

Міністерство освіти і науки України
Національний науково-дослідний інститут українознавства

На правах рукопису

Кононенко Тарас Петрович

ББК 63. 594 Укр

УДК 908 (478)

УКРАЇНОЗНАВЧІ ВИМІРИ ФІЛОСОФСЬКОЇ СПАДЩИНИ

Г. СКОВОРОДИ

Розвиток методології науки

спеціальність 09.00.12 – українознавство (філософські науки)

Дисертація на здобуття наукового ступеня
доктора філософських наук

Науковий консультант:
доктор філософських наук, професор
Бичко Ігор Валентинович

Київ 2011

ПЕРЕЛІК УМОВНИХ СКОРОЧЕНЬ

АН	Академія наук
ВАК	Вища атестаційна комісія
ВНЗ	Вищий навчальний заклад
ЗМІ	Засоби масової інформації
ИНИОН РАН	Институт научной информации по общественным наукам Российской академии наук
КНУ	Київський національний університет
МГУ	Московский гуманитарный университет
МОНУ	Міністерство освіти і науки України
НАН	Національна академія наук
НДІУ	Науково-дослідний інститут українознавства
ННДІУ	Національний науково-дослідний інститут українознавства
НДІ	Науково-дослідний інститут
НДР	Науково-дослідна робота
РГГУ	Российский государственный гуманитарный университет
РСР	Радянська соціалістична республіка
СРСР	Союз радянських соціалістичних республік
ССМ	Старослов'янська мова
США	Сполучені Штати Америки
УВАН	Українська вільна академія наук

ЗМІСТ

ПЕРЕЛІК УМОВНИХ СКОРОЧЕНЬ.....	3
ВСТУП.....	6
РОЗДІЛ 1. Наукові засади сучасного українознавства.....	19
1.1. Постать Г. Сковороди в українознавчому дослідженні.....	19
1.2. Наукознавчі основи українознавства.....	35
1.3. Історіографія становлення наукових засад українознавства.....	40
1.4. Парадигмальні властивості українознавства ХХ–ХХІ ст.....	63
Висновки до розділу 1.....	75
РОЗДІЛ 2. Методологічні засади українознавчо-філософського дослідження	78
2.1. Рефлексивна основа формування змісту поняття «вимір» засобами українознавчої науки.....	78
2.2. «Парадигмальний вимір» українознавчої науки.....	93
2.3. Парадигмальні виміри засновних понять «теорія» та «концепція» в українознавстві.....	101
2.4. Укладання та розвиток методології науки українознавство згідно з парадигмальними вимірами засновної концепції.....	112
Висновки до розділу 2.....	128
РОЗДІЛ 3. Світові ідентичності в призмі парадигми українознавчих досліджень.....	131
3.1. Українознавство в глобалістичній парадигмі інтегративних наук. Міждисциплінарний статус.....	131
3.2. Становлення та провідні суперечності теорії ідентичності. Доба Модерну.....	156

3.3. Теорії ідентичності у ХХ–ХХІ ст. Напрямки подолання кризових явищ.....	175
Висновки до розділу 3.....	197

РОЗДІЛ 4. Передумови провадження українознавчо-філософського дослідження філософської спадщини Сковороди.....200

4.1. Означення системних вимог до філологічної складової українознавчого дослідження.....	200
4.2. Методичні настанови у формуванні джерельної основи дослідження.....	212
4.3. Літературна форма основних філософських творів Г. Сковороди як ємкість філософського знання.....	221
4.4. Симфонічна структура філософських творів Г. Сковороди.....	231
4.5. Термінологічне значення поняття «симфонії» в українознавчих вимірах.....	249
4.6. Філософія народної словесності в літературно-філософській спадщині мислителя.....	261
Висновки до розділу 4.....	276

РОЗДІЛ 5. Філософська спадщина Г. Сковороди у вимірах українознавчої науки. Симфонічна природа української ідентичності.....279

5.1. Контамінаційна основа взаємозв'язку віри, філософії та мистецтва у творах Г. Сковороди.....	279
5.2. Симфонізм Г. Сковороди як самочинний зразок філософування в культурі європейської філософії Модерну.....	299
5.3. Філософема «істинної людини» як осердя гармонізації цивілізаційних взаємин «Захід» – «Схід».....	317
5.4. Суголосна ідентифікація україносяжного світовідчуття та світорозуміння Г. Сковороди у творчості М. Гоголя та Т. Шевченка.....	338

Висновки до розділу 5.....	358
ВИСНОВКИ.....	361
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ ТА ЛІТЕРАТУРА.....	375

ВСТУП

Актуальність теми дисертаційного дослідження. Сучасні тенденції розвитку гуманітарної сфери України зумовлюють необхідність перегляду усталених у науковій практиці напрямів і методології дослідження. Україна, безперечно, є учасником глобальних світових змін, які супроводжуються досить конфліктним стилем взаємодії між різними цивілізаційними і культурними спільнотами.

Цей стан глобальних взаємодій засвідчує, що неможливо застосовувати звичні останнім часом гуманітарні види знань до аналізу природи цих взаємин. Таким чином, формується глобалістична гуманітарна сфера, яка породжує і власну систему вимірів. Саме побудова системи вимірів як провідне завдання сучасних гуманітарних наукових напрямків складає зміст актуальних наукознавчих розробок. Ця вимога засвідчує і необхідність формування нової парадигми наук чи науки, які б мали у власному арсеналі засоби дослідження таких глобальних взаємодій. Безперечним є лише те, що гуманітарні науки, які розвивалися в межах «національних» чи «інтернаціональних» координат, поступово втрачають попередню значущість. І, в першу чергу, з тієї причини, що, як правило, вони мали одну моноосновну сукупність наукових принципів. Сьогодні ставить глобальне питання про створення гранично пластичної і контамінаційної інтелектуальної стратегії, яка б була закладена в основу взаємодій у такому різнобарвному гуманітарному просторі. Підхід, коли провідники однієї з наукових стратегій певної країни чи цивілізаційно-культурного утворення перенасичують власним впливом спільне глобальне середовище, поступово втрачає позиції. На часі створення простору взаємної солідарності з урахуванням особливостей традицій і походження.

Осердям такої сукупності наукометричних одиниць мір може бути теорія ідентичності, генетичні витоки якої простягаються до підвалин зародження доби Модерну. Ця доба втілюється в інтелектуальних здобутках Нової Філософії XVI–

XVIII ст. Самостійним питанням в означенні порубіжжя поширення теорії ідентичності є визначення парадигми тих наук, які, маючи предметом дослідження певну ідентичність, набули вимірів глобалістичного значення.

До таких наук, які визначають інтелектуальні стратегії розвитку XXI ст., належить українознавство. Проте, як уже зазначалося, необхідно не одномірний, а комплексний характер вимірів цієї науки сучасності. Тобто необхідно розглянути такі концепції українознавства, які згідно з власним предметом набувають глобального характеру і формують глобальну мережу засобів реалізації власних наукових підстав. Саме тому дослідження наукометричних основ сучасної українознавчої концепції і властивої їй методології є актуальним питанням цієї царини гуманітарної науки.

Безперечно, що сучасний стан будь-якої науки коріниться у власній історії, репрезентуючи у формі теоретичного узагальнення генетичний зв'язок фактографії цієї науки. Підтвердження висновків рефлексії над власним сучасним станом розвитку – власна ідентифікація – можлива на дослідженні того чи іншого явища з власної історіографії. Саме в цьому відбувається винятковий збіг сучасного самоспостереження науки над власними основами і можливість видобути новітнє знання із явищ минулого. Таким винятковим феноменом минулого, який визначає зміст української ідентичності сьогодні, є постать і філософська творчість Г.Сковороди.

Актуалізація провідної ідеї дисертаційного дослідження визначила засади формування джерельної основи:

– дослідження стану і розвитку українознавства як науки і навчальної дисципліни XX–XXI ст. (П.Кононенко, О.Пріцак, Я.Калакура, В.Крисаченко, В.Баран, В.Чорний, О.Коновець, М.Панчук, В.Шевченко, В.Борисенко, М.Недюха, М.Степико, С.Єрмоленко, О.Гомотюк, Н.Петрук, М.Обушний, Н.Кривда, В.Баранівський, О.Пахльовська, Г.Грабович, Г.Філіпчук, Т.Гунчак, Д.Штогрин, Л.Винар, Є.Федоренко, Л.Токар, В.Сніжко, І.Зеленчук, Я.Зеленчук, Ю.Фігурний, О.Ярошинський та ін.);

– джерельні пам'ятки творів та дослідників спадщини Г.Сковороди на парадигмальній основі (Л.Ушкалов, М.Попович, І.Бичко, А.Бичко, Н.Поліщук, М.Ткачук, І.Іваньо, Д.Тетерина-Блохин, Л.Луців, Ю.Барабаш, Р.Піч, В.Шевчук, А.Жуковський, П.Тичина, В.Шинкарук, В.Кравец; Д.Чижевський, В.Зеньковський, Г.Шпет, В.Ерн, М.Ковалінський, Д.Багалій та ін.);

– проблеми укладання історіографії українознавства як науки (О.Нагірняк, О.Гомотюк, Т.Горбань, Н.Яковенко, Ю.Пінчук, Л.Гриневиц, І.Краснодемська, Ю.Лебедєва, О.Балагура, І.Печеранський, О.Чирков, Я.Пеленський, М.Брайчевський; С.Сірополко, Д.Дорошенко, С.Єфремов, М.Грушевський, І.Франко; М.Драгоманов, О.Лазаревський, П.Ефименко, П.Куліш та ін.);

– питання еволюції наукових знань у системі філософії науки і філософії освіти (В.Вернадський, Е.Гуссерль, Л.Вітгенштайн, Б.Рассел, Дж. Д'юї, Е.Кассіер, Г.Бергман, Т.Кун, Т.Хілл, Т.Адорно, Г.Башляр, Г.-Г.Гадамер, М.Гайдеггер, У.Еко, Г.Райл, Р.Рорті, Ж.Рюс; П.Гайденко, Т.Усатенко, Н.Мотрошилова, А.Автономова, А.Конверський, В.Андрущенко, В.Ярошовець, О.Хома, М.Булатов, Д.Прокопов, В.Гусєв, В.Лук'янець, І.Донець, О.Таровська; Ф.Бекон, Р.Декарт, Т.Гоббс, Д.Лок, Г.Ляйбніц, Дж.Берклі, Д.Г'юм, І.Кант, І.Фіхте, Г.В.Ф.Гегель, Л.Фейєрбах; П.Абеляр, Гільом із Шампо, Росцелін та ін.);

– глобалізаційні проблеми досліджень теорії ідентичності (Bloom W., A.Giddens, A. Libera; М.Князєва, В.Шаповалов, В.Гьосле, З.Бауман, П.Рікер, Е.Еріксон, Дж.Г.Мід, М.Бубер, А.Хоннет, Ю.Габермас, Ч.Тейлор, Ж.Дерріда, Ж.Дельоз, М.Фуко, Ж.Лакан, Р. Брубейкер, Ф. Купер, С.Хантінгтон, Е.Фромм, Е.Хобсбаум, Е.Сміт, Д.Джозеф, І.Кон, Г.Ільїна, І.Пасемко та ін.);

– формування дослідницьких інтегративних методичних комплексів (О.Шахматов, О.Потебня, М.Соневицький, Б.Грінченко, А.Кримський; С.Караванський, А.Пономаренко, С.Чемеркін, М.Голець, В.Шляхова, В.Мельниченко, П.Білоусенко, Н.Зубець, Л.Вакарюк, С.Панцьо, Є.Карпіловська, Л.Гнатюк, Г.Мацюк; Г.Макаренко, П.Смук, І.Проханов, К.Гудзик, В.Секачев та ін.);

– народно-звичаєве середовище формування культури розмислу Г.Сковороди (М.Максимович, Д.Яворницький, І.Нечуй-Левицький, А.Афанасьєв, Ф.Вовк, В.Антонович, Є.Маланюк; В.Ятченко, С.Наливайко, С.Плачинда, О.Шреєр-Ткаченко, В.Войтович, С.Аверінцев, Г.У. фон Бальтазар, К.Барт, Т.Кюнг, В.Біблер, Є.Бистрицький та ін.).

Зв'язок з науковими програмами, планами, темами. Дисертаційна робота виконана в межах наукових тем Національного науково-дослідного інституту українознавства. Має чітко виявлений інтегральний характер та міждисциплінарний статус. Інституційно поєднує наукові результати різних наукових і освітніх парадигм: «Українознавство в системі освіти, науки, культури, державотворення» (державний реєстраційний номер 0104U003351); «Український етнос у світовому часопросторі» (державний реєстраційний номер 0107U002234); «Українознавчий зміст підручників з української мови для загальноосвітніх навчальних закладів» (державний реєстраційний номер 0107U002237); «Створення комплексу комп'ютерних технологій для здійснення сертифікації рівнів володіння українською мовою та українознавством» (державний реєстраційний номер 0107U002236 – керівник НДР); «Українознавчий вимір наукової та інноваційної діяльності в гуманітарному просторі України» (державний реєстраційний номер 0110U000406 – керівник НДР).

Актуальність теми, вагомість застосування українознавчих інтегральних методів дослідження до феноменів сучасного гуманітарного простору та зразків, які належать до історіографії змісту українознавства і мають генетичний зв'язок з сучасністю, визначили мету, завдання, теоретико-методологічні засади дисертаційної роботи.

