть конституційована, болем, соромом, і — якщо узагальнити це — травмою глобальної відсутності”[25].

Як бачимо, в “хаосі міфів”, який наявний в сучасній українській культурі, реально функціонує досить велика кількість міфологем, пов’язаних з баченням Європи й відношення до неї України. Міфологеми ці розташувались на амплітуді від категоричного закликати від Європи до пошуків шляхів, що дозволили б відмовитись від власного “Ми” і остаточно розчинитись в “Інший”, але такій жаданій Європі. На жаль, всі ці міфологеми об’єднує ознака утопізму і небезпека деструкцій, які загрожують українській культурі.

І все ж гадаю міф Європи не вичерпав свого позитивного потенціалу з огляду на реальні проблеми, що їх намагається вирішити сучасне українське суспільство.

Нагадаємо, завершуючи, один фрагмент давньогрецької легенди про викрадення Європи. Коли Агенор — батько викраденої Зевсом красуні, — відправив своїх синів на пошуки сестри, вони відплили кожен в іншому напрямку. Найславетніший серед них Кадм шукав її на Родосі, у Тракії. Й зрештою, втративши останню надію знайти сестру й повернути її додому, в Азію, він звернувся до дельфійського оракула із запитанням — де Європа? — Ти не знайдеш ніколи її, — відповіла Піфія. — Краще йди за коровою, жени її поперед себе доти, доки вона не спиниться від втоми. Й на тому місці зведи нове місто. Так Кадм заснував Фіви... Витлумачуючи сенс цього фрагменту легенди, Дені де Ружмон пише: “Розшукувати Європу означає її творити! Вона існує у власному пошукові. Вона є, можливо, пошуком до безмежності, тим, що я називаю Мандрівка...”[26].

Європа — це не багатство й сила, це не акуратність і пунктуальність тощо. Європа передусім — дух постійного пошуку. Європеець — це той, хто завжди перебуває у сумніві, це — індивід від початку налаштований на дискусію, що кохається не так в результатах, як у невпинному процесі пошуку бажаного. Дені де Ружмон не

випадково втілення європейця вбачає в образі Улісса, головного героя Одиссеї. “Все, що типово західне у гомерівських поемах, — пише він, — це продовження, це особисті пригоди Улісса. “Одісея” — це безперервна подорож до первинної та вічної мудрості, до рідної країни Ітаки, це захопливі мандри, це довге блукання... Все в епопеї відбувається так, немовби мудрий та хитрий Улісс потайки віддавав перевагу подорожі, а не власній меті; випробуванням, що чекали його дорогою, а не щасливому завершенню мандрівки; безперервному ризикуві, а не спокою біля Пенелопи”[27].

Саме так витлумачений міф Європи як апофеоз невинного творчого пошуку й дозволяє конструктивно осмислити ситуацію, що склалась в українській культурі. Можливо, “хаос міфів”, зустріч і зіткнення різноманітних міфологем, що зростають і ширяться навколо теми “Україна і Європа” є відображенням нормального, європейського за своєю глибинною сутністю стану, який не дозволяє заспокоюватись на жодній з втілених у символах міфологічної свідомості позиції, якою б привабливою вона не видавалась. Адже поруч з нею завжди існує інша, відмінна точка зору, на яку не можна не зважати. Головне, чого слід уникати, — це загрози абсолютизації будь-якої “єдино вірної” міфологеми. Тоді — неминучий застій, стагнація, спокій мерця. Але, щоб це не сталося, міфологічна зона культури завжди повинна перебувати під пильним наглядом критичної, творчої думки, що діє за своїми, принципово відмінними від міфологічної логіки, законами.

Конструктивний висновок мандрівки слідом за “міфом Європи” в сучасній українській культурі: віддати міфіві міфіві, але оберігатись від зазіхань міфу на ту сферу культури, де міфологічна свідомість втрачає свою компетенцію, де повинен завжди панувати науковий, критичний, творчий розум.

Звільняючись від міфологем доби панування тоталітаризму, нам належить виконувати роботу, якою зайнята нині вся Європа. Про це добре сказав сучасний видатний французький філософ Поль Рікер, під час відвідання “Києво-Могилянської Академії”: “Європа неодноразово намагалась “стерти” свій Старий Режим, але ніколи не доходила до такої “чистої дошки” (*tabula rasa*), як СРСР... Покликання України сьогодні мені уявляється, пов’язаним із загальною цивілізаційною справою — відновленням після катастроф ХХ століття певного “європейського полімпсесту”[28].

Література

1. *Цит.* за: Дені де Ружмон. Європа у грі. Шанс Європи. Відкритий лист до європейців. — Львів, 1998. — С. 80.
2. Там само. — С. 155.
3. Див.: Наливайко Д. Очима Заходу. Рецепція України в Західній Європі XI—XVIII ст. — К., 1998. — С. 67.
4. Див.: Там само. — С. 98.
5. Там само. — С. 235.
6. Там само. — С. 261.
7. *Дені де Ружмон.* Європа у грі... — С. 56.
8. *Мосман Вальтер.* Зустріч з потойбічним (зустрічі Фрайбург — Львів) — ж. “І” — Львів, №1(12), 1998. — С. 6.
9. *Ліляна Деру-Сіміч.* Європейськість Сходу і Заходу — ж. “І” — №4 (13), 1998. — С. 73, 74.
10. *Дейвіс Норман.* Європа. Історія. — К., 2000. — С. 71—73.
11. *Huntington S.* The Clash of Civilization and the Remaking of World Order — N. Y. — 1996. — P. 166.
12. Газ. “Столичные новости” — №4, 2—9/II, 1999. — С. 24.
13. *Андрій Охримович.* Чад і кайф — газ. “День” — 22.VII.1999. — С. 7.
14. *Цит.* за: “Історична міфологія в сучасній українській культурі”. — К., 1998. — С. 27.
15. *Мирослав Маринович.* Біблійна “повнота часу” України — ж. “Мандрівець” — №1 (16), 1998. — С. 27—28.
16. Ж. “Індо-Європа” — 1991, №1 — С. 2—5. Цю ідею розвиває Ю. Канигін — див.: Ю. Канигін: Шлях аріїв. — К., 1997.
17. *Леонід Романюк.* В очікуванні апостола — газ. “День” — 17.V. 1999. — С. 5.
18. Ж. “Індо-Європа” — 1991, № 1 — С. 9—10.
19. Там само — С. 9. Це теж не винахід сучасних українських міфологів. Аналогічною недугою перехворіли й інші народи. Німецький вчений Д. Г. Гассе ще 1799 р. доводив, що Адам і Єва спілкувалися німецькою мовою. На початку XIX ст. Іштван Хорват знаходив у раю сліди угорської мови; А. Кемпе доводив, що Бог говорив шведською, Адам — датською мовою, а змій спокушав французькою. — Див. І. Дзюба. Ідеологічні децибели діалогу культур — ж. “Сучасність” — №11, 1998. — С. 71.
20. *Володимир Кухарський.* Великий пророк Єремія: “Великий народ... скіфи” — ж. “Мандрівець” — № 1, 1998. — С. 29.
21. *Нетудихата В.* Україна і планетарна свідомість — газ. “День” — 19.II.1999. — С. 18.
22. *Павлишин М.* Постколоніальна критика і теорія — в кн. “Антологія світової літературно-критичної думки XX ст.” — Львів, 1996. — С. 533—544.

23. *O. Grabowicz*. The Legacy of Colonialism in Contemporary Ukraine — доповідь на другому з'їзді Міжнародної асоціації українців — Львів, 1993 р. Цитую за українським перекладом: Оксана Грабович “Колоніальна спадщина в сьгоднішній Україні” — “Арка”, — 1994, №1 — С. 14, 15.

24. *Юрій Михайло Теодорович*. Етногенез та менталітет українського народу. — К., 1997. — С. 185.

25. Див.: Кйосев Олександр “Самопідкорювані культури” — “Критика”. — К., 1998, №6 (8). — С. 18—20. Переклад з публікації “The Self-colonizing Cultures” — in “Cultural Aspects of Modernization Process” — Oslo, 1995.

26. *Дені де Ружмон*. Європа у грі... — С. 83.

27. Там само.— С. 86.

28. *Рікер Поль*. Сам як інший. — К., 2000. — С. 433.

Україно-польська “сфера спільності” та її значення для історії української філософії

Проблема україно-польської культурної взаємодії належить до кола наріжних тем, що забезпечують розуміння специфіки історії української філософської думки.

Адже йдеться про народи — сусіди, більш того, народи, в минулому яких і понині так багато спільного, що є всі підстави називати їх братами. Ми — сусіди-брати, — здавалось би, такої констатації достатньо для того, щоб однозначно позитивним вважати кожний результат, здобутий впродовж історії взаємодії культур української та польської. Але якщо це так, то звідки той присмак трагізму й катастрофи, що супроводжує немало стереотипів, зроджених на тлі цієї взаємодії? Де беруться, на жаль, частково живі у підсвідомості понині, образи “сусіда-загарбника”, “підступного єзуїта”, “запроданця”, лютого й непередбачуваного в своїх вчинках “бандита-кровоже-ра”, що на ласку й турботу може відповісти спалахом ненависті? Чому відомий французький вчений Даніель Бовуа в дослідженні, присвяченому історії україно-польських взаємин, згадуючи про дуже живучий міф “кресів”, констатує, що “ніде інде ліпше не проявилася катастрофа расової і релігійної нетолерантності, ніде інде немає кращого місця для роздумів над народами, які... “не вміли жити між собою”? [1]

Адже це все — теж породження україно-польських культурних взаємин. І саме по собі воно не заперечує сусідський, братерський характер цих зв'язків. Сусіди, крім іншого, це саме ті, між ким і виникає найбільше суперечок. Що ж до братів, то вони також бувають різними. Каїн і Авель теж були кровними братами.

В даному разі важливо не це. Суттєво, що поряд з непоодинокими образами, які завдавали представники обох народів в минулому один одному, поруч з гріхами, які вони взяли собі на душу на трагічних етапах історії україно-польської взаємодії, цим та історія не вичерпується.

Вона надзвичайно багатоманітна за своїми здобутками. І свідченням особливого сусідсько-братерського характеру цих зв'язків є те, що вони у своїх позитивних здобутках не обмежувались “нормальними” для історії взаємодії різних культур запозиченнями результатів, одержаних представниками однієї культури й відповідно трансформацією їх у тілі іншої культури, не лише фактом плідної праці представника однієї нації на благо іншої чи інших націй. Крім цього, понад цим в процесі україно-польської взаємодії формується певна “сфера спільності”, що належить до духовного і фізичного простору обох народів як спільна скарбниця, яку творять і з якої черпають обидва народи, кожний відповідно до потреб своєї національної культури.

Ґрунт для творення цієї сфери закладався від давнини. В основі його — традиція шлюбних союзів, що з часів Київської Русі єднала правлячі династії обох народів. Одна з доньок князя Володимира Святославича була одружена з польським королем Казимиром. Святополк, син Ярослава Мудрого, якого називали “тестем Європи”, — зять польського короля Болеслава I Хороброго. Династичне єднання з роками переростає в єднання державне, культурне, мистецьке, яке, всупереч протилежним конфесійним і культурним орієнтаціям, демонструє органічне взаємопроникнення обох культур. В Кракові 1491 року в друкарні католика, німця Швайпольта Фіоля публікуються перші книги церковнослов'янською мовою. Ще на зламі XII і XIII ст. в Галицькій церковній архітектурі використовується романська будівельна техніка і елементи декору. В свою чергу, в Польщі XV ст. стає популярною творчість майстрів-іконописців, вихованих у властивій для давньої України пошані до візантійського іконографічного канону, який на польських землях органічно вписується в готичні інтер'єри споруд.

Такими є збережені понині фрескові розписи Віслицької колеґати, виконані на замовлення короля Владіслава Яґайла фрески Троїцької каплиці в Люблінському замку, розписи Сандомирського кафедрального костьолу, прибудованої на замовлення короля Казимира IV каплиці Св. Хреста у Кракові, у Вавелі.

І зрештою, апофеозом процесу такого взаємопроникнення культур є виконана згідно з візантійським каноном іконопису Ченстоховська Матір Божа, що з кінця XV ст. й понині вшановується як небсна покровителька польського народу.

Так закладався ґрунт для створення “сфери спільності” як єдиного культурного простору обох народів, сфери, що утворює джерело, з якого культура кожного народу одержувала ґрунт для реалізації потреб власного національного розвитку.

Ця сфера формує і новий тип інтелектуала, що усвідомлює власну належність до обох народів, в ім'я яких він і здійснює діяльність в межах “сфери спільності”. “Gente Ruthenus, natione Polonus” (руського племені польської нації), — так сформулював чи не вперше кредо цього покоління інтелектуалів Станіслав Оріховський — Роксолан.

Відчуття належності до спільної Батьківщини — Речі Посполитої, до єдиного “шляхетського народу”, який утворився в результаті з'єднання в “єдине тіло” “народу руського” з “вільними народами польським і литовським”, як про це сказано в “Instificacii piéwinposci”, адресованому митрополитом Йовом Борецьким королю Сигізмунду III (1622), — досить поширене в політичній свідомості кінця XVI — початку XVII ст. [2].

З того часу впродовж віків немало українців несли в собі оцю роздвоєну свідомість, що надихала їх в творчій діяльності любов'ю до обох народів — українського і польського.

Сказане потребує принаймні кількох уточнень. По-перше, в колі діячів-будівничих “сфери спільності” аналогічну роздвоєність відчують не лише “gente Ruthenus”, а й “gente Polonus”. Згадаймо хоча б Володимира Антоновича та інших представників течії “хлопоманів” або носіїв ідеї “українців польського походження”, включаючи В'ячеслава Липинського, що об'єднувались навколо київського “Przeglądu Krajowego” (1909—1910) й аж до нашого сучасника, польського поета Юзефа Лободовського, який, пам'ятаючи своє родове коріння по лінії батька, що брало початок від соратника Северина Наливайка полковника Лободи, у вірші зі збірки “Пісня про Україну”, виданій польською мовою 1959 р. в Парижі, писав:

*“Я до сивих порогів вертаюся нини,
Вдаряю в трун спорохнілих суки гудзувати,
Мов би хотів я дві батьківщини об'єднати
Веселкою перемир'я, хоч сам роздертий навпіл” [3].*

(пер. з пол.: Святослав Гординський)

Так, дійсно, — і це, по-друге, — така роздвоєність дуже часто оберталася трагічним усвідомленням “роздертості навпіл”, коли в силу історичних обставин не можна було сполучити любов до обох батьківщин, коли в ім'я однієї треба було жертвувати іншою. Але в історії україно-польських взаємин, на щастя, були й епохи, що обертали цю роздвоєність на силу, яка й втілювалась у творчій праці на спільній ниві, стимулюючи розвиток як однієї, так і другої культури.

Зрештою, в такій “роздвоєності” нема нічого аномального — чим ширше коло культур, до яких органічно дотичний інтелектуал, тим більше одержує він можливостей для ствердження творчої свободи. Не випадково така “бікультурність”, вірніше “полікультурність” розглядалась в європейській традиції як позитивний фактор, що сприяє вільній творчості непересічної індивідуальності.

На могилі Іоанна Дунс Скота — шотландця, що вчився в Оксфорді, викладав у Сорбоні, а похований в Кьольні, написано: “Scotia me genuit, Anglia me suscepit, Galia me docuit, Colonia me tenet” (Шотландія мене народила, Англія прийняла до себе, Галія мене навчила, Кельн мене тримає).

На затишній старовинній вулиці Латинського кварталу в Парижі встановлено меморіальну дошку на будинку, в якому мешкав Рене Декарт. Характерно, що французи, вшановуючи свого національного генія, обрали такий його вислів, закарбувавши на дошці: “Такі як я почують себе дуже щасливими, коли однією ногою стоять в одній країні, а другою — в іншій...”

Бікультурність може обертатися перевагою не лише в житті окремого індивіда, а й нації в цілому. І в такому сенсі, гадаю, показовою, якщо не унікальною, в колі європейських народів є доля України, на території якої впродовж I тисячоліття утворювався народ, наче виварюючись у строкатому етнічному казані, де химерно поєднувались в єдине плетиво слов'янський, балтійський, готсько-скандинавський, тюркський, болгарський та іранський культурні ферменти. Це був народ, якому долею судилося будувати власну культуру на території межовій, через яку проходять важливі природні, антропологічні й соціокультурні кордони між степом і лісом, між басейнами Чорного й Балтійського морів, між кочовництвом і осілістю, між слов'янами — християнами і тюрками — спочатку язичниками, а згодом мусульманами, між культурами *Slavia Orthodoxa* і *Slavia Latina*, між сферою панування патримоніального (східно-деспотичного) і конституційного (західно-правового) соціально-політичного ладу. Завдяки цьому Україна, — як підкреслює Н. М. Яковенко, — “стихійно синтезувала на власній території Схід і Захід, Північ і Південь. Це строкате багатоголосся, сказати більше — контрастне неспівпадіння цивілізаційних орбіт, що впритул підступали до українського етнічного простору, ... сприяло, як не парадоксально, збереженню української національної єдності. На кожне з сусідніх віянь знаходилася антитеза, ... що не дозволяла неорганічним елементам культури абсолютизуватися в тому чи іншому регіоні, відділяючи цей фрагмент етносу від суцільного масиву” [4].

“Сфера спільності” власне й утворює ту запобіжну зону, що дає змогу синтезувати іонаціональні здобутки, уникаючи при цьому загрози втрати власної національної ідентичності.

Особливо важливою видається роль україно-польської “сфери спільності” для долі української філософської думки. Саме її, цієї сфери здобуткам, українська філософія завдячує своїм зародженням як самостійна галузь професійно-філософського знання і, — на новому вже етапі, — вивершенням споруди національної філософії як духовної квінтесенції української культури.

Розглянемо ці два етапи детальніше.

Перший етап в історії україно-польської “сфери спільності” започатковують два великі акти згоди у XVI ст. — Люблінська державна унія (1569 р.) та Берестейська церковна (1596 р.). Завершує його середина наступного XVII ст., позначена кривавим апофеозом Руїни в Україні та Потопу в Польщі. В культурній духовній сфері головні віхи цього етапу, який стосовно України М. Грушевський охарактеризував як “перше наше культурно-національне відродження”[5], утворюють запровадження з 1574 р. масового книгодрукування на Україні, заснування у 1577 р. Острозької академії, вихід в світ у 1580—1581 рр. Острозької біблії, створення 1586 р. Львівського братства і школи при ньому, Берестейська церковна унія 1596 р. і виникнення греко-католицької церкви, заснування 1615 р. Київського братства з школою і культурно-освітнього гуртка при Києво-Печерській лаврі, зрештою, відкриття 1632 р. Києво-Могилянської Академії — першого науково-освітнього осередку, де, крім іншого, здійснюється інституалізація філософії як самостійної сфери теоретичного знання.