Об'єкт дослідження – наукознавчі виміри українознавства XXI ст.

Предмет дослідження – філософська спадщина українського філософа Г.Сковороди у парадигмальних вимірах українознавчої науки.

Мета даного дослідження полягає в укладанні системи вимірів

українознавчої науки, в межах якої буде досліджуватися генетично пов'язана з сучасним гуманітарним простором України та світового українства філософська спадщина Г.Сковороди. Вирішується інтегральне завдання: за наслідками встановлених наукометричних засад сучасного українознавства виявити досі невідомі властивості філософського розмислу українського мислителя.

Досягнення означеної мети зумовило постановку та виконання таких дослідницьких завдань:

- на основі результатів з'ясування сучасного стану інституційного розвитку українознавства як науки і навчальної дисципліни проаналізувати особливості дослідження постаті Григорія Сковороди як непересічного явища українознавчої історіографії;
- дослідити історіографію розвитку українознавства і визначити стратегічні напрямки цього розвитку як науки у глобальних взаємодіях. На основі встановлених напрямків розвитку науки українознавства з'ясувати парадигмальні перспективи. Означити можливість застосування мережевої основи для вияву світових міжпарадигмальних взаємодій у становленні загальнонаукової теорії українознавства;
- визначити умови і засновки формування методичного комплексу засобів дослідження терміна «вимір» в загальній методології українознавчої науки. Розглянути можливість укладання концепційної системи вимірів дослідження явищ в межах певної українознавчої парадигми. З'ясувати місце українознавства в глобалістичному середовищі розвитку гуманітарних наук. Визначити стрижневий концепт мережевої системи представництва українознавчих центрів (парадигм) у світовому гуманітарному просторі;
- дослідити еволюцію розвитку теорії ідентичності та встановити точки дотику з сучасним станом розвитку українознавства. Розглянути можливість застосування концепції теорії ідентичності у системі вимірів українознавчої науки до дослідження невідомих властивостей філософської спадщини Г.Сковороди;

– здійснити означення передумов провадження філософських досліджень на загальнонауковій методологічній основі певної парадигми українознавства. Визначити умови та межі застосування українознавчо-філософського дослідження як складника інтегративної науки українознавства. На основі встановлених парадигмальних вимог до провадження українознавчо-філософського дослідження означити вимірну основу дослідження філософської спадщини Г.Сковороди як спеціалізованого предмета українознавчо-філософського аналізу;

– встановити системну основу, властивості і філософеми як прояви української ідентичності філософських зразків розмислової культури Г.Сковороди. Означити генетичну тяглість проявів структури української ідентичності, віднайдену у філософських творах мислителя, культурно-історичному процесі розвитку України.

Методологічні засади дисертаційної роботи визначаються загальнонауковими та українознавчими принципами провадження науково-дослідних робіт. Використано доробок філософії науки доби модерну та постмодерну. Методологічний потенціал українознавчого дослідження визначається інтегративною основою формування мети українознавчої науки, тому містить систему інтегральних методологічних принципів дослідження. Окреслені засновки до застосування поліпарадигмального підходу до дослідження українознавчих явищ.

Інтегративні виміри українознавчо-філософського дослідження згідно з предметом дисертаційного дослідження містять складники з суміжних наукових напрямків: філософії у галузі історії філософії, історико-філософського українознавства, логіки і методології науки, філософії науки, релігієзнавства, естетики, етики, політичних наук, теорії пізнання, філософської антропології; історії в галузі історіографії, історіософії, філософії історії; філології в галузі мовознавства та літературознавства; мистецтвознавства; музикознавства.

Для формування конкретних завдань розкриття теми застосовувалися

іманентні галузям наук методи в системі загальнометодологічних принципів, а також інтегрувалися з цих методів інтегральні методи дослідження, які набували міждисциплінарного та полідисциплінарного статусу і мали концептуальний характер: певний предмет дослідження спонукав до укладання відповідного міжгалузевого методичного комплексу. У роботі застосовувався необхідний методологічний інструментарій з кожної зазначеної галузі наук.

Наукова новизна одержаних результатів полягає в тому, що вперше у вітчизняній українознавчій літературі здійснено спеціалізоване українознавчо-філософське дослідження філософської спадщини Г.Сковороди. Обґрунтовано перспективність міждисциплінарних та полідисциплінарних досліджень в галузі гуманітарних наук, здійснених на основі розвитку інтегративної методології. У межах дисертаційного дослідження надано низку положень, які конкретизують наукову новизну:

Вперше:

– з'ясовано, що сучасний розвиток науки, і найперше – суспільно-гуманітарної, засвідчує, що один і той самий предмет дослідження завдяки методу інтегративної системності, притаманної українознавству, набуває виразу багатоманіття нових властивостей. Постають явища новітнього характеру, зміст яких визначається вже не одномірністю, і отже, одноманітністю однорідних якостей і властивостей, а інтеграцією здобутків з різнорідних царин наукового знання. Те, що вже неодноразово було досліджене на традиційних засадах і фіксувало певні якості та риси, набуває нового образного виразу. Звичне й відоме перетворюється на новітнє і нерідко якісно нове;

– висвітлено три типи організації викладу історіографії українознавчих досліджень. По-перше, традиційний для нашої науки хронологічний тип, який є реалізацією згаданого принципу історизму. Другий тип організації викладу історіографії має яскраво виявлений персоналістичний характер. Третій тип укладання історіографії передбачає, що автор до списку первинних пам'яток українознавства додає і список праць, у яких здійснені теоретичні узагальнення

історичного матеріалу того чи іншого періоду. Цей тип укладання історіографії вже є проявом не синтетичних, як у першому випадку, а інтегральних основ застосування і формування методології;

– обґрунтована необхідність дослідження історіографічних праць, у яких викладена історіографія розвитку українознавства саме як науки і наукової методології. Значення наукової новизни набуває обґрунтування підстав формування «історіографії парадигм українознавства». Щодо висновків про формування парадигмальної основи українознавства як науки необхідно здійснювати визначені наукометричні дії, тобто належним чином систематизувати всю сукупність парадигмальних властивостей українознавчої спільноти згідно з принципами розвитку науки на парадигмальних засадах;

– доведено, що застосування парадигмальних підходів до – і в розвитку певного виду знання (зокрема українознавства) в сучасній українській дійсності є виправданим історично-логічним станом «наукової революції», чи зміни наукових парадигм. Таким чином, у здійсненні дослідження філософської спадщини Григорія Сковороди необхідно застосовувати парадигмальні виміри до означення середовища, в якому здійснюється дослідження, і зумовити актуальний інструментарій, який набувається у винятковому прояві дослідником. Ця обставина є провідною саме тому, що кожен дослідник набуває дослідницьких навичок, перебуваючи в унікальному (винятковому) комунікативному середовищі певної спільноти науковців, яку неможливо повторити. Цей неповторний характер дослідження зумовлюється системою наукового інструментарію, який узагальнено варто називати «парадигмальним виміром» в науці українознавства;

– сформульовано концепт «української ідентичності як світової». З огляду на мережевий характер парадигмального виміру українознавчої науки є підстави стверджувати про існування не спільної синтетичної універсальної теорії українознавства, а сукупності самочинних українознавчих концепцій, інтегративно поєднаних залежно від диспозиції дослідника, тобто представника однієї з парадигм цієї мережі. Єдиним об'єднуючим «концептом» чи стрижнем в

цій інтеграції стає дослідження «української ідентичності як світової», яка не зумовлюється навіть національними межами;

- виявлено «симфонічний» характер української ідентичності. «Симфонічність» літературно-філософської спадщини Г.Сковороди є цілком формотворчою та самочинною в царині «комбінаторної» частки європейської методологічної культури XVII – XVIII ст. Відмінною ж ознакою (і окрасою та надбанням світової філософської культури водночас) є, зокрема, потужна контамінативна основа розмислової культури українського філософа Г.Сковороди, яка могла сформуватися винятково у царинах народного середовища. Там, де освітня та наукова царини є вже певним проявом інтелектуалізованого надбання українського народу, сув'язі різнобічних вимірів його буття.

Вдосконалено:

- методологічний інструментарій наукових досліджень в галузі українознавства. Забезпечена єдність класичних, модерних і постмодерних методологічних засад наукових досліджень;

- засоби застосування інтегральних методологічних процесів у дослідженні феноменів українознавства;

- сучасні засоби наукометрії на основі розробки та застосування глобалістичних електронних статистичних методик;

- алгоритм відбору та аналізу матеріалу, який може бути використаний як джерельна основа дослідження.

Набули подальшого розвитку:

- парадигмальні основи застосування термінів та понять українознавчої науки. До них належать поняття «виміру» та «парадигмального виміру», які впроваджуються у методологічний арсенал гуманітарної науки в Україні. Тобто, якщо йдеться про українознавчу галузь знань, чи в ширшому значенні – гуманітарну царину, то застосування понять «вимір» та «парадигмальний вимір» має обумовлюватись відповідними їй межами;

– філософське тлумачення дефініції на парадигмальній основі: «вимір» – це розумова та етико-моральна дія доконаного чи недоконаного виду, яка унаочнюється у встановленні шляхом застосування певної сукупності заходів природничого та суспільного характеру чіткого мірчого, вимірного (на основі певних сукупностей мір однорідного чи різнорідного характеру) представлення явища, яке є метою та предметом розмірковування;

– інституційні засади дослідження наукових парадигм. Встановлено мережевий характер українознавчої наукової парадигми без провідного централізуючого виконавчого органу. Тобто існує розгалужена мережа українознавчих центрів, нерівномірних у парадигмальному розвитку як наукових інституцій, яка провадить власні наукові та інші дослідження відповідно до умов перебування у тій чи іншій країні, чи світовому національному утворенні. З цього висновується не універсалістська основа українознавства – бо жоден з цих центрів не має визначених критеріїв переваг, а концептуальна. Цим передбачається, що кожна вирізнена у національних утвореннях українознавча інституція формує неповторне середовище наукометричних вимірів в межах створеної парадигми;

– парадигмальні вимоги до провадження українознавчо-філософського дослідження філософської спадщини Г.Сковороди. Зокрема: встановлення термінологічного змісту українознавчого дослідження; мовознавчий, літературознавчий, джерелознавчий методологічний аналіз. До дослідження літературної спадщини Г.Сковороди слід також застосувати методи, які б належним чином реконструювали зміст та етимологію термінів та понять із врахуванням усіх зазначених передумов. Встановлено, що значна кількість застосованих філософом релігійно-філософських понять зазнала в «академічних» виданнях спотворень, характерних для мовної історичної доби часу перекладу;

– засади міжпарадигмальних досліджень в галузі історії розмислової культури українсько-європейської спільноти. Слід вважати, що філософська концепція «істинної людини», розгорнута Г.Сковородою, є європейським

різновидом дослідження проблеми ідентичності. Висвітлено, що європейські теорії та концепції ідентичності не мають уніфікованого начала і мають чітку прив'язку до культурного середовища, в якому вони виникли;

– засади міжпарадигмальних досліджень в галузі українсько-російської філософської культури. Виявлено генезу розвитку концепції «істинної людини» у творчості основоположника російської релігійно-філософської традиції В.Соловйова;

– основи методології «симфонічного» дослідження українознавчих явищ. Концепція «симфонізму» Г.Сковороди спирається на багатоджерельну визначеність, оскільки її підставами можуть бути не лише практиковані в освітніх закладах вправи з біблійної симфонізації, «книжних симфоній», але й знання з теорії симфонічного музичного мистецтва, вивчення теорії музики на рівні таких складних музичних форм, як «симфонія» під час перебування філософа, зокрема, в Північній Італії, а також обізнаністю з неперевершеним мистецтвом симфонічного світогляду, який панував на теренах Австрійської імперії.

Теоретичне і практичне значення отриманих результатів полягає в обґрунтуванні перспектив розвитку теоретичних засад українознавства як комплексної та інтегративної системи знань, в узагальненні досвіду формування його наукових і методологічних засад. Досліджено методологію українознавчо-філософського аналізу на парадигмальній основі. Розвинуто методологічний інструментарій українознавчого дослідження явищ і феноменів української історії як предмета філософського осмислення. Розроблено алгоритм застосування інструментарію українознавчо-філософського дослідження у царинах українознавства, історії філософії та історико-філософського українознавства. Обґрунтована можливість застосування цього інструментарію при викладанні предметів і дисциплін гуманітарного циклу підготовки фахівців різних кваліфікацій. Основні теоретичні та концепційні висновки були закладені у формування редакційної політики наукового фахового Інтернет-видання відкритого доступу «Українознавство» (керівник-редактор, заступник головного

редактора друкованого наукового фахового видання «Українознавство») та Міжнародного проекту «Освітнє середовище українських зарубіжних навчальних закладів» (науковий керівник проекту). На системні складові прикладної частини дослідження отримані «Свідчення про інтелектуальну власність».

Особистий внесок здобувача. Усі висновки і рекомендації, сформульовані в результаті дослідження, отримані дисертантом особисто.