Якщо до цього часу, згідно з усталеною ще в культурі Київської Русі традицією філософія в українській культурі розумілась як “любомудріє”, як знання істини, що здобувається через життя в істині, в релігійному і містичному досвіді, то тепер стверджується принципово нове розуміння. Згідно з ним філософія розглядається як засіб інтелектуального пізнання людини і природи.

В Польщі аналогічний процес відбувся раніше. Переломним в інтелектуальному житті в цьому сенсі є 1364 р., коли король Казимир III Великий заснував Краківський університет як перший науковий осередок, від якого власне й бере початок історія польської філософії як сфери самостійного теоретичного знання.

Тим не менш, попри явну відмінність у рівні філософської культури і пов'язаних з цим наслідків в історії української і польської філософії, зазначений період й зусилля інтелектуалів, що діяли у сфері україно-польської спільності, спонукали до радикальних зрушень як в українській філософській традиції, так і в польській. Тим загальним, об'єднуючим началом, на ґрунті якого і виникає “сфера спільності”, була криза середньовічної системи світоспоглядання, що зумовило характер протікання процесів як в українській, так і в польській культурі в той час.

У Польщі цей процес пов'язаний передусім з явищем, яке одержало назву “народження гуманізму”. Біля колиски його стояли вчені краківського кола і наближені до короля Казимира IV — передусім Філіп Каллімах, Гжегош з Синока, Конрад Цельс та інші. Вони закладають ґрунт “золотого віку” польської культури, що припадає саме на XVI століття.

Не менш суттєво змінюється в цей час ситуація в Україні. Після падіння Константинополя в 1453 році, підкорення турками Болгарії і Сербії наприкінці XIV ст., духовні центри, що живили впродовж століть українську культуру, втратили свою потужність.

Спроби призупинити структурну кризу культури під час так званого другого південно-слав'янського впливу в кінці XIV — напочку XV ст., що припадають на час короткотривалого київського князівства за Олельковичів, минув — у 1471 році династія Олельковичів була усунена від влади, автономне Київське князівство припинило своє існування. Вплив Сходу не зник. Він надходить хвилями з трьох боків — з Півночі — від неовізантійської теократичної деспотії Москви, з Півдня — через мусульманський Бахчисарай і Стамбул і зі справжнього Сходу — через контакти Великого степу з Приазов'ям та Слобожанщиною. Але визначальною стає потреба суттєвої переорієнтації культури відповідно до тих змін, що відбувались в житті тогочасного українського суспільства. В результаті Люблінської унії, як зазначав І. Крип'якевич, “всі українські землі були злучені в одну цілість,... скасовано кордони, які відділяли Західну Україну від Східної. Тепер уся українська територія опинилася під тою самою владою, в тих самих обставинах”[6]. Суттєво, що ці обставини докорінно змінювали характер суспільного життя, сприяючи економічному піднесенню, розвитку міст, зростанню “третього стану”, який прагне до зміцнення власної позиції, претендуючи на незалежність не лише від королівської влади, а й влади церкви. На тлі загострення міжконфесійних конфліктів зникає однозначний зв'язок між конфесійною і національною приналежністю. Католик, православний і уніат міг залишатись українцем, вперто називаючи себе “русином”. Так само не лише правовірний католик, а й лютеранин, кальвініст чи аріанин не переставав щиро вважати себе поляком.

За таких умов створюються сприятливі умови для ствердження нового ідеалу людської досконалості, прагнення самореалізації людини у земному житті, де вирішальної ваги набирає не лише віра, а й розум, знання. А це, в свою чергу, породжує потребу до оновлення релігійного вчення на ґрунті заперечення церковної ієрархії, демократизації церкви, формування ідей спасіння особистою вірою, всесвященства, свободи совісті і вимоги гарантії останньої.

Такою була в загальних рисах та ідейна підстава, на ґрунті якої й витворюється україно-польська “сфера спільності”, діячі якої заходились навколо творення культури, що вирізнялась відкритістю, коли нове перестає відлякувати, а чуже вже не сприймається як конче во-роже.

Виробляється відмінне ставлення до книги, яка із сакрального інструменту перетворюється на знаряддя пізнання.

Осередком, де творилась ця культура і здійснювалось прилучення до неї, стають багатомовні навчальні заклади, в яких через латину, як мову інтелектуалів Заходу, польську як мову багатонаціональної Речі Посполитої, церковнослов'янську і грецьку мови, здійснювалась зустріч візантійського Сходу з Латинським Заходом.

“Сфера спільності” формує і особливий тип інтелектуала — творця і носія цієї культури. Він усвідомлював власну національну приналежність, але разом з цим щиро служив всьому народу і державі — Речі Посполитій. Творчість Івана Домбровського, Севастяна Кленовича, Адама Чагровського, Симона Пекаліда, Шимона Шимонича, Йосипа Верещинського належить і польському і українському народу.

Цю спільність усвідомлюють і самі творці. “Тільки дикуни, нікчеми й безсоромники, — стверджує Ст. Оріховський, — здатні нацьковувати рутенця на поляка, а поляка на рутенця в ріднім краї”[7].

Інституціональним середовищем, де здійснюється процес творення “сфери спільності”, стають передусім протестантські общини, що значно поширюються як в Україні, так і в Польщі, — на всій території Речі Посполитої в XVI на початку XVII ст.

В Україні згідно з М. Грушевським, який спеціально досліджував цей процес, реформаційні громади виникають з середини XVI ст.[8]. На середину XVII ст. налічувалось 119 громад, розташованих в Галичині, на Волині, Вінниччині, Брацлавщині, Київщині, Житомирщині. Протекторами громад були польські магнати: Стадницькі, Остророги, Потоцькі, Замойські, а також представники української шляхти — Балії, Сененські, Сенюти, Чейські, Чапличі та інші. Анти-тринітарні ідеї громад “польських братів” або, як їх ще називали — аріан, об'єднують у боротьбі проти всевладдя католицької церкви і українців-православних і українців покатоличених, і поборників свободи — представників польської шляхти. Прихильникам реформаційних ідей з кола польських інтелектуалів можливо бракувало того внутрішнього релігійного піднесення, яке визначало західноєвропейських вождів Реформації та їхніх adeptів. Я хочу послатись на думку Ігоря Лоського, який зауважив, що в Польщі “джерелом переходу на нововірство у багатьох був скептицизм — скептицизм шляхтича, що побував у Європі, вкусив від “древа пізнання” поганського Ренесан-

су. Реформація для цього шляхтича була просто Європейською мо-
дою”[9].

Власне, аналогічне значення набирає реформаційний рух і для української шляхти. Пошлюсь на авторитет Дм. Чижевського, який, констатує поширення протестантських реформаційних рухів серед шляхетських кіл в Україні, підкреслював: “Саме ці течії привели своїх прибічників серед української шляхти й почасти міщанства до тісного зв’язку з духовною культурою Західної Європи”[10].

Порівняно сприятлива атмосфера для поширення ідей лютеранства, а особливо популярного тут кальвінізму, перетворює в середині XVI ст. Річ Посполиту на “притулок еретиків”, як називав її кардинал Гозій [11]. Польща стає місцем, куди переселяються вільнодумці й реформатори італійські, німецькі, французькі, голландські, швейцарські. Мірою зростання в Польщі наступу контрреформації з кінця XVI ст. реформаційні осередки все більше переміщуються в українські землі. До речі, через Україну реформаційний за суттю зміст ідейного навантаження “сфери спільності” запліднюється не лише за рахунок впливу Заходу, а й Сходу. Маю на увазі передусім релігійно-раціоналістичну течію, що знайшла свій вираз у ересі “юдаїзантизм”, “новоіудаїствующих”, як їх називали в Україні. Засновник вчення Феодосій Косий розробляє співзвучну реформаційним тенденціям систему поглядів, що визначались відхиленням до космогонічно-природничої проблематики та її етико-філософського тлумачення.

Одне з найбільш розвинених на кінець XVI ст. це еретичне, радикальне вчення включало в якості компонентів обґрунтування критики інституту церкви як прислужниці антихриста (держави), заперечення поклоніння хресту та іконам як ідолопоклонства, що відвертає людину від живого Бога та істинної віри, заперечення догмату Трійці та боголюдськості Христа, якого вважали пророком, що продовжив у своїх етичних заповідях Мойсееве десятислів’я. На такому ґрунті ширяться філософські ідеї про можливість раціонального пізнання світу, здатність особи уподібнитись подвигу і чеснотам Христа, стверджується принцип свободи волі, погляд на людину як свідомого співучасника творення світу і самої себе. Такі ідеї ніс з собою “юдаїзантизм”, зустрічаючи співчутливе ставлення з боку реформаційно налаштованих інтелектуалів українських і польських. Після втечі від переслідувань з Росії, Феодосій Косий та його прибічники знаходять притулок у Вільно, Вітебську. Згодом вони розгортають діяльність на Волині. Андрій Курбський звинувачує князя Костянтина Острозького, що він у себе надає притулок еретикам — прихильникам вчення Феодосія Косого. Як засвідчував папський нунцій Фульвіо Руджері, прихильників “юдаїзантизму” інквізиція знаходила у Кракові, Любліні, Познані, Перемишлі.

Це ще раз засвідчує, що сенс діяльності в межах “сфери спільності” аж ніяк не зводиться до критики папської курії, католицького догматизму. Не менш критичним виявляється ставлення й до православної ортодоксії. Не випадково у літопис під 1561 р. вміщується послання Константинопольського патріарха Іоасафа митрополиту Макарію, в якому він застерігає: “...и есть в ваших странах в Малой Руси некия отпадоша в погибель, в злоуслужение люторско...и вредиша не токмо сами и неведущих губят и прельщают инех” [12]. Одночасно Константинопольський патріарх звертається до польського короля, вимагаючи вигнати “лютерів” з православних регіонів Речі Посполитої.

Але ані зусилля інквізиції, ані заклики Константинопольського патріарха не спромоглися здолати процес утвердження в системі світогляду тогочасної доби культу розуму, знання, що розуміється як запорука реалізації свободи як вищої цінності людського буття. Таким виявляється результат діяльності в межах “сфери спільності”, що для України реалізується в потяг до засвоєння здобутків західноєвропейської тогочасної культури.

Осередками, які забезпечують реалізацію цього шляху, стають науково-освітні центри. Серед них найзначнішими є Краківський університет, Раківська академія, Острозький науково-освітній центр, братські школи й, зрештою, Києво-Могилянська Академія.

У Краківському університеті протягом 1510—1560 рр. навчалось 352 студенти з 51 міста України, а всього впродовж XV—XVI ст. тут одержало освіту близько 800 українців [13].

Для українських і польських прихильників реформаційної течії аріан (прибічників вчення відомого ідеолога антитринітаризму Лелія Социна, яке поширював у Польщі небіж його Фауст Социн), став Раків — невеличке містечко на Сандомирщині. Тут в маєтностях щирого аріанина Яна Сіненського, рід якого Ст. Оріховський зараховував до “цвіту Роксоланії”, виникає осередок, якому аріани відводять роль “другого Єрусалиму” — аналогічну тій, що її грала Женева для кальвіністів, а Віттенберг для лютеран. На синодах, що збирались в Ракові регулярно, під час обговорення корінних релігійно-філософських питань, зустрічаються одновірці не лише з польських земель, воеводства Волинського й Київського, а й вихідці з Німеччини, Франції, Англії й Шотландії. Тут діє друкарня, де серед інших публікуються твори Овідія, Вергілія, “Діалектика” і “Риторика” Петра Рамуса, деякі праці українських полемістів.

Зрештою, в Ракові існує потужний навчальний центр, який називали Раківською академією і навіть “Сарматськими Афінами”. Започаткована 1602 р. Раківська п’ятирічна школа типу гімназії забезпечувала вивчення латини і польської мови, діалектики, риторики, логіки,

натурфілософії. Особлива увага — у відповідності до орієнтації соціан на проблемі морального самовдосконалення як шляху до спасіння, — приділялась етиці. Чільне місце в колі навчальних дисциплін посідала також політика.

Дух релігійної толерантності, високий рівень викладання забезпечує широку популярність Раківської академії не лише серед аріан. Тут вчилися і кальвіністи, і католики, і православні. В роки найвищого піднесення кількість учнів досягала 1000 осіб, — в тому числі з волинських, київських, галицьких земель. Вихованцями Ракова стали діти знаних українських шляхетських родин — Немиричі, Войнаровські, Арцішевські, Чапличі-Шпаковські тощо. Представник останньої, Юрій Чаплич, сам вихованець Ракова, у своєму маєтку в Киселині на Волині надав притулок Академії після заборони її діяльності в 1638 році.

Не менш значимим осередком, з огляду на творення підстав для виокремлення філософії в самостійну галузь професійного знання в системі української культури, є науково-освітній центр, створений Костянтином Острозьким.

Тут побачив світ “Апокрисис” Христофора Філалета — найяскравіша пам’ятка, що засвідчує синтез реформаційних ідей на православному ґрунті. Дослідники вважають, що під псевдонімом автора “Апокрисиса” приховується Мартин Броневський — син відомого польського протестантського діяча Прокопія Броневського [14]. В коло культурного центру, створеного Костянтином Острозьким, входять і польський дисидент Симон Пекалід, Ян Лятош, і популяризатор ідей Феодосія Косого Мотовило. Слов’яно-греко-латинська школа, що діяла в Острозі, відмовляючись від традиційних візантійських “семи мудростей”, натомість запроваджує викладання “семи вільних мистецтв”, згідно з усталеною на той час західноєвропейською традицією.

Зрештою, до цієї традиції певним чином прилучаються й школи православних братств. При всій неоднозначності ставлення братчиків до реформаційних ідей, навряд чи вірно буде змальовувати їх як послідовних прихильників православної ортодоксії. Досить згадати тривалий конфлікт львівського братства з православним єпископом Гедеоном Балабаном. Сучасний дослідник І. Паславський розцінює цей епізод як класичний приклад і водночас чисто український варіант “бюргерської” опозиції церкві [15].

Гадаю, має сенс погляд, згідно з яким православні братства були “частково союзниками, частково наслідувачами, частково нейтралізаторами реформаційного руху” [16].

Більш того, до здобутку “сфери спільності”, що продукує раціоналістичну релігійно-філософську позицію на ґрунті передусім

засвоєння реформаційних ідей, слід віднести певною мірою і наслідки діяльності єзуїтських шкіл на території Речі Посполитої. Поява їх знаменувала собою рішучий наступ католицької контрреформації у сфері освіти, спрямований як на протестантів, так і на права православної церкви. Перша колегія єзуїтів на території Польщі була заснована в 1565 р. Незабаром сітка таких колегій охопила всю територію Речі Посполитої, включаючи Вільно, Познань, Львів, Луцьк, Кам'янець, Острог, Вінницю, Фастів, Київ тощо. Безкоштовне навчання, до якого допускались представники всіх конфесій, високий рівень освіти, що забезпечувався ґрунтовним вивченням латини, грецької мови, античних творів, — риторика вивчалася за Цицероном, філософія за Аристотелем і представниками другої схоластики, теологія за Фомою Аквінським. Все це робило привабливим навчання у єзуїтів. У навчання до них йшли охоче. Але результат нерідко виявлявся прямо протилежним меті організаторів колегії. Він часто, як це не парадоксально, слугував розвиткові започаткованої в “сфері спільності” традиції, на придушення якої спрямовувалися зусилля єзуїтів.

Обмежусь двома прикладами.

Представник відомого на Волині шляхетського роду, брацлавський каштелян Василь Загоровський потрапив у 1576 році в полон до татар. Втративши надію визволитись, він пише заповіт, де крім іншого просив виховувати його дітей у православній вірі батьків, а у навчання віддати у Вільно до єзуїтів, бо там добре вчать.

Один з найпопулярніших памфлетів про єзуїтів “*Monita privata Societatis Jesus*” (Приватна пересторога товариству Ісуса), твір, що публікувався у XVII ст. сорок раз, ще більше — у XVIII ст. латиною, німецькою, англійською, іспанською, італійською, португальською, російською мовами, було видано у 1614 році Ієронімом Загоровським — вихованцем єзуїтів у Любліні, Кракові, Ярославі, Каліші і Вільно.

Так, зрештою, створюється спільними зусиллями українських і польських інтелектуалів загальний культурний ґрунт, на якому в межах української культури й стає можливою консолідація філософії як окремої галузі знання і освіти, що вперше здійснюється в Києво-Могилянській Академії і знаменує початок історії професійної філософії в Україні.

На жаль, зміни соціально-політичних умов буття українського і польського народів впродовж другої половини XVII ст. і в наступному XVIII ст. не створюють сприятливого ґрунту для подальшого розвитку творчого співробітництва в межах “сфери спільності”. На перший план виступає відчуття ворожості. І все ж, в цілому, свідомість культурної єдності, що зросла на ґрунті зусиль речників “сфери спільності” в XVI — на початку XVII ст., — зберігається. Н. Яковен-

ко, досліджуючи цей процес, наводить характерний вислів Самійла Величка, який називав козацько-польські війни боротьбою “проти братів, але разом з тим і ворогів наших — польських савроматів”[17] Лише в XIX ст. виникають підстави для визначення другого етапу в історії українсько-польської “сфери спільності”.

Цей етап пов'язаний з новою геополітичною ситуацією в Центральній та Східній Європі, що склалась на той час. В результаті трьох розподілів Польщі наприкінці XVIII ст. Річ Посполита припинила існування. Для обох народів — польського і українського XIX століття позначене всезростаючою потугою до звільнення від національного і соціального гноблення з боку трьох абсолютистських держав-сусідів, що поглинули Річ Посполиту — Росії, монархії Габсбургів та Прусії.

Цей рух впливається в загальноєвропейське річище, що шириться під впливом французької революції та ідей романтизму. Могутній сплеск національної самосвідомості, який дає підстави називати XIX століття “віком націоналізму”, створює ґрунт для активізації зусиль, спрямованих на усвідомлення “самості” етносу. Нація, народ, його історія стають предметом філософської рефлексії, зумовлюючи появу у складі філософської культури всіх європейських народів філософії національної ідеї як органічної складової частини філософської думки. В історії національної культури такий процес певним чином означає завершення в її складі конституювання філософії як самостійного чинника, “духовної квінтесенції” культури.