Апробація наукових результатів дослідження. Дисертаційна робота обговорювалася на розширеному засіданні відділу філософсько-психологічних проблем українознавства Національного науково-дослідного інституту українознавства (25 січня 2011 р.). Основні результати та узагальнення дослідження оприлюднені в доповідях на наукових конференціях, конгресах, круглих столах, серед яких: участь у конференції Української Шкільної Ради США (Нью-Йорк, 24 березня – 1 квітня 2009 р.); доповідь на засіданні Наукового Товариства Шевченка у Нью-Йорку (США, 24 березня – 1 квітня 2009 р.); 7-и щорічних міжнародних конференціях та конгресах Національного науково-дослідного інституту українознавства: XII щорічна Міжнародна науково-практична конференція «Стан, проблеми, перспективи розвитку українознавства» (Київ, 2003); щорічна Міжнародна науково-практична конференція «Українознавство XXI ст.: нові підходи, критерії та завдання розвитку» (Київ, 2008); Міжнародна конференція «Українознавство в світовому гуманітарному просторі» (Київ, 2010); Міжнародний конгрес «Українська мова вчора, сьогодні, завтра в Україні і в світі» (Київ, 2005); Міжнародний конгрес «Українська освіта у світовому часопросторі» (Київ, 2006); II Міжнародний конгрес «Українська освіта у світовому часопросторі» (Київ, 2007); III Міжнародний конгрес: «Українська освіта у світовому часопросторі» (Київ, 2009); 8-и щорічних міжнародних наукових конференціях філософського факультету КНУ імені Тараса Шевченка.

Публікації. Основні положення та висновки дисертації відображені в 38 наукових і науково-педагогічних працях, в тому числі у двох індивідуальних монографіях з теми дисертації загальним обсягом 23 др.арк.: 1. Народно-звичаєві

обріі філософії Г.Сковороди. Вступ до методології українознавства. – К., 2008. – 174 с.; 2. Божественна симфонія Григорія Сковороди: Українознавчі виміри філософської спадщини. – Тернопіль: Джура, 2010. – 328 с.; а також у 27 статтях у фахових виданнях та збірниках наукових праць з філософії, затверджених згідно з переліком ВАК України загальним обсягом 17,6 др.арк.

У дисертації матеріали і висновки кандидатської дисертації «Історико-філософська концепція В.С.Соловйова (особистість – концентр історико-філософської концепції), захищеної у 1993 р., не використовуються.

Структура роботи обумовлена завданнями дослідження і складається зі вступу, п'яти розділів (які поділені на підрозділи), висновків і списку використаних джерел на 55 сторінках (679 найменувань). Обсяг дисертації – 430 сторінок машинописного тексту, основна частина – 375 сторінок.

РОЗДІЛ 1

НАУКОВІ ЗАСАДИ СУЧАСНОГО УКРАЇНОЗНАВСТВА

1.1. Постать Г. Сковороди в українознавчому дослідженні

Прочитавши заголовок цієї праці, добре обізнаний із філософськими українознавчими дослідженнями читач може одразу ж поставити щонайменше два питання. Перше: якщо українознавство розпочинає еволюцію принаймні ще з IX ст. («Звідки пішла руська земля і хто в ній першим почав княжити, як руська земля постала є» [288, с. 7–18]), – то коли воно постає в науково-теоретичних вимірах та категоріях? Яким є сучасний стан українознавчих і практики, і науки? І друге: українознавство постає тільки як форма узагальненого вираження процесу пізнання України і світового українства, – чи воно може втілюватись і в формі категоріальних досліджень на основі все змінюваних парадигм осягання окремих феноменів та явищ українського буття? В даному разі – такого явища, як феномен Григорія Сковороди. З огляду на вже оприлюднену Сковородиніану – не виключено й такого оклику: що знову про Григорія Сковороду? Великий філософ! Та ж про нього за кілька століть і в Україні, і в зарубіжних народів написано тисячі розвідок!

І читач матиме рацію: є численні праці і з історії, теорії, методології українознавства, і є розвідки про уславленого мислителя та поета, знаменитого педагога (як педагога Г. Сковороду великий Лев Толстой включав до списку 13 найзначніших у світі) і просвітителя, творця теорії самопізнання й борця за демократію і свободу, рідкісної вдачі людину та естетика-новатора. Але – як? І ті, й ті праці різножанрового характеру, багатформних методів: бібліографічні, археологічні, біографічні, історико-філософські, антропологічні, естетико-літературні, мистецько-лінгвістичні, зіставно-порівняльні; є глибоко наукові, але є й описово-популяризаторські і т.д., і т.п., – завдяки чому в декого склалося враження, що ми, українці, і весь світ осягнули, і всі наукові сектори

українознавства, й особистість та феномен Григорія Савича Сковороди в усій повноті його світової своєрідності та значущості.

Однак це, на жаль, не зовсім так. Реальними й сьогодні є як визнання численних проблем українознавства, так і непізнаність Г. Сковороди, яка підтверджує його слова: «світ ловив мене, але не спіймав». А ми додаємо: світ прагнув і намагався пізнати Григорія Сковороду та розкрити його образ, секрети і велич унікально неповторного філософа, митця і людини, – однак домігся лише часткового успіху. В існуючих працях переконливо постає Григорій Сковорода хіба що в описі біографічних даних, певних подій, конкретних вчинків, – та й то не всіх. А головне – показних у площинно-описовому ракурсі та наслідках для долі Г. Сковороди як педагога і громадянина. Але нерідко ми бачимо при цьому, що думали й говорили, писали про нього інші, – і залишається в тіні те, що почував, думав і говорив він сам. Тобто: бачимо, за виразом Григорія Савича, колос (стовбур) його життя, але не доторкаємося до його ядра – зерняти, з якого виростає новий колос сам – десять, сам – тридцять, сам – сто... Отже, не бачимо, як буття постає й реалізується як процес життя і смерті; більше того – добра і зла, рабства й свободи, краси і потворності; не осмислюємо феномени самопізнання, пізнання і самотворення та творення людського світу. Не розглядаємо, як із його окремих думок, розмислів, почуттів, ідей возрождався цілісний осяг Всесвіту у формах єдності Макросвіту (Природи), Мікросвіту (Людини) і Біблії – світу символів, емблематизованих у Слові. Як формувалася цілісність світосприйняття, а на її фундаменті – кодована симфонічна філософська система – дзеркало Наркісса – Храму українського феномена самопізнання та самоідентифікації в процесі саморозвитку й безмежності простору та безперервності Часу. Отже: незнищенності і вічності.

Григорій Сковорода – всеосяжний і багатогранний та водночас веселково-цілісний і симфонічний, як і український світ – питома клітина вселюдства.

На жаль, цього не могли (а то й не хотіли) осягати, бачити та показувати численні «сковородинознавці», навіть обдаровані, але байдужі, а то й сліпі чи й ворожі до феномена українського світу. Тому фіксували свою одномірність та

однозначність стосовно Григорія Сковороди: не бачили його в світовій і українській системах мислення. І не лише колись. А й тепер, як не бачать вони і філософського українознавства.

Останнім часом, особливо після оприлюднення у ЗМІ доручення Президента України В. Ющенка Міністрові освіти і науки подати план впровадження українознавства у сферу освіти та надання статусу «національного» Науково-дослідному інституту українознавства МОН України від 15 вересня 2008 р., виразно загострилася увага щодо місця і значення українознавства в системі освіти й науки та його суспільної інституалізації. При цьому чітко окреслилися два підходи і дві позиції – одна з них визнає українознавство, інша виражає недовірливе ставлення до даного парадигмального наукового напрямку.

Позиція об'єктивного визнання виявляється в тому, що українознавство як наука про Україну і світове українство у всьому часопросторі їх розвитку стало і має бути вагомим чинником всебічного поступу людини, суспільства, нації, мови, культури і сучасного всепланетарного, світового українства, «філософією й політикою» (як визначали М. Грушевський, В. Вернадський, С. Єфремов) суверенної держави України.

Ця позиція та розроблена на її основі концепція, а також наукова парадигма мислення знайшла підтвердження та відображення і в офіційних документах міжнародного рівня, зокрема – в документах і рішеннях Міжнародних Конгресів та конференцій ще 90-х років ХХ ст. («Роль вищих навчальних закладів у розвитку українознавства», 1992 р.), і особливо – ХХІ ст.: «Українська мова учора, сьогодні, завтра» (2005), «Українська освіта у світовому часопросторі» (2006, 2007, 2009), «Українська освіта: проблеми методології» (2008). І в колективних дослідженнях та публікаціях: «Українська земля і люди. Українці у світовій цивілізації та культурі» (2008), «Українство у світовому часопросторі» [281, с. 8–21]. І в численних авторських працях, у яких зумовлюється формування новітніх поглядів на завдання українознавства, його наукова формалізація та осяги застосування: «Цьому сприяли і експерименти дослідження, зокрема шляхом опитування, анкетування, аналізу численних фактів і явищ реальних

процесів, діяльності науково-освітніх центрів, їхніх планів та здобутків (наслідком чого і стали публікації в журналі «Українознавство» за 2006–2009 роки, збірники наукових праць українознавців України та зарубіжжя), видання: «Соціолінгвістичний моніторинг мовою статистики», «Українська освіта у світовому часопросторі» П. Кононенка і Т. Кононенка, праці В. Барана, С. Єрмоленко, Я. Калакури, В. Сніжка, О. Хоменка, Л. Токаря, В. Короті-Ковальської, І. Пасемка, Ю. Фігурного, О. Кравченко, П. Шкрібляка, Івана і Ярослава Зеленчуків, В. Лукашенка, Я. Радевича-Винницького, В. Крисаченка, В. Шляхової, С. Чемеркіна» (Див.: Соціолінгвістичний моніторинг мовою статистики / Упор. Пономаренко А.Ю. – К., 2006; Калакура Я. Історичні засади українознавства. – К., 2007; Кононенко П., Кононенко Т. Українська освіта у світовому часопросторі. – 2007; Кононенко Т. Народно-звичаєві обрії філософії Г. Сковороди. – К., 2008; Баран В. Міждисциплінарні підходи до вивчення етногенезу слов'ян // Історія в школах України. – 2006. – № 1; Баран В. Сучасний стан наукових досліджень з археології та давньої історії України // Українознавство. – 2006. – № 1; Баран В. Етногенез українського народу. – К., 2007; Бевз Т. Великі українці революційної доби // Українознавство. – 2008. – № 3; Єрмоленко С. Універсалізм української мови // Зб. наук. праць НДІУ МОН. – К., 2007. – Т. XVII; Кононенко Т. Феномен української мови. Генеза, проблеми, перспективи. Історична місія // Зб. наук. праць НДІУ МОН. – К., 2006. – Т. VIII; Єрмоленко С. Мова і українознавчий світогляд. – К., НДІУ, 2007; Кононенко П. Українська національна ідея. Проблеми методології. – К., НДІУ, 2008; Коротя-Ковальська В. Українська народно-пісенна творчість в українознавстві. – К., НДІУ, 2008; Кононенко П., Кононенко Т. Великий предтеча (О. Прицак) // Українознавство. – 2009. – № 1; Наливайко Ст. Тисяча найновіших тлумачень давніх українських назв, імен, прізвищ (на індоіранському матеріалі). – К., 2008; Сніжко В. Свідомості Брама: Природничо-українознавча монографія. – К.: Планета-Медіа, 2008; Фігурний Ю. Історичні витoki українського лицарства... – стр. 22 из 430К., 2004; Український гетьман Пилик Орлик. – К., НДІУ, 2008; Хоменко О. Національне письменство як художнє українознавство: ідеї, постаті,

естетичні практики. – К., НДІУ, 2008; Ярошинський О. Волинь у роки Української національної революції середини XVII ст. – К.Стилос, 2005; Ятченко В. Боги і люди в українській казці. – К., 2008; Плачинда С. Лебедя (як і коли виникла Україна). – К., КУН, 2005; Погрібний А. Літературні явища і з'яви. – К., НДІУ, 2009; Зеленчук І. Гуцульщина і світ // Гуцульщина. – 2006. – Ч. 1; Зб. наук. праць НДІУ МОН. – К., 2007. – Т. XV–XXII; журнал «Українознавство». – 2006–2009) [280, с. 15].

На основі українознавчої теорії й практики розроблені програми та підручники з українознавства для «школи-родини», для I–XII класів, підручник для вищих навчальних закладів «Українознавство» П. Кононенка. Усі з грифом про рекомендацію Міністерства освіти й науки України. На базі теоретичного матеріалу створено концепцію Національно-державницького виховання.

Уже на початку XXI ст. з'явилися дослідження, в яких не лише проводяться засновні щодо провідної концепції розвідки, але й здійснюються перші теоретичні узагальнення парадигмального характеру. А саме, досліджуються обставини трансформації розвиненого у вищій школі українознавчого наукового потенціалу в предметну та дисциплінарну галузь як самостійного предмета викладання на основі щойно здобутого і адаптованого наукового результату [408, с. 66–68].

Опублікований на сайті МОН України список українознавчих центрів і навчальних закладів в Україні і зарубіжжі засвідчує: українознавство розвивається в сотнях ВНЗ і тисячах середніх навчальних закладів; воно визнане, як і росієзнавство («россиеведение»), англоснавство, франкознавство, американознавство та ін., одним із найголовніших світових парадигмальних наукових напрямків.

Однак, на початку XXI ст. знову реанімувалася антиукраїнознавча тенденція, аналогічна тенденції початку 90-х років XX ст., коли було спровоковано абсурдний напрям сприйняття і трактування окремими непрофесійними авторами: «Обережно: українознавство!». Як приклад – стаття В. Костенка «Виховання нових яничар, чи «Українознавство», уміщена на сторінках зареєстрованого в Російській Федерації сайту: «Одна Родина. Фонд стратегической культуры –

украинская редакция» [115]. Ця стаття була реакцією на оприлюднення у ЗМІ доручення Президента України В. Ющенко Міністрові освіти і науки І. Вакарчуку щодо впровадження українознавства в сферу освіти і надання статусу «національного» Науково-дослідному інституту українознавства МОН України від 15 вересня 2008 року. Блискавичність, з якою було відреаговано на згадане повідомлення, є знаковою. Вона, з одного боку, лестила, але з іншого – ще більше змушувала задумуватись про причини, мету і можливі наслідки такої реакції. Бо цілком зрозуміло, що напрочуд небайдуже, як виявилось, ставляться наші наукові колеги з, як вони вважають, однієї родини до виявів будь-якої плюралістичності та самочинності на колись належних їм геополітичних теренах: «15 вересня на сайті Президента України з'явилося невиразне повідомлення про зустріч В. Ющенко з міністром освіти і науки І. Вакарчуком, на якій було схвалене попереднє рішення про впровадження у якості обов'язкового шкільного предмета таке собі «українознавство» [114]. Це повідомлення було настільки «невиразним» («малопримечательным»), що на нього в перший же тиждень зробили посилання більш ніж 150 самостійних сайтів, не враховуючи перепосилань. Чому ж так?

Не вдаючись до переліку всіх більш чи менш «нормативних» висловлювань стосовно українознавства як з боку власних дописувачів і «дочитувачів», так і не-власних, лише зауважимо, що більшість із них зводилось до твердження: це якась новина в новітній українській науці, безглузда і беззмістовна, подібної до неї не існує в жодній «цивілізованій» країні. Поборюючи афектне бажання одразу ж розпочати таку ж афектну і емоційну відповідь на невважені докори та антиукраїнознавчий нігілізм, підемо шляхом аналітичного пошуку істини.

Цілком імовірно, що дослідницьких зусиль українознавців було ще недостатньо зосереджено на чіткій ідентифікації наукової царини цієї науки. Що, власне, і могло бути спонукальною обставиною у критичних висловлюваннях. Наразі ж необхідно свідомо уникати у науковому дослідженні будь-якої політизації, навіть якщо полеміка з боку опонентів здійснюється саме в тому жанрі. Починаючи від несприйняття конституційного характеру української мови

в Україні, і закінчуючи відвертими образами науковців, які працюють у галузі українознавства.

Зауважимо, що такі оцінки не вкладаються в науково регламентовані мовні виміри. Навіть побіжна статистична обробка друкованого та Інтернет-матеріалу засвідчує, що російськомовних дописувачів майже стільки ж, як і україномовних (і це – не враховуючи висловлювань мовою, яка не підлягає ще жодній класифікаційній методиці). Проте визнання чи невизнання українознавства майже рівномірно розподіляється у мовному середовищі сучасної України та зарубіжжя.

Відтак суспільне визнання українознавства більш залежне від рівня вивільнення авторів з радянської схеми життєвих, суспільних та наукових упереджень, ніж від мовного сповідання в середовищі сучасної України. Що ж до результатів впровадження українознавства в систему освіти згідно з дорученням Президента України, то одразу зазначимо, що частина авторитетних україномовних очільників не визнала за необхідне викладання цього предмета в ланках освіти України як обов'язкового, а розмістили його лише у варіативній складовій гуманітарної підготовки студентів ВНЗ.

Актуальність означення засад провадження досліджень на методологічній основі науки українознавства визначається також і вимогою збагачення новими знаннями, яких неможливо отримати жодним іншим шляхом. Саме цим зумовлюється напрямок досліджень українознавчого характеру щодо явищ, які вже ставали об'єктом розгляду у царині інших наук.

Сучасний розвиток науки, і найперше – суспільно-гуманітарної, засвідчує, що один і той самий предмет дослідження завдяки методу інтегративної системності, властивій українознавству, набуває виразу кутностей нових властивостей, завдяки застосуванню нових методологічних підходів сприяє вияву доповнюючих і унаочнюючих граней, донедавна прихованих. Постають явища новітнього характеру, зміст яких визначається вже не одномірністю, і відтак одноманітністю однорідних якостей і властивостей, а інтеграцією добутоків із різнорідних галузей наукового знання. Те, що вже неодноразово було досліджено на звичних засадах і фіксувало певні якості та риси, набуває нового образного виразу, і це – завдяки

долученню нових, часом доти прихованих ознак. А звичне й відоме перетворюється на новітнє і нерідко якісно нове.

Отже, вирішального значення набуває необхідність укладання системи вимірів певної науки, в межах якої буде досліджуватись навіть вже звичне в характеристиках явище. Ця обставина необхідно зумовлює чітке означення парадигми царини знань, у межах якої має провадитись наукове дослідження, чи іншими словами – означення парадигмальних вимірів певної науки щодо об'єкта й предмета дослідження.

Власне, зазначена сукупність передумов наукового провадження і визначає провідну ідею пошуку: які наразі непозірні властивості творчої спадщини відомого філософа України Г.С. Сковороди, не з'ясовані в царинах інших наук та в інші історичні періоди, можна здобути на парадигмальних засадах науки українознавства. Щоб, таким чином, уже здійснені відкриття граней глибинної суті мудрості видатного філософа збагатити новими результатами вимірів та оцінок його оригінальної школи мислення, а водночас і філософської палітри знань Сковородіани.

Г.С. Сковорода – постать, чия людська істотність відлунює у розмислах інтелектуальних наступників практично всіх історичних епох, але нерідко лише на рівні відлуння. Що він сам символічно відзначив, згідно з камерним звучанням його заповіту – «Мір ловіл мене, но не поймал» [494]. Офіційна світськість не спромоглася вловити історичну екзистенцію пам'яті про нього у тенетах необхідних «заходів», бенкетів на «вшанування», засідань на «відзначення». І прикро, однак, і відповідно до іронічності духу мислителя. Якого Г. Сковороду ми хочемо узнавати та знати? Яку натуру його воліємо вшановувати? Пепельну? – «Все бо есть пепел, кроме вечности» [494, с. 84]. Чи нам ще треба віднайти ті форми, якими цей світ може вшановувати відроджену мислителем у самому собі справжню людину: «Сердце наше, узнавшее себе, есть вить голуб... Куда летит? Во вечности» [494, с. 83–84].

У дослідженнях з історії античної літератури видатний знавець мов та давньої філософії М. Соневицький [507] у власному перекладі українською

поняття «філософ» прекрасно відтінив настанови певного роду життєвих спрямувань людини – **бути** філософом. Тобто бути філософом не за спеціальністю, а за натурою. Відтінив так, як це міг би зробити нащадок лише певної людності, української, оскільки саме таке сприйняття філософії ми генетично будемо зустрічати в царині історії українського терену: від перших розмислів діячів Київської Русі до інтелектуальних знахідок, розсіяних у сучасному світі українців. М. Соневицький зазначає, що за визначенням Пітагора чи пітагорійців, які перші означили це поняття, філософія – це «любов до мудрості», «любомудріє» [507, с. 549]; філософ – «приятель мудрості» (не «мудрець», бо мудрість має тільки божество). Завданням філософії є приятелювання з мудрістю, а завданням філософа – зосередженими силами власної тлінної тілесності шукати у буттєвих мандрах цієї мудрості.

Саме тому питання про філософійність Г. Сковороди не постає проблемою. Безперечно інше: саме Г. Сковорода стає одним із виразників нетлінного духу приятеля мудрості, шукача вічності і людини істинної природи. Тому-то над мудрістю неможливо владарювати, з нею можливо приятелювати, любити, зріднюватись. А це вже істотне завдання людини – у трудах повсякденності бути гідним свободи та вольності, не спокуситися оманами світськості, оманами тлінної зверхності. Пізнавати й творити «натуральних» людей.

Український світ вшановує народження Філософа як людини українського терену. І вже цим Г. Сковорода залишається українцем. Хоча досі є ті, що без жодних докорів сумління можуть писати: «російський філософ», – хоча він зроджений з праху землі, якій Бог надав певної долі, саме такої, а не іншої. Його думки та помисли зображуються у формах, притаманних людям лише певного світовідчуття та мислення. Через це осердя філософ торує шлях до приятелювання з мудрістю одвічною, витоками буття. Цим осердям стає серце людини. Зрощене в прабатьківському терені, це серце стає провідником до суті буття: «А тое, что любезное // й потребное, есть едино везде й всегда. Но сіе едино все горстию своєю й прах плоти твоея содержит» [493, с. 15].

Нам немає потреби в цій частині прискіпливо аналізувати творчість Г. Сковороди. Типологізувати історичну критику та сучасну ідеологію. Хоча невпинне бажання близьких російських сусідів привласнити шляхом банкрутства спадщину і пам'ять Філософа, розпочате ще з середини ХІХ ст. у російській філософії, спалахнуло з новою силою зараз. Залишимо ці суперечки про шляхи привласнення в колі їх творців: «Природность Сковороди... сделала его *родоначальником русской философской мысли*, духовным зачинателем й основоположником всех крупных последующих умственных течений в русском обществе» [649]; та інший зразок шани: «У нас сложился взгляд на Сковороду как на первого самобытного й оригинального русского философа. Мне трудно оспаривать это утверждение, так как собственно самой философии в сочинениях Сковороды я нахожу количество предельно минимальное. А те немногие напоминающие о философии мысли Сковороды, вокруг которых бродят его фантазия й поученья, не возвышаются над уровнем общих мест й ходячих представлений о философии» [642, с. 292]. Автор цих слів, російський філософ початку ХХ ст. Г. Шпет спирається на твердження І. Чистовича, надане в «Истории С.-Петербургской Духовной Академии» видання 1857 р., яке сміливо можна вважати ключовим для усвідомлення дійсного ставлення російських інтелектуалістів до культурних надбань України: «Задача и пределы этой науки истории философии точно определены и трудно уже, не подвергаясь опасности показаться несвоевременным, ввести в нее философов вроде Сковороды» [642, с. 293]. Ось так!

Не знайдемо ми в цих історіях більшості з філософів українського терену. Окрім Г. Сковороди, нефілософічно укладаються в «точно визначені межі науки історії філософії» І. Котляревський, М. Гоголь, Т. Шевченко, Леся Українка, І. Франко та ін. А можливо це й є промовистим свідченням існування культурної суверенності українського психоетнічного терену? Між цими діячами духовної справи існують такі містерійні взаємовпливи, які раз у раз світовидно постають у хронологічно віддалених зразках творчості. Філософія, найперше, не постає як відособлена від людини субстанція, котра визначає наперед усі власні властивості

та вимоги. Приятелювання з мудрістю є настільки унікальним зразком, наскільки унікальною є людина. Тому і шляхи пошуку мудрості завжди постають як унікальне біографічне втілення. Саме Г. Сковорода виявив цей безумовний провідник до мудрості – у мандрах по терену ми шукаємо осередки прояву премудрості вічної. Лише у власному терені, з праху якого зростає людина та її серце, вона спроможна сродно відгукнутися на поклик мудрості. Вслухайтеся в себе, бачте себе, пізнавайте себе – через людину заговорить істина творця.

Питання формування історичності філософії українського терену не є пересічним. Відповідь на це питання дає нам впевненість у життєвій стійкості етносу, його спорідненості у всіх історичних видозмінах. Теоретична парадигма українського терену запропонована відомим вченим В. Сніжком. Він аналізує геополітичну проблематику через вплив на державні утворення та культурні процеси природного комплексу довкілля та етнічної спільноті, що на ньому проживає [502]. Концепція українського терену може бути інтегрована у сув'язь з теоретичними набутками П. Кононенка, В. Барана, І. Бичка, В. Горського, В. Крисаченка, іншими вченими в галузі українознавства, і таким чином стати винятково евристичною щодо досліджень у середовищі екзистенції терену – філософії.

Коли ми запитуємо про субстанцію поставання життя та мудрості, то споріднена нам відповідь може бути одна – український терен, який постає життєдайним прахом пам'яті всієї людності цього терену. Прах не є філософічне ніщо, не є умоглядна потенційність, не є суто фізичною природою чи мисленням, не є містичним надсущим чи однією з інших парадигм розповсюджених європейських учень (їх перелік можна продовжити). Відповідно, мудрість постає не лише думкою чи книгами-текстами. Історія філософії не в послідовності думок чи переказів, не в історії текстів. Це лише складники дійсної основи поставання життя – терену народу. Індивідуалізація життя терену як життя людини зосереджує в ній передумови сходження до дійсного начала всіх теренів, істини як мудрості, вічності як Творця.

Осередки мудрості, божі прояви розпорошені по життєдайному праху терену. Тому людина прямує у своєму житті від осередку до осередку, від дому мудрості до дому мудрості, відшукуючи сродні власній долі обителі затишку та приятелювання з мудрістю. Так і мандрованість Г. Сковороди найменше є проявом світської чи сектантської оригінальності [642, с. 292]. Ліпше – це органічний стан слідування шляхом істини. Це шлях до розкриття в собі дійсної людини: «Множественность вносит различіе, а сіє предполагает неравенство и несовершенство; свободная воля предполагает выбор; // сей же нравственную способность, могущую познать добро, истину, совершенство, любит оно и искать предпочтительно. Отсюда происходит подвиг искания, и подвижник истины называется мудрый, а дело его – добродетель» [506, с. 488]; «...філософія, или любомудріе, устремляет весь круг дел своих на тот конец, чтоб дать жизнь духу нашему, благородство сердцу, свѣтлость мыслям, яко главъ всего. Когда дух в челоувѣкъ весел, мысли спокойны, сердце мирно, то все свѣтло, щастливо, блаженно. Сіє есть философія» [493, с. 521]. Яким є та буде цей шлях любомудрія засвідчить лише вичерпання долі.