В історії Польщі початок розробки філософії національної ідеї пов'язано передусім з публікацією А. Міцкевичевих “Книг польського народу і польського пілігримства”, написаних і виданих в Парижі у 1832 році й читаними ним же протягом 1840—1844 рр. “Лекціями про слов'янські літератури” у Коледж де Франс. Він дає стимул розвитку традиції так званої національної філософії, репрезентованої А. Цешковським, Б. Трентовським, К. Лібельтом, Кременом та ін.

Приблизно, на цей же час — 40-і рр. XIX ст. — припадає початок розробки філософії української національної ідеї, яку здійснюють члени Кирило — Мефодіївського братства.

Загалом кажучи, філософія національної ідеї в складі філософського знання є тією сферою, де чи не найщільніше виявляється зв'язок філософської рефлексії з міфологічною свідомістю. Саме в межах міфологічної свідомості формується образ нації, який, зрештою, і покликаний об'єднати її представників навколо національної ідеї.

Характерно, що здобутком україно-польської “сфери спільності” стає образ України як суттєвий компонент міфологічного ґрунту, на який спірались речники національної ідеї обох народів.

Певним чином цьому сприяла та підкреслена увага, яку європейські романтики взагалі виявляють до слов'янських народів, як таких, що найповніше зберегли “дух народу”, не зіпсований цивілізацією. Серед них особливо підкреслювалась роль України. Один з фундаторів європейського романтизму, німецький філософ Йоган Готфрід Гердер в своєму щоденнику записує: “Україна стане новою Грецією — в цій країні чудовий клімат, щедра земля, і її великий музично обдарований народ прокинеться колись для нового життя” [18].

Оспівана багатьма геніальними європейськими митцями, Україна в європейській романтичній свідомості вимальовується в образі загубленого раю, втраченої Аркадії. Саме таким і входить образ України до простору міфологічної свідомості, який творять діячі українсько-польської “сфери спільності”.

Чи не найбільший внесок з кола діячів польської культури тут здійснюють представники так званої української школи у польській літературі Богдан Залеський, Северин Гощинський, Юліуш Словацький. Замилування створеним ними ж міфологічним образом України спонукає окремих представників цього кола — Тимка Падуру, Антіна Шашкевича, Спиридона Осташевича — навіть до спроб писати твори українською мовою.

У Парижі навколо лідера польської еміграції після поразки повстання 1830—1831 рр. Адама Чарторийського складається “український” гурток, члени якого Францішек Духінський, Михайло Чайковський, Іпполіт Терлецький теж не мало прислужилися до творення міфу України.

Головними компонентами цього міфу є уявлення України як спільного духовного і фізичного простору обох народів — польського й українського. Підставою для цього, як доводив, зокрема, Францішек Духінський, є расова спорідненість поляків і українців і водночас чужість їх російському народові. Росіяни, як нащадки кочовиків, на думку Духінського, не є слов'янами, й взагалі вони ближче до фінів і татар, ніж до українців.

Ідеальним образом носія цих чеснот, що здавна прикрашали людей, які живуть в Україні, вважається козацтво.

Ідеальний образ України, що його відтворюють діячі польської культури, однозначно належить минулому. Вимріяний гармонійний лад, що його намагались воскресити козакофіли, вони сприймають як такий, що безповоротно загинув в силу зіткнення з кривавою силою зла. Тим самим Україна уявляється пороговою територією, де схрещуються непримиренні начала. Це край, в якому течуть молочні ріки й разом з тим територія, що спливає кров'ю.

Показово, що в найзагальніших рисах міф України виявляється продуктом творення не лише польських, а й українських речників,

що стояли біля джерел розробки філософії національної ідеї. І тут світлий спогад про роки минулої злагоди і братання:

*“Ще як були ми козаками,
А унії не чуть було,
Отам-то весело жилось!
Братались з вольними ляхами”*

(Шевченко. Кобзар).

Спільним є й міф про козацтво, який з часів “Енеїди” утворює підвалину модерної української національної свідомості. Зрештою, обґрунтування національної ідеї через заклик до здійснення християнських ідеалів справедливості, свободи і рівності настільки наближує “Книги буття українського народу” — програмний документ Кирило-Мефодіївського братства з “Книгами народу польського...” А. Міцкевича, що Г. Грабович навіть називає його своєрідним “перекладом-адаптацією” А. Міцкевича [19]. Мабуть, така оцінка дещо перебільшена. Принаймні Ст. Козак, який спеціально співставляв обидва твори, вважав за можливе вбачати в “Книгах буття...” своєрідну відповідь опонента “Книг польського народу”[20]. Але так чи інакше контури “сфери спільності” в міфі України, який творили діячі польської і української культури, вимальовуються досить чітко. Разом з тим, не менш очевидною була й функціональна відмінність цього міфу з огляду завдань, які реалізували творці польської і української національної ідеї.

Для польських діячів образ України виконує ретроспективну функцію, виступає засобом осмислення минулого. Не випадково сюжети “українських” творів Ю. Словацького, як і його попередників, принципово мінорні. Вони творять міф про смерть України, що знаменує кінець тієї, може ніколи реально не існуючої, але вимріяної України шляхетсько-козацького єднання.

Речники ж української ідеї прагнуть осмислити минуле як спосіб самоідентифікації нації заради проєкції в майбутнє.

Тим-то й спільний міф України, природно, втрачає свою непорушність й категоричність. При чому передусім це позначається на послабленні козакофільства як стрижневої ідеї міфу. Це достатньо відчутно вже у Шевченка, який закликає книгу рідної історії “прочитати”, “не дурячи самих себе”. Минуле видається йому не втраченим “золотим віком”, а глибоко трагічним в своїй дисгармонійності. Щодо козацтва, то воно далеко не завжди і не в усьому уявляється поетові осередком “слави святої”. Згадайте образ українського пекла, який змальовано в “Гайдамаках”, де козацтво — аж ніяк не жертва, а носій зла, який воно обрало як засіб досягнення благородної мети, перетворившись, можливо, всупереч власній волі, з лицарів-месників на злотворних дітовбивць. Має рацію О. Забужко,

ззначаючи, що "таким чином "козацька слава" у Шевченка — то слава не жертв і не мучеників, і вже в жодному разі не ідеальних героїв "без страху й догани", а невинних злочинців, котрі, прийнявши естафету "необхідного" (також і буквально — необхідного, того, яке "не обійти") зла в утвердженні субстанційної волі народу до свободи, заклали тим самим у національну долю програму "самознищення"[21].

Традицію цю розвиває П. Куліш, починаючи зі ствердження, що в козаччині слід вбачати не саму мету української історії, а лише один з її чинників: "Звикли в нас історію України крізь наше козацтво споглядати і круг козацтва все рідне дійописання обертати. Тим часом саме козацтво було тільки буйним цвітом, а іноді й колючим бодяком серед нашого дикого степу. Росло в нас дечого багато й опріч козаччини, і все те, що росло, цвіло, умирало і наново в іншому виді родилося, все те історію нашої України становить"[22]. А завершує П. Куліш гострою критикою "анархії", "руїни" й тих "письмак-гайдамаків", що козаччину оспівують.

Міф про спільне козацько-шляхетське минуле гинув. І той же П. Куліш здійснює спробу відродити польсько-українську "сферу спільності" на ґрунті не спогадів про козацтво, а ідеалів християнської любові, братерства во Христі. В "Крашанці русинам і полякам на Великодень 1882 року" він вміщує промовисту посвяту: "Се христосування з друзями й ворогами бідолашний автор, стоячи між Сциллою і Харибдою, благоговійно присвячує слободженим од нашої великої туги мученикам чоловіколюбства Тарасу Шевченкові і Адаму Мицкевичеві". Куліш закликає до викриття тієї неправди, взаємної демонізації, яку несли "чернечі хроніки" обох народів століттями, він кличе до взаємного пробачення, спільної спокути і творчої співпраці. Але тоді цей заклик не був почутий. Через рік починається публікація роману Г. Сенкевича "Вогнем і мечем".

Можливо зараз настав той час, щоб почути заклик, що долетів до нас через століття?

Література

1. Цит. за: Даніель Бовуа. Шляхтич, кріпак і ревізор. — К., 1996. — С. 17.
2. Див. Сас П. М. Політична культура українського суспільства (XVI—XVII ст.). — К., 1998 — С. 57—58.
3. Цит. за: Борецький Мирон. Міст-райдуга Юзефа Лободовського — газ. Зарубіжна література, №11(75), березень 1998. — С. 1.
4. Яковенко Н. Нарис історії України. З найдавніших часів до кінця XVIII ст. — К., 1997. — С. 13.

5. *Грушевський М.* Культурно-національний рух на Україні в XVI—XVII вв. — Київ—Львів, 1912. — С. 3.
6. *Крип'якевич І.* Історія України — Львів, 1990. — С. 131.
7. *Цит.* за: Нічик В. М., Литвинов В. Д., Стратій Я. М. Гуманістичні і реформаційні ідеї на Україні — К., 1990. — С. 26.
8. *Грушевський М.* Історія України-Руси. — Київ—Львів, 1907. — Т. 6. — С. 625—628.
9. *Лоський Ігор.* Юрій Немирич — канцлер великого князівства Руського. — альм. “Хроніка-2000” — К., 1995. — вип. 1. — С. 122.
10. *Чижевський Дм.* Історія української літератури. — Нью-Йорк, 1956. — С. 224.
11. *Цит.* за: Нічик В. М., Литвинов В. Д., Стратій Я. М. Гуманістичні і реформаційні ідеї на Україні. — С. 82.
12. Полное Собрание русских летописей. — Спб, 1906. — С. 335.
- Див.* Дмитриев М. В. Православие и реформация: реформационные движения в восточнославянских землях Речи Посполитой во второй половине XVI ст. — М., 1990. — С. 55.
13. Історія філософії на Україні. — К., 1987. — Т.1. — С. 185.
14. *Див.* Нічик В. М., Литвинов В. Д., Стратій Я. М. Гуманістичні і реформаційні ідеї на Україні. — С. 139.
15. *Паславський І.* Між Сходом і Заходом. Нариси з культурно-політичної історії української церкви. — Львів, 1994. — С. 29.
16. *Дмитриев М. В.* Православие и реформация... — С. 121.
17. *Яковенко Н.* Нарис Історії України. — С. 252.
18. *Цит.* за: Грицак Я. Нарис історії України. — К., 1996. — С. 29.
19. *Див.* Грабович Гр. До історії української літератури. — К., 1997. — С. 138—169.
20. *Див.* Kozak Stefan. Ukrainscy spiskowcy I mesjanisci Bractwa Cyryla I Metodego — Warszawa, 1990. — S. 195—228.
21. *Забужко О.* Шевченків міф України. — К., 1997. — С. 137.
22. Твори Пантелеймона Куліша. — Львів, 1910. — Т. 6. — С. 7.

Німецьке начало в історії української філософської думки

Виразною особливістю, що простежується впродовж всієї історії філософської думки України, є плідний її діалог з німецькою філософською традицією.

Символічно, що Дмитро Чижевський — фундатор історико-філософського українознавства, протягом своєї творчості особливу увагу приділяв дослідженню саме історії німецько-української філософської взаємності.

Докторська дисертація “Гегель в Росії”, наукові дослідження “Українські друки в Галле” (Краків — Львів, 1943 р.), “Сковорода і німецька містика” (Прага, 1929), “Яків Бьоме про Росію” (Париж, 1930), “Шиллер в Росії” (Нью-Йорк, 1956 р.), “Баадер і Росія” (Нью-Йорк, 1953 р.), “Магістер Йоган Гербіній та його книга про київські печери 1675 р.” (Прага, 1927 р.), “Філософські ідеї Шеллінга на Україні”, енциклопедична стаття “Гегельянство на Україні”, ось далеко не повний перелік праць Д. Чижевського, прямо присвячених проблемі українсько-німецької духовної взаємності.

Акцент, що робив його на цій темі Д. Чижевський, зумовлюється не лише прагненням до самоусвідомлення українського вченого, який більшу частину свого творчого життя провів в Німеччині. Це визначалось розумінням тієї ваги, яку має власне німецька традиція в історії української духовної, філософської культури.

Від початку становлення професійного філософського знання в українській культурі й аж понині розвиток філософської думки в Україні здійснюється через активний творчий діалог з німецькою духовною традицією.

Початки його можна прослідкувати впродовж XVI—XVII ст. Це був час, коли в Україні актуалізується потреба в суттєвій переорієнтації філософського мислення, яка реалізується через включення до контексту західноєвропейської культури й творення на цьому ґрунті української професійної філософії. Талановиті молоді інтелектуали прямують з України на Захід, щоб у визнаних на той час центрах європейської науки здобути так необхідну їхній рідній культурі освіту, прилучитись до передових ідей тогочасної західноєвропейської культури. Вагому роль в цьому процесі відіграють визначні осередки наукового життя Німеччини.

На німецькій землі, в Грейфсвальдському університеті впродовж семи років — від 1499 по 1506 рр. здобуває освіту один зі значних представників української інтелектуальної еліти, перший гуманістичний поет України Павло Русин із Кросна.

У Віттенбергу й Лейпцигу вдосконалює свої знання чи не найяскравіший представник плеяди українських гуманістів, “рутенський Демосфен”, “сучасний Цицерон”, як називали його в Західній Європі, Станіслав Оріховський — Роксолан.

У Віттенберзі ж наприкінці XVI ст. слухав лекції з філософії й богослов'я один з чільних представників Острозького науково-освітнього центру Кирило Лукарис. А його учень — визначний український діяч, пізніше ректор Київської Братської школи Мелетій Смотрицький вдосконалював свої знання, що їх він спочатку одержав в Острозі, в університетах Нюрнберга, Лейпцига і знову ж таки Віттенберга.

Віттенберг не випадково привертає до себе увагу молодих українських інтелектуалів. Адже заснований тут курфюрстом Фридрихом в 1502 році Університет впродовж XVI й наступного XVII ст. зажив слави загальноєвропейського символу нової педагогіки, що навчала поєднувати ерудицію з самостійним судженням, благочестя з творчим пошуком. Не лише молодь Німеччини, а й всієї Європи прагнула до “знатної школи курфюрста Фрідріха”. Шекспірівський Гамлет не випадково навчався в Віттенберзі: для доби Шекспіра це слово значило більше, ніж слово “Сорбонна” чи “Оксфорд”.

Своєю славою в першу чергу Віттенберзький університет зобов’язаний Мартину Лютеру. Цей ідеолог реформації та його соратник — визначний німецький гуманіст Меланхтон були вчителями Станіслава Оріховського. У гостинному помешканні Лютера юнак з України жив під час навчання.

Через Німеччину українська культура збагачується гуманістичними та реформаційними ідеями, що синтезовані на вітчизняному ґрунті, органічно утворюють ідейну підставу філософських поглядів професорів Києво-Могилянської Академії.

Численні факти засвідчують суттєве розширення зони україно-німецьких культурних контактів завдяки діяльності професорів і вихованців Києво-Могилянської Академії [1]. Університети Німеччини для багатьох з них були центрами, де вони вдосконалюють свої знання. В Пруссії навчався один з перших професорів філософії Києво-Могилянської Академії Інокентій Гізель. В Альтдорфі, Йені, Галле та Лейпцигу бував Феофан Прокопович, в Галле навчається учень Прокоповича Симон Тодорський. В Кенігсберзі, Галле, Віттенберзі, Лейпцигу, Гейдельберзі одержує освіту Іван Хмельницький. Тут він захистив докторську дисертацію, яка була опублікована в 1762 році у Кенігсберзі під назвою “Роздуми про підстави філософії”.

У Німеччині продовжують навчання вихованці Києво-Могилянської Академії Варлаам Лашевський, Давид Нащинський, Хома Тимковський, Петро Симоновський, Іван Полетика. Але справа не обмежується лише навчанням. Встановлюються досить плідні творчі контакти між німецькими вченими та киево-могилянцями. Феофан Прокопович листувався з Ю. С. Шаршмідтом і одним із значних представників пієтизму А. Г. Франке, з якими він особисто спілкувався під час перебування в Німеччині. Товариські контакти встановились у Симона Тодорського з відомим німецьким гебраїстом Генріхом Міхоелсом, у якого Тодорський навчався під час перебування в університеті в Галле. Значний представник когорти професорів Києво-Могилянської Академії Стефан Яворський вів листування з Г. В. Лейбницем з приводу організації освіти і науки в Росії. Самуїл Миславський підтримував контакти з Християном Баумейстером.

В результаті такого спілкування активізується діяльність по перекладу українськими вченими німецької наукової літератури. Згадуваний вже С. Тодорський, перебуваючи в Галле, перекладає твір відомого німецького вченого реформаційного спрямування Йогана Арндта “Істинне християнство”. Вихованець Києво-Могилянської Академії Гавріїл Бужинський здійснює переклад творів Самуїла Пуфендорфа “Вступ до європейської історії” та “Про обов’язки людини і громадянина”, Вільгельма Стратемана “Театрон або історичний огляд” та ін. Семенові Гамалеї — теж випускникові Києво-Могилянської Академії — ми завдячуємо перекладами творів Якова Бьоме.

Суттєво, що завдяки цим контактам й німецька наукова громадськість одержує можливість ознайомлення зі здобутками київських вчених. Цьому сприяли не лише особисті контакти, а й публікації творів українських філософів у Німеччині.

З творчістю визначного представника плеяди Києво-Могилянських філософів, відомого церковного й державного діяча Феофана Прокоповича німецький читач мав змогу ознайомитись завдяки як латиномовним, так і німецькомовним перекладам, що видавались в Берліні, Гамбурзі й Лейпцигу.

Завдяки такій різноманітній діяльності (навчання, особисті контакти, переклад творів) німецький компонент входить суттєвим складником до підґрунтя української філософської культури, що в творчості українських інтелектуалів відображається близькістю з німецькими філософами в підходах і розв’язанні різноманітних філософських проблем. Таку широку співзвучність з ідеями німецьких філософів демонструє, зокрема, спадщина чи не найбільш геніального вихованця Києво-Могилянської Академії Григорія Сковороди. Це дало підстави дослідникам пов’язувати його філософію з вченням і Хр. Вольфа і німецьких містиків, і, навіть, Шеллінга й Гегеля.