Терен народу – це інтегративна сполука. Сродність справи людини може стосуватися будь-якого прояву цієї сполуки. А ті ж, хто сродно потрапляє до тих самих вічних осередків мудрості, виявляє здобутки приятелювання, подібні до тих, які були виявлені неймовірно далекими попередниками. Проте належати всі мають до однієї людності. Тоді питання спорідненості та історичності терену не перейдуть до площини ідейних чи літературних впливів, знання чи незнання певних джерел, визначення провідного чи похідного значення філософом як умоглядного змісту. Не всі зроджені в одному терені люди можуть особисто знати один одного чи бути знайомими з творчою спадщиною попередників. Проте певні суголосні мотиви будуть завжди супроводжувати осягнення істини.

Наголосимо лише на одному такому збігу, який практично не відзначений дослідниками творчості Г. Сковороди. Це не дивно, оскільки творчість діячів думки, мотиви яких стануть предметом розмислу, ніколи не розглядалася на єдиній спорідненій основі українського терену.

Пошуки дійсної, істинної людини Г. Сковорода лише розпочинає з поставання людини з праху, попелу, землі, тліну мінливого і марного. Постає людина, яка має тіло, серце, дух, однак це лише «болван» істинної людини, передумова – це видима натура. Саме тому сходження до дійсної людини розпочинається зі звернення «Узнай себе»: «Нынѣ мой Наркісс преобразится во истое, не пустое сонце» [493, с. 27–29]. І аж третім шаблоном постає заклик – «Знай себе»: «Итак, познать себе самого, // и сыскать себе самого, и найти человека – все сіе одно значит» [493, с. 31–33]. Навіть мовно Г. Сковорода відтінює існуючу послідовність. Якщо відповідно перекласти це висловлювання, воно набуде виразу: «пізнати собі самого, відшукати собі самого, знайти людину». Це принципово відмінне від застосовуваного висловлювання – «пізнати самого себе». Адже у словах Г. Сковороди вже наявна видима, позірна людина, яка мусить спочатку себе «узнати», а вже потім – «відшукати собі самого». Це справа філософії. І саме на неї покладене завдання, як уже зазначалося, «дать жизнь духу нашему». Тобто видима людина, людина світу – це людина *з ще не живою душею*, її все єство ще сповнене тліну, попелу та землі, а отже, тварних жадань, темних потягів та зла.

Близький до сквородинівського терену М. Гоголь, народження якого (небесними силами Миколаївської церкви в Диканьці) сповнене символізму не менш потужного, ніж життя Г. Сковороди, розгорнув цілу філософію, аналітику *недолюдей*, починаючи від позірності героїв Диканьських вечорів, і закінчуючи соціологією мертвих душ. Все суспільство їхнє. Це не метафізично існуючі душі, це реальні, світські люди з мертвими душами, які, щонайменше, не «взнали», не «впізнали» себе. Асоціативно можна продовжити неймовірно жахливим сюжет бачення Вієм людини, який звертає до доброї волі та злої волі за Г. Сковородою. Не пізнав собі самого, не побачив у собі людину, рівну Творцеві, пізнає тебе інша сила, сила Вія.

Уже давно викликають проблематичність слова, застосовані Т. Шевченком – наступним філософом українського терену, і практично однорідного згаданим. Слова ці – «ненародженні» земляки мої. Часом у виданнях це слово, зміною лише

порядку букв та незначною втратою, передається як «ненароджені». Навряд чи мудрий Кобзар звертався б зі своїм посланням до ще невинних у гріху ненароджених земляків. Та й як можна назвати земляками тих, хто ще не народився? У «Посланії» присутня невирішувана, але така сродна Україні проблема мінливого, нетривкого людського терену та устремління до вічної, пробудженої, рівної Богові людської природи. «Ненародженні» – живі з мертвою душею, ті, які втратили власну землю, прах, і через нього, через серце шлях до вічності та мудрості. Що у Т. Шевченка? «Тільки я, мов окаянний і день і ніч плачу На розпуттях велелюдних, І ніхто не бачить, і не бачить, і не знає - Оглухли, не чують; Кайданами міняються, Правдою торгують. / І Господа зневажають, – Людей запрягають В тяжкі ярма. Орють лихо, Лихом засівають, А що вродить? побачите, Які будуть жнива! Схаменіться, недолуди, Діти юродиві! Подивіться на рай тихий, На свою країну,..»; «Схаменіться! будьте люди, Бо лихо вам буде... Умийтеся! Образ Божий Багном не скверніте ... Бо невчене око Загляне їм в саму душу Глибоко! глибоко!» [518, с. 246–249]. Чи є випадковими ці споріднення? Найліпше ці взаємини означені у прекрасній книзі харківського дослідника Л. Ушкалова «Українське барокове мислення. Сім етюдів про Григорія Сковороду»: «...чільне місце барокової традиції в новітній українській культурі, либонь, найліпше може засвідчити творчість Тараса Шевченка, якого називають іноді «духовним учнем Сковороди» (Русов Ю.)» [558, с. 208]. То чи є терен виключно суголоссям тлінності і багном світським? Як і людина, він має природу вічну та видиму. Проте Г. Сковорода не писав про український терен. Чи може поезія терену щось передала? У неперевершеному за силою виразу творі «Да лобжет мя от лобзаній уст своих!» Г. Сковорода подає обопільний шлях шукання Христа та людини як Бога. У головах постає перепона «здь», «здесь», «тут», «в цьому місці»: «О беззаконнее «здь»! Чего ты наделало? Отвело ты нас от живого человека», «Зачем вы тут ищите человека? Ньсть здь! Восста!» «Скажи ж, умилосердись, где он?» «Ньт его в царстве сих мертвец: он всегда жив; там его ищите, И нынь что здь есте?» *Пасха!*»; «Развь думаеш, что твоя толко земля одна, а друга в ней быть не может? Так оставайся ж здесь при твоей, кушай ея, если

мниш, что у господи нет своей ни земли, ни плоти, ни крови, ни костей, ниче-го... Не услышиш блаженнѣшаго гласа: «Се ныне кость от костей моих...»; «Слушай ухом другим о другой плоти. Слышиш ли: «И прѣцвете плоть моя»? Слышиш ли о других костях: «Возрадуются кости смиренныя»?... Слушай Исаи: «И кости твоя прозябнут, яко трава, и разботьют, и наследят роды родов»; «Видиш, не ты се кости, что розсыпаются при адѣ: они пред лицом божіим суть, и се-то есть *тамо!*...» [493, с. 10–12].

Чи вичерпується цими постатями духовне нуртування українського терену? Ще один приклад. Вже не суголоссям, а голосінням Скорбної Матері, симфоніст істоти Г. Сковороди П. Тичина у ХХ ст. відтворив провину українського видимого терену перед втраченим боголюдським єством, провину панування «здь» над «тамо», мертвих душ над душами пробудженими: «Проходила по полю, В могилах поле мріє – Назустріч вітер віє – Христос Воскрес, Маріє! Христос воскрес? – не чула. Не відаю, не знаю. Не будь ніколи раю У цім кривавім краю. Христос воскрес, Маріє! Ми – квіти звіробою, Із крові тут юрбою Зросли на полі бою... Проходила по полю... – І цій країні вмерти? – Де Він родився вдруге, – Яку любив до смерти?» (П. Тичина. Скорбна мати. Пам'яті моєї матері).

Що ж був для Г. Сковороди український терен? Учень і близький товариш Філософа М. Ковалінський так передає ставлення до України: «Он обыкновенно // называл Малороссию матерью потому, что родился там, а Украину теткою по жительству его в оной и по любви к ней» [270, с. 511]. До кого і як звертався Філософ, приятель мудрості українського терену? «Как он писал для своей стороны, то и употреблял иногда малороссийскія нарѣчія и правописание, употребляемое в произношеніи малороссийском: он любил всегда природный язык свой и редко принуждал себя изъясняться на иностранном; еллинскій предпочитал всем иностраннѣм» [270, с. 535].

Коли відійшов з життя у вічність духовний учитель Т. Шевченка, то «Перед кончиною завещал предать его погребенію на возвышенном месте близ роци и гумна и следующую зделанную им себе надпись написать: // *Мір ловил меня, но не поймал*» [270, с. 531].

Так бачимо бінарність єдності сутностей – людина (етнос) і Батьківщина (Терен): одне не існує в сутності своїй без іншого, як не існують і буття та свідомість, мислення й пізнання. Як поза українським Тереном не досягнути ні сутності характеру й долі, ні сутності філософії й мови Г. Сковороди.

1.2. Наукознавчі основи українознавства

Диспозиція начал українознавчого дослідження. Провідна ідея: Українознавче дослідження у початковій точці зосередження уваги дослідника представляється осягом (феноменом) «України». Таке зосередження інтелектуальних спроможностей визначається як диспозиція наукового дослідження, або ж «начало» українознавчого дослідження. Феномен «Україна» дається у сув'язі вражень інтелектуального, морально-звичаєвого, почуттєвого та осязанного характеру, що і складає джерельну чи емпіричну основу українознавчого дослідження. Спроможності українознавчого сприйняття України людиною є наслідком етнозосередженої освіченості та культурності.

Проблема визначення ознак та властивостей українознавчого дослідження полягає в застосуванні методологій, які тривалий час зумовлювали та зумовлюють наразі освітній та науковий простір України. Так звані «діалектичні» методології сформували дослідницькі «звички» за часів радянської освітньо-наукової школи.

По-перше – це застосування опозиційних складових, які мають привести до мети дослідження. Така мета обов'язково є не диспозиційною, висхідною, а невідомою, очікуваною. Відтак, предмет дослідження обов'язково перебуває в недоконаному стані і є предметом пошуку.

По-друге, у таких методологіях та методах завжди наявні шляхи сходження чи складання частин у ціле – індукція, чи розкладання цілого на частини, які мають укласти в наслідок очевидне та зрозуміле ціле – дедукція.

Подібні методології складання чи розкладання у власному еволюційному розвитку породжували комбінаторні методи (із сильною аналітичною складовою) та синтетичні діалектичні методи, до яких належить і діалектична методологія, яка переважає у сучасних дослідженнях України.

Українознавче дослідження передбачає власним «началом» те, що ми могли б наіменувати «Осягом». Це є та беззаперечна сув'язь вражень людини, яка представляється Україною. Наголосимо на тому, що джерельну базу

українознавчого дослідження складають тим чи іншим чином утілені феномени, які спираються на безпосередні властивості людини – сприймати, розмислювати, осязати, мати емоційний світ.

У зазначених методах дослідження існує основна вада щодо українознавчого дослідження. Гіпотетично, вона постає як неспівмірність сукупності властивостей частин складання та розкладання із властивостями цілого. Тобто, у дедуктивних методах дослідник мусить описувати розокремлені властивості частин сходження, які потім необхідно звести до властивостей певного цілого, які б не були тотожні властивостям шуканого цілого.

В українознавчих дослідженнях такий шлях веде до того, що постає проблема міждисциплінарності. Додаючи (чи синтезуючи) властивості окремих наук «про Україну» дослідникам, як правило, не вдається досягнути незаперечних висновків щодо означення властивостей феномену «Україна». Це своєрідне застосування погляду на розвиток наук, який веде до створення єдино спільної науки наук. Відтак, українознавство начебто має постати як наука наук «про Україну». Саме цього вже тривалий час українознавча наука і досягає. Відбувається органічний розклад такого поєднання, оскільки іманентний (внутрішній) розвиток наук, які уклали піраміду сходження до науки наук, постійно руйнують підвалини висхідних позицій.

Зворотній шлях спостерігається, проте, з тими ж наслідками, коли такий погляд на українознавство мусить зумовити внутрішню організацію «підрядних» наук. Тобто, коли висувається вимога можливості заміни українознавством інших наук «про Україну» та умова обов'язкового пошуку в інших науках-складниках українознавчого змісту чи й сутності.

Такі обставини методологічного характеру є руйнівними не лише для наук-складників українознавства, але й власне щодо українознавства. Неможливість застосування методів складання-розкладання (індуктивних чи аналітичних методик) полягає у тому, що кожна наука «про Україну», як правило, засновується на певному провідному засобі – формування джерельної бази людини та її спроможностей.

Історик застосує методики розмислювання над історичними пам'ятками, природничник-натураліст використає методики накопичення емпіричного знання на основі відчуттєвих сприйняття та спостереження, природничник-практик буде вимагати створення експериментальних умов дослідження природи та упорядкування саме такого типу (експериментальним чином досягнутого) матеріалу, етнограф, етнолог, філософ чи мораліст будуть спиратися на власні засоби і форми утримання джерельних набутоків. Звести частинами цю сукупність знань у ціле неможливо, оскільки щоразу кожна наука у власній еволюції має нові надходження.