З середини XVIII ст. в Україні великої популярності набувають філософські ідеї Г. В. Лейбниця. Власне, поширення ідей філософії Г. В. Лейбниця здійснюється в Україні значною мірою через залучення до філософії систематизатора та популяризатора його ідей Хр. Вольфа у викладі одного з талановитих учнів Вольфа Хр. Фр. Баумейстера. 1753 р. префект Києво-Могилянської Академії Давид Нащинський (він сам був учнем Х. Ф. Баумейстера під час перебування в Саксонії), одержавши підтримку протектора Академії, київського митрополита Тимофія Щербацького та Георгія Кониського, запровадить філософське навчання в Академії за підручником Х. Ф. Баумейстера. Впродовж багатьох десятиліть лейбнице-вольфівська система лишатиметься головною базою, на якій ґрунтувалась філософська освіта в Україні. Суттєвий внесок в поширення її було зроблено Петром Лодієм. У 1790 р. у Львові, де він викладає філо-

софію в університеті, П. Лодій видає здійснений ним переклад “Настанов моральної філософії”, що становили другу частину праці Хр. Баумейстера “Елементи критичної філософії”. Ідеї лейбніцевольфівської філософії широко популяризуються й у виданнях П. Лодієм в Петербурзі 1815 р. “Логічних настановах”, створених на ґрунті лекцій читаних під час викладання у Львові. Характерно, що віддаючи данину Вольфові, П. Лодій не обмежується ширенням його ідей, звертаючись до І. Канта. Під впливом останнього він, власне, й визначав в “Логічних настановах” розуміння “пространного поля філософії”, як пише він. Його, вважає слідом за Кантом П. Лодій, утворюють запитання:

1. Що може людина знати?
2. Що вона повинна робити?
3. На що може сподіватись?
4. Що є людина?

Взагалі, можна сказати, що ХІХ ст. в історії української філософії проходить під знаком освоєння ідей речників німецької класичної філософії й передусім І. Канта. По суті всі визначні осередки наукового, інтелектуального життя України з початку ХІХ ст. мають своїх представників, що істотно сприяли поширенню ідей німецької класичної філософії не лише в Україні, а й за межами її, передусім в Росії, та й не лише в Росії. Підкарпатець Василь Довгович, автор, на жаль, неопублікованого двотомного трактату, присвяченого викладу філософії Канта (*Extractus systematis Kantiani*) поширює ідеї німецького філософа не тільки в Україні, а й в Угорщині. В 1831 р. його було обрано членом-кореспондентом Угорської Академії Наук.

На півдні України, в Миколаєві 1803 р. виходить виконаний Яковом Рубаном перший не лише в Україні, а й в Російській імперії переклад Канта — “Кантово основание для метафизики нравов”. В Одесі, в Рішельєвському ліцеї активно пропагуються й розробляються ідеї філософії Шеллінга. Своєрідну спробу синтезу Канта й Шеллінга здійснює професор Рішельєвського ліцею К. Зеленецький. Його колега Н. Курляндцев здійснює переклад творів Шеллінга. “Опыт простого изложения системы Шеллинга рассматриваемой в связи с системами других германских философов” публікує в Одесі 1850 року ще один професор Рішельєвського ліцею, вихованець Київської духовної Академії П. Михневич. В Ніжині ідеї німецької філософії поширює професор філософії Ніжинського ліцею Н. Г. Білоусов. Серед учнів його був М. В. Гоголь, що як і П. Куліш, зазнав серйозного впливу ідей німецького романтизму.

Але найзначнішими центрами творчого засвоєння і поширення ідей німецької філософії були, без сумніву, впродовж ХІХ ст. Харків і Київ.

У заснований 1805 р. Харківський університет ідеї німецької філософської класики принесли кантіанець Л. Г. Якоб, вихованець університетів Галле й Йени Йоган Християн Кронеберг. Якщо перший в дусі Канта розробляє проблеми моральної філософії, філософії права, то другий, під впливом німецьких романтиків і Шеллінга, розглядає проблеми естетики й філософії культури. Але найзначнішим не лише на коло харківських інтелектуалів, а й в Україні в цілому, був вплив першого в Харківському університеті професора філософії, запрошеного до Харкова за рекомендаціями Фіхте, Гете і Шіллера, Йогана — Баптиста Шада. На час свого приїзду до Харкова Шад здійснив значну еволюцію власних поглядів, рухаючись від філософії Канта до Фіхте, й зрештою схиляючись до певних ідей в дусі шеллінгіанства. Таким чином слухачі лекцій і читачі виданих в Харкові праць Шада одержували можливість прилучення до розв'язання філософом своїх проблем в контексті значної традиції, виробленої на той час представниками німецької класичної філософії. Ідеї передового мислителя викликали відповідну реакцію царського уряду — 1816 р. його було вислано за кордон, поширення книг Шада суворо заборонялось. Але він лишив по собі досить значну філософську школу, представниками якої були його учні: А. Дудрович, П. Ковалевський, Авксентій Гавліч, Гес де Кальве, І. Любачинський, згадуваний вже раніше Н. Білоусов, С. Єсикорський, здогадно автор перекладу твору Фіхте. “Яснейшее изложение, в чём состоит существенная сила новейшей философии”, виданої в Харкові 1813 року та ін.

У Києві центрами ширення філософських ідей на ґрунті діалогу з німецькою філософією стають, передусім Київська Духовна Академія, а з 1834 року також Київський Університет, перший ректор якого Михайло Максимович сам перебував під значним впливом ідеї натурфілософії Шеллінга. Саме в Київській Духовній Академії в першу половину XIX ст. було започатковано релігійно-філософський напрям, “славетну київську школу”, як її називає Павло Флоренський, що справила визначальний вплив на розвиток філософської думки впродовж XIX ст. не лише в Україні, а й в Росії.

Однією з принципів ознак цього напряму є активний діалог, що його ведуть київські “теїсти” з німецькою філософською традицією, діалог, в процесі якого й здійснюється позитивна розробка ними філософських проблем. Започатковує цей процес перший професор Академії, що викладав філософію в ній з моменту заснування її у 1819 р. протоієрей І. М. Скворцов. Саме йому завдячує Академія рішучим поворотом від Вольф'янської філософії до засвоєння ідей німецької філософської класики й передусім І. Канта. Але не лише Канта. Один з яскравих представників цього кола П. Авсенев звер-

тається до ідей німецьких містиків, Я. Бьоме передусім а також Шеллінга й шеллінгіанців Баадера, Стеффанса, Шуберта, розробляючи власну філософію, спрямовану на аналіз “життя душі”. Ідеї німецьких містиків і Канта складають суттєвий компонент історико-філософського контексту, в межах якого обґрунтовується оригінальна філософська система найзначнішого представника київського релігійно-філософського кола П. Юркевича. Зрештою, це коло зросло найбільш відомих українських гегельянців Ореста Новицького й Сільвестра Гогоцького.

Започаткований в першу половину XIX ст. активний діалог професійної філософії України з німецькою філософією того часу розвивається впродовж другої половини XIX — початку XX ст.

У Харкові найбільш яскравим репрезентантом цього процесу є філософська концепція визначного українського вченого О. О. Потебні. Підхід до розв’язання проблеми співвідношення мови і мислення, що утворює головний предмет філософських роздумів визначного українського мовознавця й теоретика літератури, виявляє безпосередній зв’язок з філософією мови Вільгельма Гумбольдта та представників “берлінської школи”, що наслідували й розвивали ідеї Гумбольдта (Г. Штейнталь, Г. Лотце, М. Лацарус та ін.). У Харкові 1917р. захищає докторську дисертацію один зі значних українських представників філософії права Богдан Кістяківський. Учень Г. Зіммеля і В. Віндельбандта, співник М. Вебера, Б. Кістяківський є одним з відомих представників баденської школи неокантіанства. Філософії “критичного реалізму” німецьких неокантіанців К. Геринга, А. Ріля, Є. Лааса, Ф. Паульсена завдячує своєю еволюцією від контівського позитивізму до емпіріокритицизму яскравий речник ідей позитивізму Володимир Лесевич.

У Київському університеті на ґрунті “монадології” Лейбниція обґрунтовує власну філософію “панпсихізму” професор О. Козлов. Професор цього ж університету О. Гіляров спирається на ідеї Канта, Шеллінга, обґрунтовуючи погляд на Всесвіт як єдиний одуховлений організм. Співзвучність своїм ідеям О. Гіляров знаходить в поглядах німецького фізика, психолога і філософа Густава Фехнера. Професор Г. І. Челпанов створює 1898 року в Київському університеті “Психологічну семінарію”, на засіданнях якої регулярно обговорювались ідеї чільних представників німецької філософії. В засіданнях “семінарії”, а також заснованих на початку XX ст. Київського релігійно-філософського товариства і Наукового філософського товариства беруть участь такі значні представники філософської думки, як Г. Шпет, Л. Шестов, М. Бердяєв, В. Зеньковський та ін. Всі вони починали свій творчий шлях в стінах Київського університету.

До складу представників німецької філософії, впливом яких позначена творчість багатьох діячів української культури початку цього століття, слід додати філософію Ф. Ніцше, ідеї якого знаходять відображення в пошуках українських діячів найрізноманітніших ідейних орієнтацій, починаючи з творця концепції “романтичного вітаїзму” М. Хвильового й аж до речника інтегрального націоналізму Д. Донцова.

Говорячи про україно-німецьку взаємодію в нинішньому столітті, слід відзначити і ту роль, яку відіграла Німеччина в створенні умов для творчої діяльності представників української інтелектуальної еліти, позбавлених можливості працювати в ім'я розвитку рідної культури у себе на Батьківщині. На землі Німецькій було створено і активно діяли Український Науковий інститут в Берліні, а в 1945 році в Аугсбурзі було засновано Українську Вільну Академію Наук, в Мюнхені донині діє Український Вільний Університет. Тут знайшли можливість для творчості такі значні представники української філософської думки як Дм. Чижевський та І. Мірчук. Не зважаючи на обмежені умови для творчого розвитку історико-філософських досліджень, які панували в Радянській Україні, і в цей час тут не перервалась традиція засвоєння ідей німецької філософії українськими вченими.

Починаючи з 60-х років помітний внесок в поглиблення історико-філософського аналізу філософії Канта, Гегеля, Фейєрбаха, представників молодогегельянства було зроблено ак. В. Шинкаруком, М. Булатовим.

Цю традицію продовжує нинішнє покоління дослідників. Не обмежуючись освоєнням спадщини класиків німецької філософії українські вчені активно взаємодіють зі своїми німецькими колегами в розробці філософської антропології (А. Лой), комунікативної практичної філософії (А. Єрмоленко), феноменології (Є. Причепій), філософії культури (Є. Бистрицький) тощо. Зростає й серед німецьких дослідників інтерес до ознайомлення зі здобутками українських філософів. Це виявляється не лише в активізації особистих контактів, спільної участі в міжнародних наукових конференціях тощо. Започатковано й вивчення німецькими вченими української філософської спадщини. Показовими щодо цього є здійснені в Німеччині публікації Роланда Піча присвячені аналізу філософських ідей Памфіла Юркевича [2].

Отже, наведені факти підставно засвідчують вагомість німецького компоненту, що простежується впродовж всієї історії становлення й розвитку професійної філософської думки в Україні. Суттєво, що українські діячі, звертаючись до визначних представників німецької філософської думки передусім вступають в діалог з тими, хто чи не

найяскравіше репрезентує саме німецьку національну культуру. Нагадаю, що Ф. Ніцше, серед німецьких філософів, які були “філософічно німці”, творчість яких є, на його думку, типовим виплодом “німецької душі”, виділяє передусім три постаті: Лейбниця, Канта, Гегеля. Всі названі тут великі німецькі мислителі й посідають чільне місце в історії україно-німецького духовного єднання. І в цьому не лише вияв безумовної ваги, яку класичні німецькі філософські системи мали для українських діячів з огляду компенсації тих прогалин в раціональному, послідовно вивіреному, систематичному спекулятивному осмисленні сенсубуттєвої проблематики, чим хибувала наша філософська традиція.

Україно-німецький діалог ґрунтується й на підставах, що не лише вирізняють, а й споріднюють наші національні філософські традиції. У цьому зв'язку хочу нагадати одне спостереження, зроблене свого часу Дм. Чижевським. Вивчаючи історію духовної взаємодії між східнослов'янською культурою й західноєвропейською, він відзначав, що на території Російської імперії, починаючи з XVIII ст. вплив західноєвропейської культури реалізувався через діалог з французькою й німецькою духовною традицією, кожна з яких виконувала певну, досить визначену функцію в цьому діалозі — “на боці французької культури були просвітянство, раціоналізм, політичний радикалізм, на боці німецької — містика, спекулятивна філософія, романтика...” [3].

Що стосується України, то вона в XIX ст., продовжує Дмитро Чижевський, “жила все ще своєрідним духовним життям, майже не пережившої просвітянства XVIII ст. Не випадково з України вийшли три значніші містики XVIII ст. Григорій Сковорода, Семен Гамалія й Паїсій Величковський” [4]. Тим-то саме Україна об'єктивно виявляла схильність до сприйняття власне німецького духовного начала в загальному здобуткові західноєвропейської культури. Причина — в тій глибинній співзвучності духовних струменів, що визначили особливості як німецької, так і української філософської культури. В зв'язку з цим хочу звернути увагу на досить влучне спостереження Дмитра Чижевського, який в історії зв'язків нашої культури, ширше — культури Росії з німецькою, виділяє роль так званої “вюртенберзької духовної традиції”.

“Для Вюртенберга, — пояснював Дм. Чижевський, — як ні для якої іншої частини Німеччини, характерним є своєрідне сполучення релігійної традиції і вільної духовної творчості, — і саме в різноманітних спробах синтезу релігійного і філософського устремління, що викликали на ґрунті маленької держави, яка дала Німеччині значну частку її “великих людей”, могли в Росії знаходити співзвучні своїм устремлінням мотиви і представники релігійності, і представники “секуляризованої” думки, — а тим більш всі ті хто намагався сполучити “віру й знання” [5].

Саме в цьому прагненні до органічного релігійно-філософського синтезу, гадаю, й полягають ті глибинні підстави, що зумовлюють спорідненість української і німецької духовно-філософських традицій, які визначали в минулому, й, сподіваюсь, визначатимуть в майбутньому роль німецької традиції в загальному здобуткові української філософської культури.

Література

1. Детальніше про це див.: Нічик Валерія. Києво-Могилянська академія і німецька культура. — К., 2001.
2. Pietsch R. Beitrage zur Entwicklung der Philosophie beiden Ostslawen im 19 Jarhundert — Pamfil D. Jurkevic (1826-1876) — Ulm., 1992.
3. Чижевский Дм. Гегель в России — Париж, 1939. — С. 8.
4. Там само.
5. Там само. — С. 7.

Феномен Б. Паскаля в європейському контексті: погляд з берега історико-філософського українознавства

Зазвичай звернення до західноєвропейської філософської системи з позицій дослідника історії української філософської думки реалізується через з'ясування, хто в колі представників філософії України знав дану систему, як зрозумів її, які наслідки мало це для подальшої долі української філософської культури тощо.

Мабуть, такого типу аналіз, конкретизований темою “Філософія Б. Паскаля в Україні” сам по собі був би цікавим і корисним, сприяючи збагаченню загальної картини розвитку філософських ідей в українській культурі. Але в подальшому йтиметься не про це. Мене цікавить феномен Б. Паскаля з огляду на одну з проблем, що останнім часом викликає досить палкі дискусії в колі дослідників української філософської думки, проблеми відношення української філософії до європейської традиції взагалі.

Суперечки, що відбуваються з цього приводу в колі істориків філософії, врешті-решт, є відображенням того масового походу в “пошуках Європи”, що, як вже зазначалось, утворює чи не провідний струмись нашого нинішнього культурного життя.

Цей настрій виразно відображено в романі Юрія Андруховича “Перверзія”. Герой твору — Стах Перфецький. Власне це одне з імен, “...а всього імен було його сорок і жодне з них не було справжнім, бо справжнього не знав ніхто, і навіть він сам”. Міняючи імена, наче приміряючи карнавальні маски, Стах перебуває в постійному

русі, в пошуках дійсної суті власного “Я” Рух цей має визначений напрям — “непомилкове просування на Захід... Але — що впадає у вічі — жодного кроку на Схід”. Завершується він в Європейській “столиці карнавалу” Венеції. Тут Стах Перфецький виступає з доповіддю на семінарі “Посткарнавальне безглуздя світу: що на обрії?” І разом з учасниками семінару доходить висновку: “Якщо під карнавалом розуміти граничне напруження сил життя у всій повноті та невичерпності чи так само вищий вияв битви любові зі смертю (смертю як порожнечою, як антибуттям, як нічим), то він і справді не повинен закінчитись ніколи, чи принаймні тривати настільки довго, наскільки ми ще не вичерпали свого кредиту у небесного глядача” [1].

Здається, настрої, яким просякнуто роман Ю. Андруховича, досить точно передає психологічне тло, на якому здійснюється переміна масок в сучасному карнавалі, що відбувається під гаслом “Україна й Європа”.

На історико-філософській ниві він маніфестується змаганням найрізноманітніших гасел, починаючи від ствердження абсолютної “європейськості” української філософії й аж до закликів тікати “до Європи” від нашого нефілософського хуторянства, або, навпаки, рятувати “від Європи” нашу неповторну філософську сутність (про це вже йшлося докладніше).

Саме в зв’язку з цим видається повчальним звернення до феномену Б. Паскаля з огляду місця і значення його в історії європейської філософії. Місце це, як відомо, досить неоднаково визначалось в минулому і понині.

Безсумнівною є роль, яку відіграв Б. Паскаль в історії науки доби Модерну. Він — знаменитий математик, що заклав основи теорії ймовірностей, побудував “арифметичний трикутник”. Його серію праць про циклоїд Д’Аламбер називав “дивовижним пам’ятником силі людського розуму”. Він впритул підійшов до обчислення нескінченно малих величин, створив підґрунтя для виникнення диференціального та інтегрального обчислення. Блез Паскаль — визначний фізик — творець гідравліки як науки, автор славнозвісного “закону Паскаля”. Б. Паскаль — конструктор першої обчислювальної машини. Зрештою, він методолог науки, автор “Геометричного розуму” та “Мистецтва переконувати”, в яких розвиває принципи картезіанства.

Все це — загально визнано. Що ж до оригінальної філософської позиції, яку він обстоює після кризи, яку пережив на початку 50-х років XVII ст., то оцінка її була й лишається далеко не однозначною. Йдеться про Б. Паскаля не як творця модерної науки, а глибокого дослідника умов людського буття, пристрасного прихильника

яненізму, цього суворого вчення, що межувало зі самозреченням й сприймалось як відкрита рана на тлі “великого віку”. Визначний представник Пор-Роялю, автор “Листів до провінціала” та помертно опублікованих “Думок...” зустрів досить стримане, а подекуди відверто негативне ставлення з боку чи не найбільших філософських авторитетів.

Кондорсе, оцінюючи внесок в історію філософії двох “великих геометрів” Декарта і Паскаля, зазначав, що на відміну від Декарта, якому ми завдячуємо “великою революцією” в філософії, Б. Паскаль “не зробив ніякого внеску в прогрес філософії”[2]. Вольтер називав Б. Паскаля “мізантропом”, а його думки вважав “інвективами на адресу людського роду”[3].

І тим не менш, Б. Паскаль не загубився в історії думки, не був відкинутий на далеку периферію, в тінь великого Декарта, з ім'ям якого традиційно пов'язується магістральна лінія розвитку європейської філософії доби Модерну. Є підстави стверджувати, що, пройшовши випробування часу, філософія Б. Паскаля продемонструвала свою життєвість, виявляючи чим далі, тим переконливіше співзвучність виразній тенденції, що відображає сутність європейського філософування в наш час.

Не випадково у Франції, в ХХ столітті виникає і активно діє Товариство “друзів Паскаля”. Філософія Паскаля пройнята гострим відчуттям трагізму діалогу, в який вступає самотній індивід з безкінечним універсумом, виявила співзвучність не лише з французькою трагедією XVII ст. (в дослідженнях загальної місцем стало співставлення Паскаля й Расіна), не тільки з умонастроєм доби бароко (не менш традиційною є згадка імені Паскаля в колі ідеологів європейської барокової культури). Б. Паскаля і в ХХ столітті визнають своїм предтечею речники філософії екзистенціалізму. Зрештою, філософія Б. Паскаля з притаманним їй ствердженням плюралізму істини в силу недосконалості й обмеженості здатностей людського розуму виявляє співзвучність проголошеній теоретиками постмодернізму недовіри до фундаментальних наративів, різноманітних метадискурсів, що претендують на універсальність.

Останнє особливо важливо принаймні з огляду на два суттєві висновки, що логічно зумовлені таким співставленням.

По-перше, в межах історії модерної європейської думки простежується досить стійка традиція, яка, беручи початок в філософії Б. Паскаля, одержує в подальшому розвиток в поглядах де-Сада, Ніцше, К'єркегора й аж до постмодерністів включно.

По-друге, внаслідок цього, втрачає сенс патетично проголошувати речниками постмодерну настання нової епохи в історії філософії, епохи “після Освенціму”, яка начебто засвідчує кінець доби модерну в історії європейської думки.

Справедливість такого висновку підтверджується не лише поглядом на реальну ситуацію, що склалась в сучасній європейській культурі, де крім прихильників Дельоза, Ліотара чи Деріди не менш поширеною є й протилежна позиція, хоча б та, яку обстоює К.-В. Аппель, на думку якого, “не можна погодитись із положенням, що його до недавнього часу запроваджував Ж. Ф. Ліотар, як ситуацію постмодерну — буцімто вже не існує людства як історичної єдності, а також “Ми” як можливої солідарності. Навпаки, єдність людської історії, що її (єдність) у XVIII столітті передбачали лише деякі філософи, на сьогодні вже є технічною, економічною та політичною реальністю...”[4].

Неспроможність претензій постмодерну засвідчує й погляд у минуле, яке (про що яскраво свідчить феномен Б. Паскаля) демонструє картину не однолінійно спрямованого прогресу думки, що ґрунтується на переконанні в універсальній могутності людського розуму, а являє конфлікт кількох мислительних традицій. Найголовнішими серед них є (це демонструє, в нещодавно опублікованій книзі О. Хома) [5] догматична, репрезентована європейським раціоналізмом (Декарт, Лейбниц) та емпіризмом (Гоббс, Бекон, Локк), скептична (Монтеск’є), яка ухиляється від відповіді, що становить очевидність, і започаткована в добу Модерну Б. Паскалем тенденція, представники якої зосереджуються на дослідженні структури суб’єкта, здатного представити очевидним те або інше, і характеру сил, що впливають на нього. Досліджуючи історію дискусії цих стратегій в європейській думці від часів Б. Паскаля і донині, О. Хома констатує, що “з часом відбувається зміна всередині дискусійних статусів цих стратегій, предметів дослідження, панівних методик і т. ін., але сама структура дискусії про очевидність змін не зазнає. В світлі цього, — резюмує автор, — сучасні суперечки про “модерн” та “постмодерн” можна розглядати як суперечки між догматичною та симптоматологічною [репрезентованою Б. Паскалем та його наступниками — В. Г.] стратегією на сучасному етапі розвитку останніх”[6].

Щоб усвідомити значення такого погляду на історію європейської філософії, зважаючи на проблему “Україна — Європа”, в аспекті, що нас тут цікавить насамперед, слід розширити, передусім контекст, з огляду на який власне й осмислюється феномен Б. Паскаля.

Справа в тім, що картина, яка демонструє багатоманіття мислительних стратегій, конфлікт між якими утворює змістовну суть поступу європейської філософії, не становить сама по собі специфічної ознаки лише доби Модерну. Можна стверджувати, що вона являє модифікацію, — відповідно до специфіки доби, — особливості, що вирізняє європейську філософію, як духовну квінтесенцію європейської культури взагалі.

Тим самим повчальним є осмислення феномену Б. Паскаля не лише з огляду спрямованого наперед — від XVII ст. до сучасності, а й в протилежному напрямі — до джерел європейської культури. З цієї точки зору Б. Паскаль не так започатковує певну мислительну стратегію, а репрезентує традицію, що бере початок задовго до нього й визначає сутнісну особливість європейської філософії, ширше — європейської культури взагалі.

Корінням своїм європейська культура сягає того елліно-юдео-християнського субстрату, на ґрунті якого вона власне і зростає.

Багатоманіття й різноспрямованість складових цього субстрату неминуче зумовлює плюралізм, як виразну ознаку європейської культури в цілому.

У євреїв є молитва, що починається словами: “Благословен будь, Господи наш Боже, що зробив різноманітними твої створіння”. Вавилонська вежа, кажуть, зруйнувалась не через те, що Бог дав людям різні мови. Зробив це Господь, оскільки намір звести велетенську унітарну споруду, всі мешканці й будівничі якої володіли б однією мовою, не сподобався йому. Але люди не витримали випробування різноманітністю й вежа рухнула...

Така інтерпретація давньої легенди, як на мене, яскраво демонструє чи не центральну проблему, що об’єднує європейську культуру, — як зберегти єдність європейського духу, природна сутність якого визначається укоріненням його в різноманітності та поліфонії. “...Від Афінів, Риму, та Єрусалиму ми успадкували стільки ж суперечностей, як і елементів синтези, — пише Дені де Ружмон. — На небезпечному перехресті перших століть нашої ери відбулося не органічне чи логічне злиття, а швидше відкоркувалася нескінченна полеміка” [7].

Ця полеміка й визначає реальний зміст і сутність європейської філософії, де змагається започаткована в античності віра в досяжність істини, здатність людини з допомогою розуму оволодіти істиною, опанувати всім, що є довкола людини, з закладеною в юдейській спадщині Старого Завіту орієнтацією на вже наперед задану, проголошену істину, й, зрештою, новозавітним розумінням істини — любові як прояву внутрішньої сутності людини.

Від античності й донині суттєвий струмінь в європейській філософії утворює раціоналістична традиція, з властивим їй переконанням у неминучості прогресу пов’язаного з прирощенням знань, здобутих розумною людиною, тенденція, що ґрунтується на переконаннях “знання — це сила”, “*cogito ergo sum*”.

Але ніколи цей напрям не вичерпував зміст європейської філософії. Власне від початку й ставлення до античності як праматері, в лоні якої раціоналістична традиція бере початок, було дуже не однозначне, коливаючись від непримиренності Тертуліана, який в

античній традиції не хотів нічого бачити, що було б прийнятним для християнства, і до толерантності ап. Павла, що заохочував атенян, які хоч “навмання”, та все ж таки вшановують Бога, якого він їм проповідував [Дії:17.23].

Зрештою, від початку й донині в європейській філософії наявна й ще одна традиція, сутність якої сучасний грецький філософ Христос Яннарас висловлює таким чином: “Отці церкви навдивовиж ясно вказали шляхи до пізнання світу. Взаємини набувають іншої якості, набувають досконалості, коли перетворюються на любов, ерос, еротичний потяг, еротичне поривання. Ця констатація дозволяє наблизитись до іншої онтології, тобто виявити в еротичному пориванні перше визначення особистості”[8]. І далі: “Жити не значить існувати, а потім на додаток любити. Але існувати тільки через те, що любиш, і в міру того, наскільки любиш”[9].

Власне в межах цієї традиції актуалізується роль серця, того самого, яке згідно з відомим афоризмом Б. Паскаля “має свої підстави (raisons), яких розум (raison) не знає”. Ця тенденція живить розуміння власне філософії, покликання її в межах європейської культури. Воно полягає не у формуванні раціональних відповідей на запитання про граничні підстави людського буття, а формує настанову на пошук цих відповідей.

Пошлемося на сучасного українського філософа Тараса Возняка: “...філософське знання стоїть на порозі не-схопного, хоч деколи і не визнає наявності останнього. Займаючись питанням онтології, вона (філософія) *contra spem spego* намагається його вловити. І тут немає нічого дивного. Однак як на мене, то її роль полягає не у тому, щоб вловити принципово несхопне, а щоб залишати місце на здобування людини як людини у всіх її аспектах і на життя людини в світі сущого, на її “буття у Бозі” чи на порозі Ніщо”[10].

Мабуть, аналогічні за тенденцією виявленою тут цитати можна знайти й у західноєвропейських авторів. Я обрав цю, оскільки, як на мене, вона демонструє не втечу “до Європи” чи “від Європи” сучасного українського дослідника, а значною мірою звичний і для Європи і для України підхід, що ґрунтується на тій традиції, яку у XVII ст. у Франції яскраво продемонстрував Блез Паскаль.

Отже, повертаючись до дразливого питання “Україна і Європа”, мабуть, є підстави констатувати належність української культури й, зрозуміло, її філософського компоненту до того цивілізаційного поля, яке зросло на еліно-юдео-християнському ґрунті й ідентифікується назвою Європа. Щоправда, лишається не з’ясованою дотичність її до традиції, яку яскраво репрезентувала в загальноєвропейському процесі Європа Західна. Адже з часів Геродота й донині в нашій

свідомості укорінено образ Європи, що розподіляється принаймі на два складники — Схід і Захід.

В межах історії філософії образ діалогічної Європи, по суті, позбавлявся ознак діалогу, традиційно зводяться до картини конфліктного співіснування двох монологів — “західного” та “східного”. С. Аверинцев якось відзначив, що V століття дало європейському середньовіччю 2 книги, які в найзагальнішому вигляді виявили засади наступної європейської традиції в її західній і східній інтерпретації. Це “Про Град Божий” Августина і корпус філософсько-релігійних трактатів Псевдо-Діонісія Ареопагіта. Перша була написана латиною, другий — грецькою. Темою першої був світ, як історія, осяяна вищою метою. Другий відтворював образ світу як Космосу, структуру, ієрархію ідеальних сутностей, що перебувають у вічності, в Богові.

Відтоді західноєвропейська філософія, вважається, стверджує себе на ґрунті поваги до розуму, раціонального доведення віри, східна віддає перевагу колективній інтуїції, що ґрунтується не так на аргументах розуму, як на поклику серця. Я не маю наміру спростовувати доцільність такого протиставлення на певному рівні узагальнення. Я хочу заперечити спроби абсолютизації такої дихотомії, намагання видавати її як адекватне відтворення цілісної картини плюралістичного полілогу різноманітних мислительних стратегій, що й утворює поле строкатого багатоманіття підходів як на Заході, так і на Сході Європи. Абсолютизація дихотомії “Схід-Захід” змушує дуже багато яскравих явищ європейської філософської культури залишити за лапками як небажані “відступи від норми”, “виняток з правил” тощо.

Звернення з цієї точки зору до феномену Б. Паскаля — надзвичайно показове. Адже лишаючись в межах абсолютизованої дихотомії, його слід було б розглядати не як органічний витвір західноєвропейської, французької філософської традиції, а скоріше як таємничого українського агента, що, сховавшись у Пор-Роялі, творить свою, рідну йому “філософію серця”. Як не пригадати тут, що з часів Дм. Чижевського чи не найголовнішою ознакою, що вирізняє специфіку української філософії, вважається “кордоцентризм”.

В дійсності ж, ні Захід, ні Схід Європи ніколи не являли картини одностайності філософської позиції. Раціоналістичний Захід жив не лише за принципом “не тільки вірити, а й розуміти”, проголошеним Ансельмом, а й згідно з поглядом репрезентованим папою Григорієм Великим, — “та віра не має ціни, якій людський розум приносить докази”. Цей Захід спирався не лише на світобачення Августина. Принаймні починаючи з IX ст. після перекладу з грецької здійсненого Йоаном Скотом Еріугеною Ареопагітичний корпус впливав на поступ філософської думки не лише на Сході, а й на Заході. Та й

різноманітні варіанти “філософії серця” в західноєвропейській традиції аж ніяк не обмежуються творчістю Б. Паскаля. Пригадаємо хоча б докори Б. Рассела на адресу Ж. Ж. Руссо, за розробку “теології серця” чи філософію “відновленого серця” Джонатана Едвардса.

З іншого боку, й українська традиція аж ніяк не зводиться до відтворення ознак, з якими зазвичай пов’язують образ східноєвропейського типу. Починаючи з часів Київської Русі, доби, в яку закладались глибинні підстави в тому числі й вітчизняного типу філософування, перед нами розгортається картина напруженого діалогу розуму і серця, діалогу, який часто складає стрижень одного й того ж твору. Іларіон, автор чи не першої оригінальної пам’ятки, що містить виразний філософськи-значимий компонент, “Слова про закон і благодать” осмислює акт введення християнства на Русі Володимиром не лише як результат інтуїтивного осяяння Божого, завдячуючи чому Володимир “возжелал сердцем и возгорел духом”, щоб йому і землі його стати християнськими.

Це — на його думку, й розумна справа, що здійснена Володимиром “остоумія ради”. Культ розуму утворює виразну тенденцію до інтелектуалізму репрезентовану в Київській культурі автором “Послання” до Володимира Мономаха митрополитом Никифором, Климентом Смолятичем, Кирилом Туровським.

Творець оригінальної “філософії серця” Г. Сковорода був вихованцем Києво-Могилянської Академії, професори якої докладали немало зусиль заради раціоналізації філософської картини світу, широко використовуючи при цьому досвід західноєвропейських філософів, в тому числі й, як свідчить курс філософії Г. Щербатського, Р. Декарта.

Один з найзначніших репрезентантів Київського релігійно-філософського кола Памфіл Юркевич є не лише автором відомої статті “Серце та його значення у житті людини, згідно з ученням слова Божого”, а й творцем вчення про ідею, що ґрунтувалась не тільки на традиції неоплатонічної філософії, а спиралось і на здобутки фундаментора німецької класичної філософії І. Канта.

Отже, сенс, з огляду на який є вкрай корисним осмислення феномену Б. Паскаля як нинішнім уболівальникам ствердження “європейськості” української філософії, так і захисникам останньої від “чужої їй Європи”, — полягає в переміні передусім, погляду на Європу й специфіку європейського стилю мислення.

Зроджена на елліно-юдео-християнському ґрунті європейська культура розвивається як багатоголосий хор, де кожна нота покликана робити свій внесок в творіння гармонії. Не науковою за суттю й аморальною є спроба збудувати ієрархію цінностей окремих національних філософських культур, де є обрані, яких варто наслідувати, і

ті, що ледь чутні, тому й заслуговують хіба що на зневажливе співчуття. Це не так, адже втрата кожної партії в хорі позначається порушенням загальної гармонії. Тим-то сенс власної творчості в колі європейської культури полягає не в намаганні бездумно співати в унісон, а шукати власну партію і прагнути виконати її як найдосконаліше.

Що ж до специфіки, що вирізняє справжнього європейця, то вона, мабуть, полягає передусім в ненастанному пошуку свого місця в плюралістичному багатоманітні в ім'я ствердження високої гармонії поліфонічного звучання. Цей неспокій, постійний сумнів, потяг до руху в незвідане яскраво репрезентує і український європеєць Григорій Сковорода, що стверджує погляд на людське існування як подорож, і французький європеєць Б. Паскаль, згідно з яким — сутність людського ітства в русі, а повний спокій означає смерть. Таке розуміння в ХХ столітті стверджує Г. Марсель, для якого людина — це “*Homo Viator*”, а “бути — це бути в дорозі”[11]. А палкий поборник ідеї європейськості Дені де Ружмон підсумовує: “Розшукувати Європу означає її творити! Вона існує у власному пошукові. Вона є, можливо, пошуком до безмежності, тим, що я називаю мандрівка...”[12].

Замість Р. С. — розмірковуючи над проблемою “Україна — Європа” з огляду осмислення феномена Б. Паскаля в європейському контексті, мені пригадалась карикатура, яку якимось бачив. Вона відтворює відомий Васнецовський сюжет “Витязь на роздоріжжі”. В центрі її було зображено давньоруського лицаря, що спинив коня на місці, від якого розбігалися в різні напрями дороги. На перехресті стояв камінь, а на ньому лаконічний напис — “Йди додому!”

Література

1. Андрухович Юрій. Перверзія — ж. “Сучасність” — №2, 1996. — С. 45.
2. Кондорсе Ж. А. Похвальное слово Паскалю — в кн. Паскаль Б. “Трактаты. Политические сочинения. Письма” — К., 1997. — С. 371.
3. Вольтер. Философские сочинения — М., 1988. — С. 190.
4. Апель Карл-Отто. Етноетика та універсальна макроетика: суперечність чи доповнюваність — в кн. Єрмоленка А. М. Комунікативна практична філософія — К., 1999. — С. 360.
5. Хома О. К. Истина и очевидность: симптоматологическое мышление в философии модерна — Винница, 1998. — С. 177.
6. Там само — С. 177.
7. Дені де Ружмон. Європа у грі. Шанс Європи. Відкритий лист до Європейців. — Львів, 1998. — С. 162.
8. Яннарас Христос. Варіації на тему Пісні пісень — К., 1999. — С. 7.