Є сенс переосмислити саме визначення висхідної точки українознавчого дослідження чи визначити диспозицію українознавчої методології. Така вимога буде полягати в тому, що ми не зобов'язані застосовувати методи складання чи розкладання в українознавчому дослідженні або орудувати властивостями предметів інших наук. Унікальність українознавства полягає в тому, що воно є не наукою «про Україну», не однією з наук «про Україну», а наукою України – українознавчої України. Предметом українознавчого дослідження постає осяг України у засобах її осязання, вихованої в українознавчих дослідженнях спроможності людини до цілісного сприйняття України. Вірогідно, що такий тип сприйняття не є вродженим, але є наслідком етнозосередженої освіченості та культурності. Ми ведемо мову про необхідність виховання та набуття людиною тієї сприйняттевої спроможності, яка сформує «начала» українознавчої науки та дасть можливість осягати Україну не в частинах, а в безпосередній етнічній цілісності. Осяжність України мусить поставати у властивостях, щодо яких не йдеться в інших науках, відтак, формувати неподібну до інших наук науку України.

Побудуємо низку властивостей України як цілісного осягу, які б не розкладалися до належності до інших наук! Україна – «осяг», «терен України», «український світ», «мова України»... Власне те, у середовищі чого, за європейською термінологічною традицією, формується «ідентичність» людини. А за доглядом філософа українського терену Г. Сковороди, що атрибутивно

тотожне європейській «ідентичності»: «істинна людина» («истинный человек» – ЧЛВК) з її богоданим осердям – «істою», «істиною», «істинною».

Варто підсумково до формування карти дослідження означити засновні терміни та поняття, які визначають послідовність сходження до підрядних понять та термінів і охоплюють структурні складові науки. Таку послідовність варто визначити як «Термінологічну послідовність» у середовищі науки, яка й визначить специфіку всіх дослідницьких дій і засобів:

1. Наука українознавства – визначає предмет наукового дослідження.
2. Концепція українознавства – визначає актуальний стан іменного теоретичного доробку у галузі науки українознавства відповідно до структури, змісту, ознак і властивостей наукової концепції як об'єкту філософії науки.
3. Концепція науки українознавства – властивості концепції, відмінної від концепції українознавства як навчальної дисципліни, чи об'єкту філософії освіти.
4. Концепція українознавства П. Кононенка – іменний теоретичний доробок у галузі науки українознавства відповідно до структури, змісту, ознак і властивостей наукової концепції як об'єкту філософії науки.
5. Українознавча концепція – полісемантичний термін, який стосується як науки українознавства, так і наук, предмет яких є дотичним до предмета українознавства.

- Українознавча концепція П. Кононенка – тотожний терміна «Концепція українознавства П. Кононенка».

- Українознавча концепція – концепція з сукупності наук, які складають зміст «україністики», «українських студій», «українських досліджень» тощо [621, с. 237–238].

Одразу ж необхідно упередити закиди щодо зосередження уваги на одній концепції українознавства. Зазначена увага не спрямована всупереч, чи на противагу іншим існуючим концепціям науки українознавства. У подальшому викладі буде здійснена аргументація тієї обставини, яка визначає шляхи розвитку інтелектуального середовища ХХ–ХХІ ст. на основі іменних засновних «парадигм» науки. Саме вони перетворюються на своєрідне «лоно» здійснення

мети будь-якої науки – наукового відкриття. Цим визначається система взаємин, які виникають у міжпарадигмальному науковому вимірі. Проте, це вже є завданням іншої розвідки чи дослідження. На певному рівні узагальнення слід визнати, що, попри природню винятковість, «унікальність», дослідник мимовільно відбиває саме ті риси провадження наукового дослідження, набуває наукового стилю, які притаманні лише спільноті науковців, згуртованих на сприйнятті основоположень певної концепції науки.

І з огляду на цю обставину, важливого значення набувають процеси трансформації принципів провадження наукових досліджень в Україні пострадянського періоду організації науки та освіти. Найближчим до українознавства згаданого періоду тереном у спектрі українознавство-філософія було «історико-філософське українознавство», концепцію якого розробив і втілював знавчий фахівець у галузі історії філософії проф. В. Горський [431, с. 82–89]. Власне, формування підходу до розгляду розвитку науки (зокрема гуманітарної) в Україні на парадигмальних основах яскраво виражений у трансформації принципів провадження історико-філософського дослідження. Саме така трансформація забезпечила умови можливої інтеграції засобів самостійних наук у цілісну інтегральну сув'язь, яка унаочнила й унікальний кут зору у дослідженні вже знаного явища. У суті дослідження – філософська спадщина Григорія Сковороди як предмет українознавчо-філософського осмислення. Складниками ж цієї сув'язі стали: «історія філософії» – «історико-філософське українознавство» – «українознавчо-філософський аспект науки українознавство» – «українознавство у прояві його заснованої іменної концепції».

1.3. Історіографія становлення наукових засад українознавства

Розпочинаючи виклад історіографії становлення наукових засад українознавства як необхідного складника наукового дослідження? варто наголосити на тій обставині, яка тривалий час визначала методологічне тло гуманітарної сфери. Ця обставина сформувалася під потужним впливом принципу історизму, який був впроваджений у філософію як один із основоположних принципів філософської методології мислителями і діячами німецької класичної філософії XIX ст., зокрема у філософських та історико-філософських працях Г. Гегеля.

Його чинність розповсюджувалася на стиль філософського викладу предмета дослідження. Передбачалося, що предмет дослідження має обов'язково висвітлюватися через унаочнення власної історії. Проте цим мистецтвом філософування володіли лише одиниці. Виклад змісту через власну історію поступово перетворився на механічну послідовність певних частин. Як правило, до самого змісту предмета дослідження додавався вагомий додаток у вигляді еkleктично поєднаних свідчень, які мали безпосереднє чи опосередковане відношення до самого предмета. Відтак, часом, предмет дослідження розчинявся у значній кількості несистематизованого матеріалу.

Саме з цієї причини виклад історіографії наукових засад українознавства має бути спрямований на з'ясування наукометричних властивостей сучасного стану розвитку українознавства як науки. З огляду на це, виклад історіографії становлення наукових засад українознавства передбачає не включення всього відомого фактографічного матеріалу з українознавства, починаючи від самих витоків, а опертя на спеціалізовані праці з українознавства, в яких уже теоретично узагальнюються певна кількість фактів чи історичних напрямків розвитку. Важливо й те, щоб ці теоретичні праці були виконані науковцями, які належать до тієї чи іншої українознавчої наукової спільноти.

Можливо вирізнити три типи організації викладу історіографії українознавчих досліджень. По-перше, традиційний для нашої науки

хронологічний тип, який є реалізацією згаданого принципу історизму. Цей тип має всі переваги, але й недоліки «гегельянського» ставлення до історії як філософської думки, так і в ширшому значенні – буття. Одним з яскравих недоліків такої концепції є мимовільне замовчування значної кількості інтелектуальної спадщини, яка нівелюється в процесі кількісно-якісних узагальнень. Прояв цього недоліку буде ширше розглянуто в підрозділі дисертаційного дослідження, в якому аналізовано застосування філософом Григорія Сковороди у філософській спадщині Володимира Соловйова, заснованій на принциповому визнанні історико-логічної основи філософії представників німецької класики. З огляду на цей недолік, виклад у хронологічному порядку українознавчих досліджень буде або передбачати заглиблення в опис неозорого поля українознавчих фактів, або невиправдані теоретичні спрощення.

Другий тип організації викладу історіографії має яскраво виражений персоналістичний характер. Цей тип досліджень у головному зосереджується на зацікавленні та можливої здобутої фактографічної бази засновника історіографічної концепції. Перевагами цього типу досліджень є досить щільна прив'язка до предмета дослідження автора. Саме дослідницьке зацікавлення автора формує принципи відбору наукового матеріалу. Цим пояснюється наявність чи відсутність певного «українознавчого» матеріалу. Таким чином, набуває власного значення аналітична, систематична та узагальнююча функція методології дослідження.

Третій тип укладання історіографії передбачає, що автор до списку первинних пам'яток українознавства додає і список праць, де здійснені теоретичні узагальнення історичного матеріалу того чи іншого періоду. Тобто до загальної українознавчої спадщини зараховуються і праці власне історіографічного характеру. Ці праці, як правило, створювалися на рубежі історичних періодів розвитку українознавства. Вони ж часом, ставали і виявом цього рубежу. Тобто коли накопичувався новий дослідницький українознавчий матеріал у достатній кількості – цим формувалася підстава і методологічна вимога до появи праць, в яких не лише описувалися факти, але й здійснювалося їх узагальнення.

Цей тип укладання історіографії вже є проявом не синтетичних, як у першому випадку, а інтегральних основ застосування і формування методології. Вони передбачають, що виникають різноступеневі типи наукових праць. Якщо на першому ступені може розміщуватися будь-який фактичний матеріал, який «стосується» України, навіть без первісного впорядкування, то другий ступінь передбачає створення праць первісного узагальнення певних груп українознавчих історичних пам'яток. І третій ступінь, без припинення дії в межах перших двох, виявляє таку сукупність українознавчих пам'яток, які самі є теоретичним узагальненням первісного матеріалу. На певному етапі розвитку ці пам'ятки створюють таке явище, як історія теоретичних узагальнень українознавчої історії, або ж історіографії українознавства.

Згідно з предметом нашого дослідження, для нас важливі ті історіографічні праці, в яких викладена історіографія розвитку українознавства саме як науки і наукової методології. Основні властивості сучасного стану розвитку науки українознавства і будуть досліджуватися у розділах дисертації, присвячених як вияву змістовних чинників певної концепції українознавства, так і розвитку відповідної цій концепції методології. Наразі лише зазначимо, що до згаданих типів історіографії варто долучати й новий тип історіографічних досліджень в галузі українознавства, який найдоречніше міг би бути названим історіографією парадигм українознавства. Щодо висновків про формування парадигмальної основи українознавства як науки необхідно здійснити визначені наукометричні дії, тобто належним чином систематизувати сукупність парадигмальних властивостей українознавчої спільноти згідно з принципами розвитку науки на парадигмальних засадах.

Власне, цьому й присвячена основна увага дисертаційного дослідження, оскільки таких українознавчих історіографій фактично не існує. Це, вірогідно, становить четвертий рівень українознавчих досліджень. Він передбачає, що здійснюється історіографія українознавства як науки в системі історії і методології наук. Цей процес лише розпочався, і ми маємо незначну кількість спеціалізованих праць у цьому напрямку, які складають радше не історичне, а

сучасне чинне тло досліджень у галузі українознавства. Зразки таких методологічних досліджень будуть згадуватися за логікою викладу у наступних розділах.

Відповідно до необхідності демонстрації історіографічної основи українознавчого дослідження згідно з зазначеними типами згадаємо такі.

Одним з провідних джерел, які варто узагальнено співвіднести з першим типом історіографічних досліджень, є праця Д. Дорошенка «Огляд української історіографії. Державна школа: історія, політологія, право», яка була вперше видана у Празі у 1923 році [200]. Як зазначають у вступній статті Ю. Пінчук та Л. Гриневич «Огляд української історіографії» складається зі вступу, 22-х розділів, в яких подано аналіз розвитку української історіографії, починаючи з XI ст. й до 20-х рр. XX ст., й покажчика імен. У вступі автор виклав своє бачення предмета української історіографії як «нарису розвитку на Україні наукової праці над дослідженням минулого життя рідного краю» й разом із тим – «огляду української національно-історичної думки», що уособлює процес розвитку національного самопізнання. Його Д.І. Дорошенко розглядає як безперервний процес, що не спинявся ніколи...» [200, с. XIII].

Попередньо ці ж автори дають сучасне їм визначення поняття «історіографія», зміст якого співвідноситься зі змістом поняття «історіографія» та його структурою у авторстві Д. Дорошенка: «Дослідження еволюції наукової думки, її основних напрямків, принципів історичного аналізу, закономірностей розвитку історичної науки складає предмет вивчення спеціальної історичної дисципліни – ІСТОРИОГРАФІЇ (за грец. – історія, розвідування, дослідження минулого і – пишу, тобто описування історії) [200, с. IX].

У цьому ж виданні в коротенькому зауваженні Я. Пеленського «Українська державна школа» дана типологізація історіографів державної школи в українознавстві: «До державної школи зараховуємо тих істориків, які в центр своїх досліджень ставили державу. Їх можна умовно поділити на 4 групи: 1) істориків, які писали історію з теоретичної перспективи, тобто концепційну історію; 2) істориків, які займалися загальною історією, застосовуючи

позитивістський метод; 3) істориків, які досліджували сучасну їм історію; 4) істориків-юристів, які займалися історією держави і права та взаєминами України з іншими державами» [200, с. V]. Очевидно, що ця типологізація корелюється із зазначеними нами загальними типами історіографій в українознавстві не з позицій державницької школи, а з диспозиції наукового дослідження українознавства як науки, тобто формування історіографії власних наукових підстав.

Попри те, що предметом історіографії Д. Дорошенка є українська державна школа, розпочинає дослідник власний виклад із переліку всіх йому відомих історичних пам'яток про Україну, починаючи з XI ст., а саме з літописів, які навряд чи можна розглядати як зразок наукової історіографії: «Предметом мого огляду української історіографії являється нарис розвитку на Україні наукової праці над дослідженням минулого життя рідного краю. Ця праця веде свій початок, в формі т. зв. літописання, ще з XI ст. З того часу, як тільки зародилось на старій Русі-Україні письменство»; «Розвиток і поширення дослідів рідної старовини являються одним із найбільш яскравих проявів українського національного відродження, яке почалось на порозі XVIII і XIX століть. Одже, даючи огляду української історіографії, ми рязом з тим даємо неначе огляд української національної історичної думки» [200, с. 3].