9. Там само. — С. 14.
10. *Возняк Т. Ancilla theologiae?* — в кн.: *Возняк Т. Тексти та переклади* — Харків, 1998. — С. 129—130.
11. *Марсель Габриель. Homo viator* — К., 1999. — С. 14.
12. *Дені де Ружмон. Європа у грі. Шанс Європи. Відкритий лист до Європейців.* — Львів, 1998. — С. 83.

“Філософ на межі”.

Творчість В. Зеньковського з огляду історії української філософської культури

Аналіз взаємозв'язків української культури зі здобутками інших народів не може обминути тему україно-російських взаємин, що суттєво визначають — як в минулому, так і понині, — перебіг подій в нашому культурному житті. З цієї точки зору особливе місце посідає творчість В. В. Зеньковського — визначного представника славетної когорти російських релігійних філософів ХІХ—ХХ століття, мислителя, що народився і провів понад 35 років свого життя в Україні.

Формулюючи вихідні засади, на яких має ґрунтуватись історико-філософське дослідження, В. В. Зеньковський вважав за необхідне з'ясувати передусім “ті творчі коріння, з яких розвивались ... побудови” досліджуваного мислителя. “Адже, завдання історика, — роз'яснював він, — не в тім полягає, щоб реконструювати погляди даного автора й надати їм певної систематичності, а в тім, щоб з'ясувати ті теми, що переважно визначали творчість даного автора, й ті інтуїції чи вихідні побудови, які спрямовували його творчість” [1].

Я навів цей вислів не лише для того, щоб визначити сутність теоретичних засад, на які спирався В. В. Зеньковський в одній з численних сфер своєї діяльності — дослідженні історії російської філософії. Як на мене, в ній — дороговказ до розкриття тієї (скористаємось знов чітким формулюванням В. Зеньковського) “внутрішньої діалектики думки” (II, 463) його взагалі як творчої особистості.

Зважаючи на такий підхід, можна стверджувати, що в центрі роздумів, які визначали головну спрямованість його творчих шукань, завжди перебувала тема особистості, безумовною ознакою якої є свобода, що вкорінена в глибинах людської душі як вищий дар Божий.

Дивлячись з такого огляду на закономірності розвитку філософської думки, В. Зеньковський підкреслює, що “суттєвим тут, все ж таки, є те, що філософська думка зростає лише за умов свободи дослідження, й свобода внутрішня тут не менш важлива, аніж свобода зовнішня” (I, 13). Свобода завжди гостро відчувається на “межі”,

де зустрічається одне з іншим. Й тому тема свободи, що владно об'єднує багатоманіття творчих шукань мислителя, дає підстави резюмувати образ його як особистості, визначальною рисою якої є відчуття власної “межовості”, перебування “на порозі”, що відділяє різноманітні сфери людської культури, дотичність до яких відчуває мислитель. Разом з тим він не розчиняється в жодній з них, зберігаючи неповторність власної позиції, яка за всієї унікальності не позбавляє здатності чути “іншого”, зустріч з яким не лише передбачає взаємовідштовхування, а й взаємозбагачення.

Це й є позиція дійсно вільної особистості. Такою й була життєва, творча настанова В. Зеньковського.

В колі яскравих речників російської релігійної філософії він належить до тих її представників, які дають право сучасним дослідникам творчості В. Зеньковського писати про нього “як одного з не багатьох російських релігійних мислителів, який працював на “стику” філософії, богослов'я, педагогіки, літературознавства, публіцистики, й такого, який спромігся побудувати цілісну релігійно-філософську систему, не переступивши тієї грані, що відділяє всі ці форми свідомості та інтелектуальної діяльності одну від одної”[2]. Ця ознака є дійсно всезагальною стосовно характеристики особистості В. Зеньковського. Адже вона сягає найглибших і найінтимніших засад його життєвої позиції як виразника ідеї “православного універсалізму”. Згадайте шлях його особистих шукань, які беруть початок в сімейному колі, що визначалось глибокою релігійністю. Адже він був онуком священика, сином церковного старости, який ще змалку співав разом з батьком на кліросі. Потім у сімнадцятилітньому віці, прочитавши у Писарева: “Слова й ілюзії гинуть, а факти лишаються”, він стає атеїстом. Й згодом, у 1902 році під впливом творів каппадокійців, Вол. Соловйова, а також листування з С. Булгаковим, він повертається до Церкви. Між іншим, аналогічний “досвід обернення”, як називає його А. Аржаковський, в свій час пережив і М. Лосський, і С. Булгаков, і М. Бердяєв, і П. Новгородцев, і Є. Скобцева, і Г. Федотов [3].

Так само суперечливою бачиться В. Зеньковському й доля релігії в історії культури, в тому числі з огляду на співвідношення її з філософією. В Індії, Греції, в Середні віки в Європі, зрештою, в Росії, зазначає В. Зеньковський, філософія народжується “з надр релігійного світогляду”(I,13). Але цей акт неможливий без відмежування, секуляризації філософської думки, “яка рухається початковими інтуїціями, що хоча й сягають своїм корінням релігійного світобачення, але несуть в собі свої власні мотиви і натхнення”(I, 13). Отже, й тут суттєвою виявляється проблема відмежування, яка спрямована до пошуку того оптимального співвідношення між релігійною

та секулярною свідомістю, що враховуватиме не лише відмінності, а й спиратиметься на здатність чути одне одного. З цієї точки зору В. Зеньковський й звертається до досвіду православної культури, особливість якої полягала “принаймні не в протиставленні себе [культури — В. Г.] їй [релігійній свідомості — В. Г.], не в боротьбі з Церквою (як це було на Заході)”(I, 33). Тому-то, підсумовує В. Зеньковський, “ключ до діалектики російської філософської думки, слід, на мою думку, шукати в проблемі секуляризму”(II, 463). Такий “межовий” підхід, що, враховуючи внутрішню суперечливість процесу людської історії, надихається прагненням відшукати шляхи до ствердження єдності багатоманіття, цілісності, в межах якої зберігатиметься все різнобарв’я чинників, що утворюють її, має для В. Зеньковського загальний характер.

В історії філософії він акцентує увагу з цієї точки зору не лише на проблемі стосунків Церкви і філософського самостійного пошуку. Внутрішньо суперечливим видається й розвиток філософії з огляду на співвідношення загального, національно особливого та специфічно індивідуального. Для нього незаперечною є певна єдність європейської філософії, що визначається внутрішньою логікою розгортання ідеї. Адже вона ґрунтується на спільності тем, які генетично народжені християнським світобаченням. “Цих тем, — пише він, — власне три і всі вони характерні і незмінні, всі вони трагічні. — Це є передусім тема персоналізму чи особистості (заповідана християнством у вченні про воскресіння чи відновлення цілісного життя людини), потім свободи (що визначається запереченням християнством будь-якого законництва) і, зрештою, тема соціальна (заповідана благовістям про Царство Боже) ... Вся філософська думка Європи (і Заходу і Сходу), як би вона не залежала від багатющої античної думки, все ж наскрізь просякнута вказаними дратівливими темами, що мучать наш дух”(II, 465). Але при всій тематичній спільності європейської філософії В. Зеньковський не сприймає її історію як однолінійний процес поступу, що задається західноєвропейською думкою. Не заперечуючи значення, яке мала західноєвропейська філософія для Росії, він рішуче полемізує з Б. Яковенко, який стверджував “не оригінальність” російської думки, вбачаючи в ній лише відображення впливів Заходу. “Поняття “вплив”, — роз’яснює В. Зеньковський, — може бути застосоване лише там, де є наявною хоч якась доля самостійності та оригінальності — без цього неможливо вести мову про вплив: не можна ж впливати на порожнє місце. Тому в існуючих дослідженнях і вивчають вплив особливо тих, хто вирізняється своєю самостійністю: так, дослідження Аристотеля дає можливість з’ясувати, що його власні побудови виростили з тих дискусій, які велись у Платона”(I, 20).

Сказане спонукає, не обмежуючись визначенням загальної логіки розвитку філософії, вивчати її історію з огляду на багатоманіття умов національного життя, що суттєво відображалось на розвиткові філософської думки. Тим-то, приступаючи до викладу історії російської філософії, В. Зеньковський намагається пов'язати розуміння її з “загальними умовами російського життя”. Адже самостійні теоретичні побудови російських мислителів “пов'язані, — як підкреслює він, — не лише з логікою ідей, а й запитами й умовами російського життя”(I, 11). Але й цим справа не обмежується. Особливість певної філософської системи, врешті-решт, зумовлюється не просто взаємодією логіки розгортання ідеї та національних умов життя. Кінцевий результат є відображенням взаємодії цих факторів в індивідуально-неповторній творчості особистості. Тим-то історія національної філософії, — підкреслює В. Зеньковський, є “в той же час історією творчості окремих мислителів”(II, 483).

Так в центрі загальної картини історії філософії стверджується образ “філософа на межі”, де зустрічаються в складній взаємодії численні чинники, що, зрештою, визначають реальний поступ філософського мислення. Й місце в цьому процесі конкретної особистості, врешті-решт, визначає здатність “втриматись на межі”, не розчинитись в якомусь з тих чинників, що перехрещуються й взаємодіють в його свідомості.

“В реальному історичному житті, — пояснює В. Зеньковський, — такою потужною є “взаємозалежність”, перехрещення впливів, для всієї філософської культури даної епохи на окремих мислителів, що є очевидним, що значимість та історична дієвість певних мислителів зовсім не закреслюється, не применшується тим, що вони зазнали різних впливів. Суть полягає в тому: чи вважати якогось мислителя просто “письменником” на філософські теми, який відтворює те, що було досліджене іншими, або ж він був дійсно мислителем, тобто мислив сам, а не просто робив вибірку із творів інших авторів”(I, 21).

“Межевою” видається не лише позиція творців філософських вчень та систем. Глибоко суперечливою бачиться В. Зеньковському й взаємодія компонентів, що утворюють зміст певного філософського напрямку, національної філософської культури.

З огляду на такий спосіб бачення західноєвропейської культури, В. Зеньковський зазначає, що “вся парадоксальність, і разом з тим, трагічність західної культури пов'язана з тим, що головні теми, які донині надихають там творчість, генетично й по суті пов'язані з християнським благовістям, — а розв'язання цих тем шукають обов'язково поза християнством”(II, 464).

Якщо протиріччя релігійної та секулярної свідомості, притаманне Заходу, вирішується властивим російській філософії прагненням до

ствердження “православного універсалізму”, то це аж ніяк не означає позбавлення її трагічної суперечливості.

Для російської філософії протилежності, що зустрічаються “на межі” і вимагають свого вирішення, утворюють, на думку В. Зеньковського, суперечність співставлення теорії і практики. З одного боку, притаманний російській філософії “антропоцентризм”, “панморалізм”, тяжіння до осягнення сенсу історії веде до органічної зануреності її у злобу дня. Це часто шкодило їй, обмежуючи свободу філософських шукань. Але, з іншого боку, підкреслює В. Зеньковський, “нерозривність теорії і практики, умоглядної думки і життя” утворює ту “цілісність”, в якій полягає, дійсно, одне з головних нахнень російської філософської думки”(I, 19). Звертаючись до чи не найбільш улюбленого ним персонажа вітчизняної культури — М. В. Гоголя, В. Зеньковський передусім вбачає в цьому “пророкові православної культури” притаманну йому “межову” роздвоєність між теорією і практикою, Церквою і культурою, зрештою, етичним і естетичним, що суттєвим чином визначає не лише його особисту позицію, а дає право говорити “про його участь в розвитку російської філософської думки”(I, 181).

Гоголь, на думку В. Зеньковського, першим вніс в російську думку тему “православної культури”, тему повернення культури до Церкви. Йому російська думка зобов’язана постановкою проблеми “естетичного аморалізму”, розходження естетичного й морального життя в людині (I, 182—183).

Але особливо значимим для Зеньковського в особі Гоголя видається не лише глибинне осягнення суперечностей, що вирізняють російську, православну культуру на відміну від Заходу. Для нього важливою є здатність Гоголя почути і співчувати “інакшому” Заходу. На відміну від слов’янофілів, що прагнули відмежуватись від Заходу, для Гоголя “трагедія християнського Заходу була і його трагедією”. Він “не відділяв себе від Заходу і не зрікався від нього, а сумував і жахався” [4].

Саме така здатність чути “іншого”, співчувати йому й на власне серце приймати його біль, виявляється близькою й співголосною внутрішній інтуїції В. Зеньковського. При всьому критичному пафосі, що характеризує ставлення цього щирого православного мислителя до Заходу, йому глибоко чужий і ворожий властивий багатьом речникам російської ідеї “небезпечний месіанізм”, який таїть в собі “начало самозвеличення і самозамкненості”[5]. Всупереч такого типу настроям, він стверджує: “Нам є чого вчитись у католицизмі, є чого вчитись в протестантизмі. Не ми одні, але весь світ йде до побудови “вселенської культури”, — за висловом В. Соловйова, — і не одна Росія, але весь православний світ в усій своїй сукупності повинен взяти участь в цій історичній праці” [6].

Гадаю сказане переконливо засвідчує особливість позиції “філософа на межі”, що прагне досягти єдності багатоманіття, яка так яскраво стверджувалась життєвим і творчим досвідом В. В. Зеньковського.

З огляду на такий спосіб бачення, я хотів би перейти до аналізу проблеми, яка безпосередньо пов’язана з осмисленням творчого здобутку цього визначного представника російської релігійної філософії. Нею є питання про відношення В. Зеньковського до історії української культури, в тому числі й української філософської думки.

Здавалося б в цьому випадку проблема має розв’язуватись легко і просто. Дійсно, згідно зі свідченням В. Зеньковського, “він належав за своїм походженням на 7/8 до українців”, його творче становлення відбувається на терені української культури. Дитинство в Проскуріві, навчання, а потім творча, громадська діяльність на професорській кафедрі в університеті, на посаді голови Товариства з вивчення релігії та філософії, міністра віросповідань в уряді гетьмана Скоропадського — етапи життєвого шляху, нерозривно пов’язаного з Києвом, що передували еміграції за межі Російської імперії в 1919 р.

Мабуть, це й дає підстави деяким сучасним дослідникам творчості В. Зеньковського часів еміграції однозначно кваліфікувати її як результат діяльності “філософа української діаспори” [7].

І все ж, не дивлячись на чисто формальну обґрунтованість такої характеристики, вона принаймні вступає в протиріччя не лише з тим безсумнівним фактом, що в центрі уваги Зеньковського як мислителя була особливість національної душі не українського, а російського народу. Суттєво, що й сам він цілком рішуче заявляв (продовжуючи раніше цитовану констатацію факту про власне українське походження): “...Я за вихованням і почуттями цілковито і абсолютно належав Росії” [8]. Це дає не менш вагомі підстави іншим дослідникам однозначно зарахувати В. Зеньковського до когорти представників російського зарубіжжя. Я не маю наміру тут ставати на бік одних і заперечувати іншим. Я хочу передусім акцентувати увагу на обмеженості підходу до оцінки явища культури, керуючись логікою, згідно з якою, зазвичай, вирішуються суперечки з приводу приватної власності, розташованої “на межі”. Діяча культури, особливо такого масштабу як В. Зеньковський, не можна однозначно відносити до якоїсь однієї, певної культури, заперечуючи значення й дотичність його до іншої. Діячів культури взагалі не можна ділити як кораблі Чорноморського флоту. Чим більшого масштабу творчість мислителя, тим ширшим і багатоманітнішим виявляється коло національних культур, органічну дотичність до яких виявляє його доробок. Тим-то, аж ніяк не заперечуючи характеристики В. Зеньковського як представника

саме російської релігійної філософії, я вважаю достатньо підставним погляд на творчість його й у контексті історії української культури, в тому числі й філософії її. Зауважимо при цьому, що передусім йдеться не про етнічну культуру українця, а про національну культуру українського народу, культуру, як поля спілкування і взаємодії представників різноманітних субкультур, що в сукупності своїй утворюють гармонійну поліфонію української культури. Йдеться про тих, чие духовне зростання відбувалось під впливом певних тенденцій і течій, що притаманні були українському культурному життю, а також ідеї яких справили суттєвий вплив на подальший розвиток української культури.

Погляд на творчість В. Зеньковського в контексті історії української культури може бути реалізований через з'ясування принаймні двох запитань: 1) що дає творчий здобуток В. Зеньковського для наукового відтворення української філософської культури? 2) чим завдячує українській культурі В. Зеньковський як самостійний мислитель?

Почнемо з першого.

Творчий здобуток В. Зеньковського, особливо в тій його частині, що присвячена була історії російської філософії, містить достатньо змістовний нарис історії розвитку власне філософської думки України.

Джерела її він бачить в тій давній добі, яку називає “періодом нагромадження духовних сил”(I, 37). Це був час, коли формується стиль мислення, що згодом зумовлюватиме особливості розвитку філософії як в Росії, так і в Україні.

Його, за визначенням В. Зеньковського, вирізняє “містичний реалізм”, характерною ознакою якого є те, що він “визнає всю дійсність емпіричної реальності, але бачить за нею іншу реальність”(I, 41). Яскравим свідченням цього є традиція іконовшанування, що виступає на Русі як джерело “богомислія”, де ікона сприймається як “маніфестація Логосу”, сповненого “богословських інтуїцій”(I, 35). На такому ґрунті, стверджує В. Зеньковський, й відбувається згодом становлення самостійної філософської думки в Україні. Суттєву роль, як показує він, в цьому процесі відіграє діалог із західною культурою, що дозволив вітчизняним мислителям прилучитись до здобутків західноєвропейської філософської думки. В цьому зв'язку дослідник пише про “любомудрів”, що зібрались навколо князя Костянтина Острозького, відзначає їх активну перекладацьку й друкарську діяльність, характеризує зв'язок з протестантизмом в діяльності братств, відзначає, що вже в “Зерцалі богослов'я” Кирила Ставровецького “відчувається вплив томізму”(I, 58), згадує діяльність Петра Могили, який був безсумнівно “західник”(I, 58). Завершує цей процес, як

робить висновок В. Зеньковський, Києво-Могилянська Академія, в стінах якої здійснювався філософський вишкіл, де “привчались уми до систематичного мислення”(I, 59). “Не лише формальна філософська культура, — підкреслює В. Зеньковський, — розвивалась поступово завдяки Київській Академії, але безсумнівно зароджувались і творчі задуми”(I, 59).