Це зазначене «неначе» і «рязом з тим» є яскравим виявом синтетичного характеру історичної науки і відповідної їй методології, про яку було згадано у першому типі історіографії. Про що далі й свідчить сам автор: «Українська історіографія досі майже ніколи не була предметом університетських викладів. Причина тому – загальне становище української історичної науки, котра довший час не мала ні притулку в наукових інституціях, ні власних наукових органів, перебуваючи через те у великій залежності від чужої – російської або польської історичної науки, і тільки недавно, в останні десятиліття почала відокремлюватись в самостійну наукову галузь» [200, с. 3]. Особливо ця обставина обтяжується впливом німецької філософії XIX ст. на російське інтелектуальне середовище. Навіть два століття поспіль спостерігаються синтетичні підходи до викладу історичного матеріалу, де історіографічні

складники та позитивно-фактологічні мають синкретичний характер. Але усвідомлення цього чинника виявляє самочинну світоглядну основу українського історичного світогляду. Варто вести мову не про синтетичний чи синкретичний характер вияву українського в історії, а про інтегративну контамінацію. Ці контамінаційні властивості будуть виявлятися як константа у більшості історичних періодів розвитку українства. У творчості Г. Сковороди контамінаційність може розглядатися як методичний принцип з'ясування того чи іншого явища.

У сучасному стані розвитку історіографічних досліджень у системі українознавства можна стверджувати про позитивне вирішення настанов Д. Дорошенка. Останнім часом як в освітніх установах, так і в наукових створені спеціалізовані підрозділи досліджень української історіографії як спеціалізованого наукового напрямку [253]. У більшості наукових інституцій визнається початком історіографічних розвідок XI ст., що є відповідним і до настанов згаданого історіографа: «Найстаршими пам'ятками української історіографії являються літописи, – хронологічний запис біжучих подій, ведений здебільшого ченцями по монастирях. Українське літописання почалося в Києві в перших десятиліттях XI віку. Багатством змісту, широтою історичної думки й погляду, критицизмом у відношенні до своїх джерел, а також високими художніми прикметами викладу, українські літописи займають визначне місце серед аналогічних пам'яток цілої європейської літератури й історіографії спеціально» [200, с. 6–7].

Проте сучасні дослідження в галузі українознавчої історіографії продовжують в глибину століть джерелознавчу основу початку відліку історичних пам'яток про Україну. Зокрема, йдеться про «Літопис Аскольда», дослідженню якого присвячені численні наукові праці, огляду яких присвячене дисертаційне дослідження, виконане на матеріалах сучасних українознавців: «Витоки української духовної культури у творчій спадщині М.Ю. Брайчевського» [34].

Розпочавши з XI ст., Д. Дорошенко дав найширшу тематику хронографії історичних пам'яток з історії України. Так, до змісту огляду ввійшли наступні

історіографічні осередки: «Українські літописи. Літописи XI–XIII віків»; «Литовські або Західно-руські літописи»; «Сінодики або Помянники»; «Національний рух XVI–XVII вв. і оживлення історичної традиції в письменстві»; «Українські літописи XVII ст. Хроніки. «Козацькі літописи»; «Українська мемуаристика»; «Українське минуле в чужій історіографії XVIII ст.»; «Українська історіографія початків відродження»; «Історія Русовъ»; «Заходи коло збирання й видавання матеріалів до української історії»; «Відгуки історичних мотивів в українській літературі XVIII віку»; «Українська історіографія перших десятиліть XIX віку. Дослідження кураєвої історії; нові спроби синтезу»; «Розвиток етнографічних дослідів і їх звязок з історіографією. «Народ» як об'єкт історії»; «Видавці матеріалів і дослідники місцевої історії»; «Офіційні заходи коло організації археографічної роботи на Україні. Спроби видавання органу для дослідів української старовини»; «Українське національне відродження на Правобережжю. «Українська школа» в польськiм письменстві. Хлопомани. Вол. Антонович»; «Юго-Западний Одділ Географічного Товариства в Києві. М. Драгоманов»; «Київская Старина» та її ближчі співробітники: Ол. Лазаревський, П. Ефименко, Орест Левицький та інші»; «Дослідження української історії в російській та українській історіографії»; «Розвиток наукових дослідів української історії в 80–90 роках XIX ст.»; «Михайло Грушевський і Наукове Товариство імени Шевченка у Львові»; «Перші десятиліття XX віку. Організація наукової роботи на Україні Наддніпрянській» і вагомий «Показчик імен» [200, с. 221].

До цього додамо, що кожен із цих розділів містить винятковий за кількістю джерельний набуток. Навіть опис одного з них обійняв би значну частину дисертаційної роботи. Ця особливість і є виразником співвимірності першого і другого рівнів організації українознавчих історичних пам'яток. Ми начебто працюємо із складними інтегральними поєднаннями, які представлені у вигляді первісних хронологічно визначених теоретичних джерельних узагальнень. Це є своєрідний інтегративний позитивізм в історії. У дослідника історіографії певного питання є всі підстави звертатися до праць, в яких таким чином зінтегровані цілі комплекси історичних пам'яток. Наприклад, у будь-якому з розділів зазначеної

роботи може міститися до 200–300 посилань на джерела та імена. А саме, як взірець, у витинці з розділу «Кієвская Старина», який відбиває лише незначну частку історіографічного матеріалу подано виняткову, інтегровану за видами історичних пам'яток, кількість згадок: «На сторінках «К.Ст.» або в додатку до неї видруковано діаріуш Мик.Ханенка (1884–86), Дневні Записки Якова Марковича (1893–97), мемуари Михалона Литвина (1889, Дневник Ст.Освеціма (1882), Записки Божка-Балики (1882), Записки конфедерата Карла Хоєцького 1768–76 рр. (1883), Записки барона де-Тотта про татарські наїзди 1769 р. на степову Україну (1883), Записки ново-оскольського шляхтича Островсько-Лохвицького 1771–1846 (1886), Записки П. Селецького 1821–1846 (1884), спомини Б. Познанського про польське повстання 1883 р. (1895), численні мемуари М. Чалого (1890–96), листування цілого ряду українських діячів Х кінця XVIII в. і до наших днів між ин. листування П. Куліша; «Любецький архив» графів Милорадовичів (1897); величезна сила актового матеріалу: універсалів, грамот, купчих, даровизн, заповітів і т.д.» [200, с. 142].

Достатньо уявити собі, чого буде вартувати науковцю методологічно виважене і систематичне опрацювання цього, зазначеного у витинку матеріалу. Лише навички в роботі з літературними джерелами, які постали в різні часи, епохи, мовному середовищі, відповідних їм жанрів та стилів вимагає надгрунтовної філологічної підготовки. Зокрема, робота з літературними пам'ятками суттєво буде відрізнятися від актового матеріалу, купчих чи заповітів. Як наслідок, у посиланнях на історіографію предмета дослідження завжди слід передбачати інтегральну багаторівневу систему впорядкування матеріалу. Ця ж вимога стосується і взірців історіографічних досліджень, які втілюють другий та третій типи українознавчої історіографії.

До другого типу, з певними застереженнями, варто зарахувати працю О. Нагірняка «Нариси з історії українознавства у Наддніпрянській Україні (остання чверть XIX ст. – 1917 р.). Ця сучасна методологічна праця в галузі історіографії українознавства є яскравим виявом тяглості виокремлення з українознавчих досліджень минулого спеціалізованих напрямків розвитку знань

про Україну. Застереження щодо типологізації згаданої праці стосуються наявності в ній як чіткого персоналістичного начала, так і українознавчих пам'яток, що здебільшого належні до першого типу історіографічних досліджень. У змісті дослідження присутні риси викладу матеріалу, характерні для українознавчої біографіки. Водночас ця робота вже чітко спрямована не на найширше охоплення всього можливого українознавчого матеріалу, а на вирішення як соціогеографічної основи відбору, так і хронологічної та спеціалізованої основи. Йдеться про розвиток українознавства в Наддніпрянській Україні у визначенні хронологічних меж та зумовленні предмета дослідження: «Теоретико-методологічні засади українознавства ґрунтуються на його концептуальному баченні, а останнє, у свою чергу, базується насамперед на науковій термінології. Отож для кращого розуміння досліджуваної проблеми нам видається доцільним розглянути концептуальне розуміння українознавства, розкрити такі стрижневі поняття пропонованої праці, як «університетські центри» та «наукові організації» [402, с. 11].

Ці поняття визначаються стрижневими в поясненні субстрату чи своєрідного лона розвитку тих чи інших українознавчих концепцій. Якраз ці осередки, з точки зору автора, впливають на урізноманітнення сучасних українознавчих досліджень. Якщо в попередньому історіографічному дослідженні охоплені всі можливі види українознавчих осередків – монастирське середовище, особисті розвідки, літературні гуртки, редакції, археографічні комісії тощо, то в цій роботі О. Нагірняк зосереджується на твердженні, що саме освітні та наукові організації відіграють від кінця ХІХ ст. провідну роль у розвитку українознавства як науки й навчального предмета.

Автор дає такі визначення «університетських центрів» та «наукових організацій»: «Університетські центри – це власне університети з їхніми науковими школами, науковими товариствами, відповідною інфраструктурою, які готують висококваліфікований персонал з широкого кола спеціальностей у галузі гуманітарних, суспільних та природничих наук, і є осередками формування наукових і науково-педагогічних кадрів» [402, с. 11].

Подібним чином автор визначає і таке поняття українознавчої науки, як «наукова організація»: «Наукові організації (товариства) – це добровільні об'єднання фахівців, які мають сприяти розвиткові окремих галузей науки, техніки і культури, поширювати наукові знання серед широких верств народу та діяти як наукові центри і осередки наукової акредитації кадрів» [402, с. 11]. У цих визначеннях міститься надзвичайно вагома складова методологічного характеру в галузі українознавства. Відбувається органічний перехід від дослідження змістів українознавчих пам'яток до дослідження структурних особливостей українознавства як суспільних інститутів, тобто процесу інституалізації певного українознавчого знання і навчальної програми.

Саме дослідження наукових осередків розвитку українознавства й визначається автором як основа історіографії проблеми. О. Нагірняк наголошує на тому, що вагомість дослідження українознавчих центрів як наукових об'єднань у Наддніпрянській Україні XIX – поч. XX ст. зумовлена трьома обставинами.

По-перше: «У зазначений період в історії української науки і культури відбувається активний процес оформлення українознавства як певної наукової системи, що в особі видатних учених того часу набуло доцільної інтеграції окремих напрямів і постало як теоретико-методологічна основа різноманітних галузей науки: суспільно-економічних, природничих і перш за все гуманітарних» [420, с. 31].

По-друге: «Історіографічний аналіз наукових процесів в галузі українознавства у Наддніпрянщині наприкінці XIX – поч. XX ст. дає змогу не лише підбити певний підсумок зробленого, а й визначити перспективи подальшого наукового пошуку...» [420, с. 31–32].

По-третє: «Досліджуваний нами період характеризується насиченістю та динамізмом наукових пошуків, новими тенденціями і явищами у сфері українознавства. Тому їхнє історіографічне переосмислення дає змогу визначити пріоритетні напрями в українознавчих студіях, сприяє кращій орієнтації дослідників, викладачів, студентів у значному масиві різноманітної за своїм характером і змістом наукової літератури» [402, с. 32].

З огляду на ці обставини автором висновується твердження про те, що сьогодні не існує цілісних і комплексних досліджень з розвитку наукових центрів українознавства в зазначений період, а головними ознаками цих досліджень є фрагментарність і уривчастість історіографічних оцінок. Здійснивши типологізацію основних праць у персоналістичному ключі вказаного періоду, О. Нагірняк вважає, що українську історіографічну традицію можна умовно поділити за хронологічним принципом на такі етапи: «1. Українська історіографія кінця ХІХ – поч. ХХ ст.; 2. Українознавча наукова традиція 20-х – початку 30-х рр. ХХ ст.; 3. Наукові розробки українських учених у галузі українознавства 30–80-х рр. ХХ ст.; 4. Сучасний етап української історіографії українознавства, що охоплює 90 рр. ХХ ст. і перші роки ХХІ ст.» [402, с. 37].

Як бачимо, усі попередньо зазначені історіографічні підходи мають спільні риси. Головною з них є безумовне визнання тяглості і неперервності розвитку українознавства як науки. Метафорично можна виявити цю тяглисть як своєрідну феноменологію українознавчої думки, що виявлялася в різні історичні часи, у різних формах і різних інституційних проявах. Зокрема, стверджується, що «80-ті рр. ХІХ – початок ХХ ст. характеризуються процесом становлення і активним розвитком українознавчої науки, його остаточним ідейно-концептуальним та організаційним оформленням. Вагому роль у цьому складному процесі відіграли вищі навчальні заклади – університети, які були провідними центрами науки. На території Наддніпрянської України їх було 3 – Київський університет св.Володимира, Харківський та Новоросійський (Одеський) університети. Вони виховували кадри інтелектуально-духовної еліти України, незважаючи на те, що були засновані як форпости російської культури на українських землях. У зв'язку з цим в рамках цих вищих навчальних закладів відбувається активний процес розгортання українознавчих досліджень, які в тих чи інших університетах мали різний рівень розвитку і певні особливості» [402, с. 76].