Тим-то, резюмує дослідник, “...було б історично помилковим недооцінювати позитивний внесок, який вносила ця вченість в розумове життя спочатку України, а потім всієї Росії”(I, 59).

Саме, Києво-Могилянській Академії слід, на думку В. Зеньковського, завдячувати появою філософії Г. Сковороди, в якій “вперше заявила про себе вільна християнська філософія”(I, 57). Своєю “оригінальною і самостійною системою” Сковорода, за оцінкою В. Зеньковського, засвідчує, що “не марно займались в Академії вивченням західної думки”(I, 65). Аналізуючи цей процес, що завершився появою філософії Гр. Сковороди, В. Зеньковський переконливо засвідчує органічну дотичність його саме до особливостей історичної ситуації, що склалась на ті часи в Україні. “Церковне відродження”, початок якого датується XVII століттям, було, як пояснює він, безпосереднім породженням міжконфесійних стосунків, що визначали духовне життя України у складі Речі Посполитої. Тим-то, підсумовує він, і “Сковорода був би не зрозумілий поза історичною перспективою, поза тієї філософської культури, яка складалась на Південній Русі завдячуючи Київській Академії”(I, 65).

Важливо, що осмислення цієї теми дає В. Зеньковському підстави для розробки ще одного суттєвого напрямку в дослідженні історії української філософської культури. Йдеться про вплив творчості речників цієї культури на протікання процесів в іонаціональних культурах, зокрема, про значення, яке мала творчість зроджених в лоні української культури мислителів для розвитку російської філософії. Звернення до філософії Г. Сковороди в цьому сенсі набуває особливої ваги. Адже “хоча Сковорода, — пояснює В. Зеньковський, — в своєму розвитку надзвичайно пов’язаний з церковним життям України, але він далеко виходить за її межі і по суті суголосний загальноросійському духовному життю. В цьому — його загальноросійське значення, його законне місце у викладі російської філософії”(I, 65).

Суттєвим, на думку В. Зеньковського, є те, що філософія Гр. Сковороди і та зрощена українською ситуацією тенденція, яку вона уособлювала, спричинилась до виникнення в межах російської філософії нової і, за переконанням В. Зеньковського, найбільш продуктивної традиції, що в наступному визначатиме головні орієнтири її подальшого поступу.

Справа в тому, що ствердження свободи мислення, пов'язана з нею секуляризація філософської думки і зумовлений цим інтерес до Заходу протікали в Україні і в Росії суттєво відмінним шляхом. Започаткований з часів Петра I “інтерес до Заходу, — роз'яснює В. Зеньковський, — розвивався зовсім поза релігійною сферою і навіть при постійному спротиві йому з боку церковних кіл. Це вже була по суті “секуляризація” — в сенсі поступового розвитку “мирської” культури, зовсім незалежної від церковної свідомості”(I, 60).

Натомість в Україні здійснюється “внутрицерковна секуляризація”. Зміни відбуваються не поза, а всередині релігійної свідомості, в зв'язку з міжконфесійною боротьбою за збереження православ'я.

Саме ця тенденція починає стверджуватись в російському духовному житті з середини XVII ст., коли, як підкреслює В. Зеньковський, “процес проникнення української просвіти з України в Москву набув особливо значного характеру”(I, 57), коли, як констатує він, в Москві “мода на все малоросійське” одержує гору (I, 60).

Саме таку, зроджену на українських теренах тенденцію й репрезентує філософія Сковороди. Значимість її з цієї точки зору, на думку В. Зеньковського, зумовлена тим, що Сковорода “від християнства йде до філософії — але не уходячи від християнства, а лише вступаючи на шлях вільної думки... Сковорода був твердий у вільній своїй творчості, але рішуче чужий будь-якого бунту... Сковорода ніколи не відривається від Церкви, але ніколи й не боїться йти шляхом вільної думки”(I, 80). В цьому сенсі Сковорода для історії російської думки є “перший представник релігійної філософії”(I, 80).

Прослідковуючи розвиток російської філософії в подальшому, В. Зеньковський знов звертається до особливо шанованої їм впродовж всього життя безпосередньо дотичної українських джерел фігури М. Гоголя. В. Зеньковський надзвичайно високо оцінює значення творчості Гоголя в історії російської філософської думки. Гоголь, за оцінкою В. Зеньковського, є “пророк православної культури”(I, 181), який “не лише теоретично, а й всією своєю особистістю мучився над темою про співвідношення Церкви й культури”(I, 182). Дослідника особливо приваблює в творчості Гоголя те, що вона була завжди “внутрішньо вільною”, де за зовнішньою оболонкою “постає складна тема про людську душу”[9].

Відзначаючи, що яскраво репрезентована в творчості Гоголя тема “переробки проблем культури в світлі Православ'я, його вчення про свободу, про соборність” є “не лише російська, а загальнохристиянська тема”[10], він підкреслює, що в душі Гоголя вона була породжена саме контекстом української культури, який визначав його формування в колі сім'ї та в роки навчання. “...Гоголь, — пише В. Зеньковський, — все життя лишався глибоким провінціалом, —

ані життя в Петербурзі і Москві, ані тривале перебування за кордоном не могли послабити всього того, що дало Гоголеві провінційне середовище, в якому він зростав”[11]. Саме тут він здобув притаманний його світобаченню “сентиментальний універсалізм”, “релігійні фантазії та містичні марення”, що виявляють співзвучність його настроям притаманним німецькому романтизму. Відзначивши це, В. Зеньковський знов вважає за потрібне адресуватись до умов виховання молодого Гоголя в Ніжинському ліцеї. “...Між іншим, — зауважує він, — Гоголь був великим шанувальником проф. Білоусова (професора Ніжинського ліцею), який був слухачем Харківського професора Шада — послідовника Фіхте. Фіхте ж, з його глибокими побудовами, мав безсумнівний вплив на романтичний ідеалізм в Германії, а зрештою в Росії. У Гоголя принаймні ми знайдемо сліди фіхтеанського індивідуалізму...”[12].

Зрештою, вагомо представлено, як самостійно значиме, в дослідженні з історії російської філософії коло речників академічної філософії, що діяли в Україні др. пол. XIX ст. Серед них спеціальну увагу приділено М. Скворцову, В. Карпову, П. Авсеневу, С. Гогоцькому, І. Михневичу, “самому значному представникові київської школи”(II, 318) Юркевичу, “першому яскравому представникові філософського персоналізму (в дусі Лейбниця) в Росії”(II,172) А. Козлову, вчителеві В. Зеньковського, глибоко ним шанованому Г. Челпанову та ін.

Отже, дослідження історії російської філософії здійснене В. Зеньковським містить як самостійний компонент нарис розвитку української філософської думки з урахуванням специфічних відмінностей і разом з тим значення, яке вона мала для російської філософії.

Але дотичність до історії української філософської культури зазначеним не обмежується. Аналіз її передбачає, природно, й відповідь на питання — що власне В. Зеньковському, понад тридцять п'ять років життя якого протікало на теренах української культури, дала вона. Адже тут відбувалось становлення творчої особистості мислителя, тут формувалось коло тих, в діалозі з ким формулюється власна позиція мислителя. А серед них, до того ж не лише в часи перебування В. Зеньковського в Україні, а й в наступний період, були й знані речники української національної ідеї, знавці й дослідники її історії. З цієї точки зору слід відзначити активне звернення В. Зеньковського до творчого здобутку Дм. Чижевського. Його праці “Філософія в Україні”, “Гегель в Росії” за визнанням В. Зеньковського для історика російської філософії “становлять першорядний інтерес”(I, 28). Він не раз звертається до досліджень Дм. Чижевського присвячених аналізу філософії Гр. Сковороди, М. Гоголя. Особливо високо цінував він, опублікований Дм. Чижевським 1938 року етюд

про “Шинель” Гоголя. “Якби, — писав він, — вдалось слідом за Чижевським здійснити ту ж саму роботу по всіх творах Гоголя, нам би відкрився внутрішній світ його, його глибинні інтуїції”[13].

Показовим є також враження, яке зафіксував В. Зеньковський, від спілкування з В. Липинським: “він був, на моє глибоке переконання, не тільки значним істориком, але й високоталановитим мислителем”[14]. Щоправда, ставлення до В. Липинського — далеко не однозначне. Глибока повага до талановитого мислителя не знімає суттєвого розходження з ним в питаннях про шляхи майбутнього розвитку України. В. Зеньковському чужі ідеали незалежної гетьманщини, що надихали В. Липинського. Він вважає їх продуктом історично зумовленої провінційної свідомості, що занадто вузька й обмежена зважаючи на масштаб обдарування В. Липинського. “Його таланту, — просто не було на чому розгорнутись — і власне це відчуття невідповідності між великим талантом і маленьким, вузьким завданням, до якого його національне почуття та історична ситуація прив’язала цілком — й були, як мені видавалось тоді, підґрунтям того сумного почуття, яке позначає мої спогади про Липинського”[15]. Так, політичні переконання розводили Липинського та Зеньковського по різні боки межі, що пролягала між російською та українською національною свідомістю. Але суттєво, що й таким протиставленням тут обмежитись було б не вірно. Показовим, зокрема, є зауваження, до якого вдається В. Зеньковський, характеризуючи сутність ідейної позиції В. Липинського: “його улюбленою думкою було те, що Росія не є витвором однієї Москви, що “Росія” — тобто те ціле, яке ми маємо з XVII століття, — саме як ціле є витвором Москви й України. Липинський тому не бажав зрікатись, в ім’я України, від Росії — і це, — додає В. Зеньковський, — був новий, дорогий для мене синтез російсько-української стихії”[16].

В цьому сенсі В. Зеньковському, як і В. Липинському, глибоко чужа позиція, притаманна “величезній кількості росіян, навіть тих, хто звик політично мислити, для яких, — підкреслює В. Зеньковський, — більшою частиною не існує української проблеми — в кращому випадку вони вважають її дуже маленькою, провінційною, не надають серйозного значення”[17]. Погляд на Україну з боку поборників російської національної ідеї полягає “в таємному чи прихованому запереченні поняття “української культури”, дозволеними формами вважалась лише пісня, художній візерунок та ще кулінарія”[18]. Не сприймаючи такий підхід, В. Зеньковський переконаний, що “любов до України є великою і творчою силою, якої ніколи не зможуть вбити ані зовнішні утиски, ані вільна “конкуренція” більш сильної загальноросійської культури: перед цією саме силою повинна схилитись російська свідомість, — схилитись з повагою і вірою”[19]

Саме таке переконання вирізняє позицію В. Зеньковського як носія “російської свідомості”, що зустрічається з носієм “української свідомості” на єдиному полі, яке об’єднує їх спільним прагненням дати відповідь на питання про історичну долю України, питання, що утворювало стрижень, навколо якого й відбувався напружений діалог представників різних течій й підходів на терені української культури. До однієї з таких тенденцій належав В. Зеньковський. Й цим він є яскравим породженням ситуації тогочасної, власне української культури.

В. Зеньковський — безумовно належить до чільних представників київського субрегіону, як складової частини історії української культури. Характеризуючи особливості цього складника загальноукраїнської поліфонії, В. Зеньковський відзначав: “Київ стоїть на межі Росії й України, ...він є і Росія і Україна в один і той же час, є живе втілення їхнього зв’язку і їх непоєднаності, їхньої єдності та їх розділу. Дві стихії, російська й українська, претендують на Київ, тому що обидві мають право на нього, тому що обидві живуть в ньому. Якщо одній добре, це значить, що, на жаль, неминуче іншій погано — й навпаки; такою є історія Києва, такий його фатум. Ці дві стихії вступили, починаючи з другої чверті ХІХ ст. (а можливо, й дещо раніше) в глибоку, часто приховану, але завжди гостру боротьбу й ця боротьба триває ще й в наші дні...”[20].

Саме така “двоїстість” гостро переживалась особисто В. Зеньковським, зокрема, в часи співпраці з урядом гетьмана Скоропадського, коли за його визнанням “ті російські люди, які дізнавались про мою участь в українському уряді, нерідко починали ставитись до мене з недовірою як російської людини. А українці, добре знаючи про те, що я не лише не поділяю політичних ідей сепаратизму, але й за своїми переконаннями й почуттями є російською людиною, ставились і ставляться до мене з надзвичайною недовірою, нерідко нагороджуючи мене званням “зрадника”[21].

Саме ця ситуація й породжує гостре відчуття “межовості”, яка позначає спрямованість творчих роздумів мислителя. Суттєво, що розв’язання такої внутрішньої суперечливості В. Зеньковський шукає не через абсолютизацію однієї з позицій та придушення іншої, не у “відмежуванні” одного від одного, а в пошуках шляхів до органічного поєднання суперечностей в гармонійну цілісність. Так було в практиці його громадської діяльності, де він та його спільники виходили з переконання, згідно з яким “служіння Україні і служіння Росії не були для нас, — підкреслює В. Зеньковський, — двома завданнями, а були — по суті, а не лише на словах, одним завданням”[22].

З цього ж принципу він виходить, відстоюючи власну думку у церковних суперечках, де для нього несприятливим є “церковний

провінціалізм”, “який мале приймає за велике, який абсолютизує відносно, національну стихію, цінну саму по собі, перетворює у вище і верховне начало (чим вже не є національне начало)”[23]. Такий підхід неприйнятний, бо веде до знищення “вільного відношення двох сфер”[24]. Й, зрештою, на загально філософському рівні це прагнення знаходить своє розв’язання в обґрунтуванні ідеалу “симфонії”, головний сенс якого “полягає у вільному сполученні двох різних начал, в їх єдності без придушення одного іншим”[25]. Саме цей творчий виплід “філософа на межі” робить його позицію актуальною для нас й понині.

Література

1. *Зеньковский В. В.* История русской философии — том II — Paris. — 1989. — С. 463. Далі в тексті зазначатиметься в дужках том і сторінка (II, 463).
2. *Сапов В., Зеньковский В. В.* — в кн. “Русская философия. Малый энциклопедический словарь” — М., 1995. — С. 205.
3. *Аржаковский А.* Журнал “Путь” (1925—1940). Поколение русских религиозных мыслителей в эмиграции. — К., 2000. — С. 57—58.
4. *Зеньковский В. В.*, Русские мыслители и Европа — М., 1997. — С. 36.
5. Там само. — С. 139.
6. Там само. — С. 138—139.
7. *Огородник І. В., Огородник В. В.* Історія філософської думки в Україні. — К., 1999. — С. 450—462. Критику цієї позиції див.: Ткачук М. Л. Київська академічна філософія ХІХ — поч. ХХ ст (методологічні проблеми дослідження) — К., 2000. — С. 114, 124.
8. *Зеньковский В. В.* Пять месяцев у власти (15 мая — 19 октября 1918г.) — М., 1995. — С. 11.
9. *Зеньковский В. В.* Н. В. Гоголь — в кн.: В. В. Зеньковский “Русские мыслители и Европа”. — С. 145—146.
10. Там само. — С. 152, 154.
11. Там само. — С. 147.
12. Там само. — С. 168.
13. Там само. — С. 144.
14. *Зеньковский В. В.* Пять месяцев у власти ... — С. 202.
15. Там само.
16. Там само. — С. 201.
17. Там само. — С. 128.
18. Там само. — С. 96.
19. Там само. — С. 203.
20. Там само. — С. 189—190.
21. Там само. — С. 11.
22. Там само. — С. 156.

23. *Зеньковський В.* Наша епоха — в кн.: В. В. Зеньковський. Русские мыслители и Европа. — С. 344.

24. Там само. — С. 345.

25. Там само. — С. 343.

Чи потрібна філософія в сучасній Україні? (замість післямови)

Книги пишуться, щоб їх читали. Починаючи роботу над цим текстом, я подумки адресував його тим, хто виявить готовність продовжити зусилля спрямовані на відтворення цілісної картини життя філософії в історії української культури. Адже вже зроблене в цій галузі — лише початок. Попереду — тяжка праця по відродженню з небуття численних фактів, переосмисленню вже наявних знань не лише заради того, щоб віддати належне минулому. Звернення до історії завжди зумовлене турботою про день сьогоднішній, сподіванням здобути урок необхідний на шляху до жаданого майбутнього.

І тут виникає запитання: чи так вже важливим в наш швидкоплинний час є досвід одержаний філософією? Чи потрібна взагалі філософія в сучасній Україні?

Не сьогодні відзначено, що філософів від інших вирізняє невгамовний інтерес до проблеми статусу філософії як такої. Якщо представники різноманітних галузей теоретичного знання дискутують з приводу проблем, що належать до компетенції їхньої науки, філософи безперестанно обговорюють проблему самої філософії, її місце й призначення в людській культурі. Зважаючи на це, запропоноване запитання можна розглядати як симптом поширеної професійної хвороби.

І тим не менш, для постановки його зараз у мене були й особливі спонуки. Провокаційною в даному разі стала зустріч з однією німецькою журналісткою, яка, зацікавлена досвідом відродження Києво-Могилянської Академії, розпитувала про діяльність нашої кафедри філософії. Як міг, я намагався детально розповісти їй про суть ідеї філософської університетської освіти, яку ми намагаємось реалізувати. Уважно вислухавши мене, співрозмовниця запитала: “Скажіть, будь ласка, кому в нинішній Україні, яка потерпає під вазелом таких складних економічних, політичних проблем, зараз потрібна філософія?” Я щиро відповів, що, зважаючи саме на нинішній стан, коли чи не найгостріше кожен в Україні відчуває проблематичність власного буття, коли нормальне прагнення людини жити по-людськи наражається на безперестанний опір середовища,

споконвічні філософські запитання: “Що є я?”, “Що являє собою світ, в якому я живу?”, “Що я можу й повинен зробити, щоб жити в цьому світі по-людськи?” тощо набирають особливої актуальності. Тим-то можна твердити, що для філософії нині настає “Золотий вік”. На цьому наша зустріч завершилась. Але подумки я до неї повертався не раз. Непокійла не лише невідповідність реального статусу філософії та філософів у сучасній Україні проголошеній мною добі її “золотого віку”, який мав би наступити. Навіть побіжний погляд переконував, що проблематичність статусу філософії, яка декого змушує до найрадикальніших висловів щодо реальної корисності її з огляду потреб суспільного розвитку, була усвідомлена не сьогодні й не лише в Україні.

Ось переді мною шойно виданий том “З рукописної спадщини” Памфіла Юркевича. Більшу частину його складає курс лекцій з історії давньої філософії права, згодом читаний на початку 70-х років XIX століття. Курс розпочинає “Загальний вступ”, на першій сторінці якого читаємо, що до філософії взагалі “сучасна епоха” ставиться “неприхильно”. “Вважають, — пояснює П. Юркевич, — що час філософії минув, що вона мала силу в грецькій освіті, що настала пора її занепаду. Серед головних причин такої неприхильності виділяються дві. XIX століття є переважно століттям практичних винаходів і вдосконалень... Інша причина та, що сучасна людина мало схильна до абстракції і надто розп’ята дріб’язковими життєвими інтересами, якими вона надзвичайно дорожить “[1]. Якби здійснилось чудо й Памфіл Юркевич, оживши, увійшов зараз у знайому йому з часів Київської Духовної Академії аудиторію першого корпусу НаУКМА з наміром розпочати виклад курсу своїх лекцій, у шойно цитованому початку йому треба було б лише змінити “XIX” вік на “XXI”. Все інше сприймається нині як досить актуальна констатація. Більш того, якщо, продовжуючи фантазувати, уявить собі, що одержавши, скажімо, відповідний грант, П. Юркевич мав би виступати перед студентською аудиторією будь-якого університету Західної Європи чи США, він так само міг би розпочати зі шойно цитованого пасажу.

При цьому я пригадав ті патетичні докори на адресу прагматично налаштованого суспільства, якому нема ніякого діла до філософії, що чув від своїх колег, відвідуючи Кентський і Бостонський університети США. В Кенті мені розповідали, що єдине в колі філософських дисциплін, що цікавить студентів, та й то лише медичного факультету, є курс медичної етики, а в Бостоні декан факультету, фахівець з етики розповідав, що етичні проблеми він має можливість розглядати лише в лекціях, які читає на семінарах працівників пенітенціарних установ, обговорюючи з ними етичні засади спілкування із засудженими злочинцями. Зрештою, гасло про “смерть філософії” не сьогодні було

проголошене і повторюється воно досить часто й понині. Саме тому для мене виникла підозра, чи не застаріла безнадійно відповідь на запитання “Кому в Україні потрібна філософія зараз?”, яку я дав своїй співрозмовниці. Власне, це й спонукало до спроби співставити власну позицію з поглядом на цю проблему тих, хто реально творитиме культуру в XXI столітті.

Університетська філософія, як своєрідне інституціональне утворення в межах професійної спільноти філософів, має щодо цього свої переваги. Адже діалог, який є природним способом на шляху до розв’язання філософських проблем, в межах університетської філософії вирізняють певні особливості. Саме тут виникає можливість прилучення до діалогу професіоналів тих, хто лише готується приєднатись до філософської спільноти, хто виробляє власне ставлення до філософії.

Для них, природно, відповідь на запитання про сенс філософії не є спробою виправдати своє життя в минулому. Тут ця відповідь набирає, дійсно, сенсубуттєвого характеру з огляду на власне майбутнє.

Приблизно такими міркуваннями я керувався, коли запропонував моїм колегам, разом з котрими читав пропедевтичний курс “Історичні типи філософського мислення”, темою залікового реферату обрати “Кому і навіщо потрібна філософія в сучасній Україні?” Надалі я спробую відтворити узагальнену суть відповіді на це запитання, яку ми одержали від п’ятдесятьох першокурсників бакалаврату факультету гуманітарних та суспільних наук НаУКМА. Зрозуміло, немає підстав занадто абсолютизувати одержаний результат.

По-перше, він відображає позицію окремої частини сучасної молоді — тих, хто витримав досить жорсткий відбір під час вступу до НаУКМА. По-друге, хто виявив схильність до оволодіння гуманітарними науками. По-третє, тих, хто робить лише перші кроки на шляху опанування філософії. Нарешті, узагальнення моє певним чином спрощує реальне різноманіття позицій, представлених у кожній з п’ятдесяти праць.

І тим не менш, одержаний результат гадаю несе в собі досить виразний образ певної тенденції, що притаманна молодому поколінню нашого суспільства на нинішньому етапі і визначатиме подальший розвиток його.

Отже, зважаючи на сказане, спробуємо відтворити суть погляду дотичних до філософії представників Києво-Могилянської молоді на запитання:

1. Що таке філософія?
2. Чи є потреба в філософії у сучасному суспільстві?
3. В чому особливість щодо цього нинішньої української ситуації?
4. Хто покликаний реалізувати наявну суспільну потребу в філософії, якщо, звичайно, вона існує?

Такою власне була логіка міркувань авторів чи не всіх робіт. Принаймні еднав їх початок — “Перш, ніж говорити про сенс філософії, слід з’ясувати, що таке філософія.”

Якщо спробувати створити колаж з найбільш часто відтворюваних в письмових роботах мотивів, то ми одержуємо приблизно такий результат.

Починається відповідь зі ствердження особливого статусу філософії в культурі, що вирізняє її від науки і релігії, передусім. Ось досить типове міркування щодо цього:

“За досить грубою схемою філософія, як невід’ємна частка суспільного, політичного, культурного життя, не належить ні до науки, ні до релігії. Вона торкається проблем, на які наука відповісти не може і які релігія подає однобічно. Філософія, — пояснює далі автор, — дає підґрунтя існування. Знайомство з її засадами розширює кругозір, інтелект, ерудицію, формує світосприйняття, ставить нові питання, цінність яких набагато вища за відповідь.”

Уточнюючи цю думку, автор іншого реферату пояснює, що в дійсності питання, які ставить філософія, зовсім не нові. На його думку, “філософія весь час запитує, прагнучи одержати відповідь. Протягом плину історії відповіді давались різні, проте питання залишались такими ж. Що завжди цікавило людину, манило її? — пізнання невідомого, таємничого, таїни — таїна життя, таїна смерті, таїна пізнання і т.д.”

“Сенс діяльності філософів, — продовжує наступний автор, — сенс їхнього життя полягає не в кінцевому знайденні відповіді, а саме в цьому пошуку. Вони не лише вивчають, вони живуть філософією.”

Крім іншого, такий виразно заявлений акцент на екзистенційній сутності і значенні філософії в свідомості принаймні виразної групи авторів обертається прагненням вивести її не лише за межі науки, а теоретичного дискурсу взагалі. На цьому ґрунті в окремих рефератах висловлюється критичне ставлення й до прийнятого способу засвоєння філософії.

“На мій погляд, — зазначає один з авторів, — філософія це не навчальна дисципліна, це не вивчення текстів творців-мислителів минулого і безглузде повторювання їх, це, навіть, не власні думки щодо буття, часу, людини тощо. На мій погляд, філософія — це спосіб життя, коли кожна людина заглиблюється у своє ество, намагаючись віднайти в собі глибини мудрості, віднайти відповіді на свої питання”.

Здається наші автори значною мірою усвідомили важливість філософії з огляду на можливість самовияву. Звідси й відповідь на запитання про сенс звернення до філософії подекуди вирішується так: “Якщо людині тісно в рамках буденності, філософія може (хай і не завжди) стати порятунком”.

Протилежний полюс утворює, як виявилось, дуже незначна кількість робіт, в яких здійснена спроба акцентувати увагу на філософії як на системі теоретичних знань. Як правило, ці автори відзначають цінність “прикладної” філософії як методології конкретної теоретичної чи практичної діяльності. “Мені здається цікавим для роздумів, — пише один з них, — “практичний” вплив філософії. Варто пам’ятати, що філософія є праматір’ю науки як такої і деяких конкретних наук. Здається, що зараз відбуваються процеси формування нових напрямів у сучасній філософії, що можуть мати пряме “практичне значення”.

Отже, погляд на філософію, репрезентований в роботах, демонструє досить значну амплітуду значень, починаючи від розуміння її як способу життя й своєрідних ліків від нудоти буденності, аж до підкреслення ролі філософії як теорії, що має безпосереднє прикладне значення для науки та різноманітних сфер суспільного життя. Перевага — явно на боці не сциєнтистського, а екзистенційного витлумачення суті і значення філософії. Характерно, що в більшості робіт підкреслюється багатозначність тлумачення філософії й здійснюється своєрідна спроба синтезу різноманіття підходів до розуміння її суті й походження. Ось досить типове щодо цього міркування:

“В сучасній Україні філософію сприймають дуже неоднаково: те “філософствування”, яке пересічний українець сприймає зі сторінок газет, і “філософія” депутатів Верховної Ради, яку він зневажає, тільки й годяться як тема для лайки (призначення виконує справно); філософія як внутрішнє обґрунтування і самомотивація трапляється нечасто: масова культура і автоматизація життя (котрі зачепили Україну здебільшого гіршими з своїх проявів) перешкоджають людям думати самостійно. Філософія ж як наука і мистецтво залишається хобі інтелектуальної еліти. Тут філософію застосовують до всіх мислимих наукових напрямів, помножуючи “науки на стику”. Не хотіла іронізувати — дійсно філософія політики чи історії дає глибоке розуміння предмета.”

Щойно цитований уривок дає можливість перейти до огляду позиції щодо запитання: “Чи потрібна в сучасній Україні філософія?”

Почнемо з традиційних “НІ” — адже загальною ознакою всіх робіт є досить виразний вияв здорового критицизму як щодо об’єкта осмислення, так і характеру самих запитань, на які слід дати відповідь.

Передусім у декого викликає заперечення акцент на “сучасній” Україні. “По-перше, — зауважує один з авторів, — я не вважаю, що проблеми філософії в сучасній Україні різняться від тих, які вона мала десяток-другий років тому, — звільнення від наукового комунізму поки що поверхове, а матеріальне становище філософів усе ще змушує ставитись самого до себе по-філософськи.”

По-друге, певна частина авторів вважає сумнівною постановку питання про можливість специфічного статусу філософії саме в Ук-

раїні: “Я думаю, — підкреслюється в одній з праць, — що немає окремої української філософської думки, так само як немає німецької, англійської, чи французької. Я вважаю, що філософія — це справа рук цілого світу взагалі та кожної людини, зокрема.”

Не менш виразно заявлена і протилежна позиція, що ґрунтується на переконанні в необхідності існування національної філософії як чинника, що інтегрує багатоманіття культури нації. Один з прибічників такої позиції додає: “Тут слід згадати ситуацію з німецькою класичною філософією, бурхливий розвиток якої мав величезний вплив на німецьку націю в період її об’єднання і яка привела до консолідації нації.”

Разом з тим, по суті, всі, хто торкався цього питання, визнають, що такої філософії в сучасній Україні немає. У крашому разі, віддаючи належне, як пише автор шойно цитованої роботи, “здобуткам попередників та представників сучасної філософської думки України”, вважають за можливе розглядати цей доробок як “підґрунтя створення філософії сучасної незалежної України”.

Це, як підкреслюють автори, необхідно не лише Україні, а й людству взагалі. Адже пояснюють вони: “Світ складається з країн, народів, націй, вони його формують, утворюють, тож і світова філософія збагачується українською філософією”.

Щодо можливості появи такої насамперед посилаються на гелівську концепцію історії філософії, де відзначені нації — від греків до німців, — що вже реалізували себе в світовій філософії, але не згадуються слов’яни. “Тож, — висновує один з авторів, — можна сподіватись, що все ще попереду.” А ось аргумент, який має переконувати, що стосовно України такі сподівання не марні: “Дмитро Чижевський жалкував, що Україна не дала світового значення філософа. Але вона створила усі основи для цього. Як Сократ передував Платону, так Г. Сковорода, П. Юркевич, М. Гоголь мають передувати “українському Канту”.

Відзначимо насамперед, що ті, хто заперечує можливість української філософії, так і ті, хто стверджує її необхідність, єдині в переконанні — філософія потрібна кожному як засіб самопізнання. “Я впевнена, — стверджує одна з авторів, — що філософські питання хвилюють кожну людину. А як же інакше? Я просто не можу уявити людину, яка б жодного разу не запитала себе: звідки я така, чому я існую або що таке життя?”

Щоправда, поділяючи так чи інакше оптимістичний погляд щодо об’єктивної необхідності філософії в нашому сучасному бутті, автори здебільшого песимістичні щодо оцінки міри усвідомлення цієї потреби сьогодні.

Обмежусь лише одним посиланням, яке виразно демонструє типову позицію більшості робіт, що розглядалися тут. “Що таке сучасна

Україна? Це напівзабута історія, де при слові “козак” перша асоціація — пивні паби, “гетьман” — кітчеві дерев’яні булави; пограбована, понижена культурна спадщина (ще й досі відвойовуємо ікони — світові шедеври у Московських музеїв); занедбана, корумпована на 90% освіта; індустріальна, аграрна відсталість при безцінних ресурсах; економічне безладдя, конфесійні суперечки... Усе це на фоні шаленого розвитку технології, перманентного зростання загальнолюдського (мається на увазі європейського та американського) добробуту, тривалості життя та ін. Якщо зосередитись на такому стані речей, то, дійсно, навіть вигадати важко, яким категоріям, соціальним верствам населення може знадобитись філософія. Це, власне, думка багатьох.”

Отже, ситуацію в сучасній Україні характеризує гостра суперечність між наявною об’єктивною потребою у філософському дискурсі і майже суцільною відсутністю суспільного інтересу до неї. Тимто впливає запитання — чи є та сила, яка виявить здатність збудити розум народу, піднести його до рівня свідомого ставлення до філософії у відповідності з тим місцем і роллю, яку вона об’єктивно покликана відігравати в сучасному суспільному житті? Щодо цього розбіжностей в позиціях я не помітив. Всі автори, кожен по-своєму, виявляють єдність під час відповіді на це запитання. Сенс такої відповіді зводиться ось до чого:

Попри загальну сумну картину, яку демонструє не налаштоване на сприйняття філософії суспільство, в складі його, — переконані автори, — є “певний прошарок, який без філософії не може існувати, який її ж репрезентує і творить завдяки цьому з народу націю”. Хто ж вони? Ось відповідь: “На жаль, нам доведеться дати їх визначення через коло: філософія потрібна тим, кому вона потрібна (незалежно від часу і місця їхнього життя). Навіть якщо ми обмежимося сучасною Україною, нам буде важко визначити їхнє, скажімо, соціальне положення: не воно є визначальним. Філософія потрібна тим, хто розуміє, що вона (мені — окремому індивідові) потрібна. На перший погляд це якісь хворі люди: носяться з якоюсь нікому не потрібною річчю, а до того ж ще й вважають, що їхнє мислення сягнуло теоретичного рівня. Справа в тім, що коли людина відчула, “скуштувала” чогось такого, як філософія, вона вже не може від цього відмовитись. Вона взагалі не може жити “по-старому”. Але щоб відчуті філософію, треба принаймні до неї “дорости”. Це вимагає якоїсь базової освіти. Освіта і сама по собі впливає якимось чином на особистість. Освічена особистість стає інтелігентом. Отже, філософія потрібна, по-перше, інтелігентові, а, по-друге, хворому інтелігенту (якщо цей інтелігент — філософ)”.

На цих “хворих інтелігентів” молоді автори покладають виконання найамбітніших зобов’язань. “Молоді українські філософи, — вважає

один з авторів, — повинні виробити свої власні філософські концепції, які збагатять скарбницю нашої культури і людства взагалі”.

Де ж шукати їх? Тут сумнівів немає. Як сказано в одному з рефератів, посиленням на який завершимо цитування, “той, кому потрібна філософія (мабуть, сама для себе, бо великих зисків з чистої філософії не матимеш) уже явився до Академії вивчати її. От і маємо відповідь з ілюстрацією”[2].

Зробимо короткий підсумок. Одержаний результат дає змогу в загальних рисах сформулювати відповідь на запитання, що започаткувало наш огляд. Попри всі складнощі й негаразди, які гостро відчуваємо ми зараз, — складнощі, зумовлені не лише особливостями нашого нинішнього українського буття, а кризою, що її переживає людство на межі тисячоліть, — є й будуть ті, для кого філософія, прилучення до неї становить життєву потребу. Їх не дуже то й багато було в минулому, є нині й буде в майбутньому. Але справа їхнього життя покликана задовольнити не лише егоїстичний інтерес, а конче потрібна народу, нації, людству. При всій недосконалості, а то й суперечливості окремих думок молодих інтелектуалів, що здійснюють перший крок до філософії, мене еднає з ними глибока повага до справи, якій я віддав своє життя і якій вони мають намір присвятити своє.

Мене особливо приваблює доволі відверто заявлена амбітність, прагнення мислити творчо, критично, не схилиючись і не ображаючи нічий авторитет. Щоправда, рівень знань ідейних здобутків тих, хто є визнаним авторитетом в історії філософії, часто-густо видається недостатнім, але того годі було й чекати від студентів першого курсу.

Запорукою успішного зростання — філософського, культурного, суспільного — нації є наявність інтелектуальної еліти, здатної очолити цей поступ.

Мені здається, є підстави стверджувати, що у стінах Києво-Могилянської Академії (і не лише її) зростає покоління, що свідомо налаштоване на виконання цієї відповідальної місії.

Саме їм, — з надією і вірою, — я присвячую цю книгу.

Література

1. *Памфіл Юркевич*. “З рукописної спадщини” — К., 1999 — С. 32.

2. В огляді використано реферати студентів НаУКМА О. Азарцевої, Л. Бедренець, А. Біденко, О. Вітер, С. Герасимчук, К. Гончарової, М. Іваненко, С. Іванішиної, Д. Кабакова, О. Коваленко, О. Кохан, А. Ложкіна, В. Михед, Д. Морозової, Є. Медведєвої, Є. Медведчук, О. Обухівської, О. Сабадаш, К. Філіпенко, О. Харитонової, М. Шокало, В. Шульги.

Горський Вілен Сергійович

ФІЛОСОФІЯ
В УКРАЇНСЬКІЙ КУЛЬТУРІ
(методологія та історія)

Підп. до друку 26.06.2001. Формат 60×84 1/16.
Папір друк. № 1. Спосіб друку офсетний. Умовн. друк. арк. 13,72.
Обл.-вид. арк. 14,75. Тираж 1500. Зам. 1-1741.

ЗАТ “ВІПОЛ”, ДК № 15
03151, м. Київ, вул. Волинська, 60