Це посилення вагоме тим, що вперше набуваємо підстав для історіографії досліджень творчості Г. Сковороди як предмета українознавчо-філософських розвідок співмірно з історіографією розвитку українознавства як науки в

персоналістичному та інституційному ключі. У набутку створення повноцінної історіографії досліджень творчості філософа, яку ми маємо нині, виявляється багато в чому суто позитивістський підхід. Він передбачає сумування всієї можливої кількості праць, присвячених спадщині Г. Сковороди, які постали в різні історичні часи та періоди. Така основа сквородіани може призвести до значних теоретичних спотворень. Не заперечуючи вагомості переліку і обліку всіх можливих досягнень думки в цій галузі, все ж варто здійснювати певні узагальнення в межах історіографії досліджень Г. Сковороди.

Це обумовлюється тим, що існує ціла низка чинників, які вплинули на формування погляду на спадщину філософа. Починаючи від середовища, в якому жив і працював дослідник, і закінчуючи навіть специфічним мовним арсеналом, на якому був вихований той чи інший дослідник. Остання обставина визначається основами дії комунікативної філософії, під час якої формується специфічна лексика наукового дослідження, характерного для розвитку понятійного та термінологічного апарату певної наукової чи освітньої спільноти. Таким чином, історіографування досліджень спадщини Г. Сковороди безумовно варто прив'язувати до історіографії розвитку науки, у призмі принципів і методології якої здійснюється наше дослідження. Згідно з темою дисертаційного дослідження, творчість Г. Сковороди необхідно розглядати у взаєминах з українознавчо-філософськими дослідженнями тих чи інших представників українознавчої думки. Еволюція ж розвитку українознавства, відбита в його історіографії, передбачає і розгляд основних положень філософії Г. Сковороди на основі діяльності українознавчих наукових спільнот, які сформувалися, за О. Нагірняком, наприкінці ХІХ ст. і продовжують формуватися в наш час. Ця обставина позбавить імовірності хаотичного поєднання різнопланових висновків щодо творчості Г. Сковороди і дасть можливість чітко визначити принципові основи тієї чи іншої наукової бази дослідження спадщини – філософської, філологічної, суспільно-політичної, етнографічної, державницької тощо. У даному разі йдеться саме про українознавчо-філософські засади дослідження філософської спадщини філософа.

Варто зауважити ще й на тій обставині, що робота О. Нагірняка була виконана теж у межах певної системи цінностей і методологічних надбань, які уособлюються певною науковою спільнотою. Йдеться про потужний науковий Центр українознавства філософського факультету КНУ імені Тараса Шевченка, який є спільнокореневим з Національним науково-дослідним інститутом українознавства МОН України, оскільки обидві інституції постали, завдяки науковій діяльності директора-засновника Інституту українознавства КНУ імені Тараса Шевченка та ННДІУ МОН України проф. П. Кононенка. Проте зараз Центр українознавства Університету під керівництвом проф. М. Обушного виявляє ознаки цілком самостійного потужного наукового осередку. Інтегральним здобутком його діяльності за тривалий період, який цілком може складати зміст історіографії українознавства, є виданий у 2008 р. підручник з українознавства «Українознавство: Навчальний посібник для студентів вищих навчальних закладів / за ред. М.І. Обушного» [547]. І безперечно, наукова спільнота Центру, яка виявила своє бачення напрямків і принципів розвитку українознавства, визначила і особливості виконання науково-дослідної роботи О. Нагірняка, що зумовлюється певними парадигмальними принципами організації діяльності наукової спільноти.

У додаток до висновків щодо розвитку українознавства наприкінці XIX–XX ст., яке було зосереджене в навчальних та наукових установах, варто навести і таке джерело історіографічних досліджень, як видатна праця С. Сірополко «Історія освіти в Україні» [490]. Цю книжку, без сумніву, можна розглядати як виняткове історіографічне джерело, спрямоване безпосередньо на означення розвитку українознавчих студій в середовищі освітніх закладів. На противагу зосередженню дослідницької уваги на еволюцію наукових спільнот у галузі українознавства до сучасності, С. Сірополко головну увагу надає саме особливостям появи та існування освітніх середовищ, в яких підтримувалася і ровивалася українознавча світоглядна основа.

Як приклад такої інтегральної українознавчої інституції, в якій здійснювалися українознавчі дослідження різного спрямування і водночас були в

єдності, варто відзначити створення українського високого педагогічного інституту ім. М. Драгоманова в Празі, професором якого був С. Сірополко, «заснований як вищий педагогічний заклад, на який покладалося завдання готувати педагогічні кадри для українських шкіл та для позашкільної освіти серед широких кіл українського населення. Урочисте відкриття інституту відбулося 7 липня 1923 р. у присутності представників уряду Чехословаччини та канцелярії Президента, представників вищих шкіл Праги, різних українських організацій та студентських громад» [47, с. 11].

Перед викладом грандіозної за власним планом роботи С. Сірополко, який відбиває, знову ж таки, інтегральні тематичні об'єднання, здійснені на хронологічній основі, наголосимо на одному важливому для нас прикладі. Для істориків філософії безумовним авторитетом є постать Д. Чижевського, дослідження філософії Г. Сковороди якого, зокрема, стали взірцевими для більшості науково-освітніх і просвітницьких кіл. Як правило, його праці застосовують безвідносно до того чи іншого наукового чи освітнього середовища, в якому цей видатний історик філософії набував творчої наснаги. Якщо читати ці дослідження як зразок суто історико-філософських праць, складеться враження, що вони постали на основі винятково німецької історико-філософської моделі, яка панувала на той час в спільноті європейських істориків філософії. Проте наведена далі витинка засвідчить, що видатну школу історико-філософської майстерності, яку здобув Д. Чижевський в європейських університетах, спілкуючись із класиками модерної і постмодерної філософії того часу, він інтегрував у зміст українознавчого освітнього закладу. Сама структура цієї інституції відбивала характерне для українського світосприйняття ставлення до буття: «У 1924 р. інститут вже складався з чотирьох факультетів: літературно-історичного, природничо-географічного, фізико-математичного, музично-педагогічного. В інституті діяло 33 кафедри спеціальних дисциплін і 6 загальних. Навчання в інституті було безплатне, викладання проводилося українською мовою. Професорська рада керувала академічно-педагогічним життям інституту. Сенат

складався з ректора, проректора, деканів, продеканів, секретаря професорської ради.

Серед професорів інституту були видатні вчені – ціле сузір'я видатних особистостей. Так, наприклад, у 1923/24 навчальному році директором був проф. історії і української літератури Леонід Білецький, який емігрував до Праги з Кам'янця-Подільського. Теорію педагогіки читала Софія Русова, історію України – Дмитро Дорошенко, теорію музики та композицію – Василь Барвінський та Нестор Нижанківський. Економію правознавства – Іван Мірний, всесвітню історію – Симон Наріжний, філософію – Дмитро Чижевський, хімію – Іван Горбачевський, теорію мистецтва – Володимир Січенський, українську мову – Василь Сімович, школознавство та позашкільну освіту – Степан Сірополко» [478, с. 12].

Важливість цього посилання полягає в тому, що основні праці Д. Чижевського з українознавчої історії філософії з'явилися значно пізніше, а саме «Нариси з історії філософії на Україні» та «Філософія Григорія Сковороди» вийшли друком у Празі на початку 30-х рр. ХХ ст. Необхідно зауважити про вплив українського середовища, в якому Д. Чижевський працював на початку 20-х років ХХ ст., та ще й серед плеяди таких діячів науки, культури, освіти, мистецтва. Таким чином, є підстави стверджувати, що саме в наукових дослідженнях, які провадилися в середовищі освітнього закладу, почав формуватися такий напрямок, як історико-філософське українознавство. Безперечно й те, що перебування в українознавчому інтелектуальному середовищі Праги та ширше – Європи мало власні наслідки для формування всього комплексу чинників засновків роботи Д. Чижевського над спадщиною Г. Сковороди. Власне, цей зв'язок і не дозволяє розглядати роботу Д. Чижевського над дослідженням творчості Г. Сковороди поза межами його інтелектуального середовища. А це, в свою чергу, передбачає, що для сучасного дослідника спадщини Г. Сковороди на принциповій основі українознавчої науки необхідно дослідження провадити в «стереоскопічному» зображенні. Сув'язно вирішуючи проблему з'ясування структури взаємин у межах певної наукової спільноти, де працював дослідник, і

водночас здійснювати висновки щодо можливого впливу цієї спільноти на результати дослідження. Тобто на висновках, які містяться у працях Д. Чижевського, присвячених Г. Сковороді, певним чином мусила б позначитися й атмосфера його інтелектуального середовища. Як уже зазначалося, починаючи з наукової лексики і закінчуючи засобами оприлюднення цих досліджень.

Повертаючись до історіографічних блоків, здійснених С. Сірополко широко представимо його тематичні складові, які становлять зміст висвітлення історіографії українознавства через історіографію освітніх середовищ українства: «I. Освіта до часу охрещення України-Русі; II. Освіта від 988 р. до упадку Києва; III. Освіта від упадку Києва до половини XVI ст.; IV. Освітній рух від половини XVI до половини XVII ст.; V. Освіта на Правоборезній Україні та в Галичині від половини XVII до кінця XVIII ст.; VI. Освіта в Гетьманщині та на Слобожанщині від другої половини XVII до кінця XVIII ст.; VII. Освіта на Наддніпрянській Україні в XIX ст.; VIII. Освіта на Наддніпрянській Україні від 1901 до 1920 р.; IX. Освіта в Галичині: 1. Освіта в Галичині від 1772 до 1848 рр., 2. Освіта в Галичині від 1848 до 1920 рр.; X. Історія освіти на Буковині; XI. Історія освіти на Закарпатті. Народна освіта в Україні під час советської займанщини. I. Система шкільної освіти; II. Дошкільне виховання; III. Трудова школа на шляху досягнення загального навчання; IV. Приміщення трудових шкіл та їх урядження; V. Внутрішнє життя трудової школи; VI. Професійна школа; VII. Робітнича та партійна освіта; VIII. Вищі школи; IX. Педагогічна освіта й учительство; X. Наука та наукові установи в Україні; XI. Політична освіта; XII. Бібліотечна справа; XIII. Продукція книжок та їх поширення; XIV. Преса в Україні; XV. Українізація установ народної освіти; XVI. Бюджет народної освіти» [490, с. 906–912].

Окремої уваги заслуговує праця О. Гомотюк «Злет і трагедія українознавства (90-ті роки XIX ст. – перша третина XX ст.) [152]. Ця історіографічна робота знаменна тим, що вона виконана в межах реалізації певної концепції українознавства, яка розгортається теоретично і інституційно, починаючи з 90-х років XX ст. Власне, інституціалізація певних концепцій українознавства у цей час набуває типологічних властивостей, що свідчить про початок нового етапу

розвитку українознавства як науки і формування парадигмального поля взаємин між різноманітними науковими спільнотами, які згуртувалися навколо іменних наукових концепцій. Саме така парадигмальна основа появи історіографічних досліджень в галузі українознавства засвідчує їх належність до персоналістичного типу історіографічних праць як з точки зору середовища виконання, так і з вибору предмета дослідження. Вагомою ознакою таких історіографічних праць є зосередження на методології дослідження, яка розвивається згідно з концептуальними засадами іменної українознавчої парадигми. Як зазначає О. Гомотюк у формулюванні завдань дослідження реалізації мети, дослідження слід розпочати з: «...вивчення наявної наукової літератури, яка прямо або опосередковано стосувалася розвитку українознавчих досліджень 90-х рр. XIX – першої третини XX ст., на основі якнайширшої джерельної бази; визначення основних методологічних засад дослідницької роботи; ...дослідження еволюції наукових засад українознавства крізь призму теоретичних праць науковців, носіїв української національної ідеї, визначення основних елементів українознавчих конструкцій у відповідні періоди розбудови українознавства; ...аналіз основних етапів структурно-організаційного розвитку українознавства через освітні та наукові інституції, акцентуючи увагу на періоді його виокремлення в структурі науки і поступовому формуванні як системи знань про Україну та українців...; на основі компаративного аналізу дослідження внеску наукових товариств у розбудову українознавства та еволюції принципів методів наукового пізнання...» [152, с. 8–9].

Важливий висновок О. Гомотюк з аналізу українознавчих праць в галузі історіографії полягає в тому, що автор стверджує: «визначення понятійного категоріального апарату українознавства, його методологічного інструментарію здійснено в контексті самого українознавства. Слід наголосити, що процес становлення українознавства розкривався через систему його компонентів (історичного, філологічного, мовознавчого, етнологічного, правничого тощо), *тому в сучасній національній науці немає його аналогів* (Вирізнення. – Т.К.)» [152, с. 11].

Стан розвитку науки, яка ще не набула догматизованого вигляду, але зумовив означення концепційної бази науки та властиву їй методологію чітко поєднуються автором історіографії українознавства з певним середовищем наукової спільноти. Безперечно, що в сучасній українській науці не існує аналогів подібних інтегративних гуманітарних досліджень. Цим пояснюється дієвий стан розвитку наукових підстав українознавства, відсутність у позитивному сенсі догматизованих основ науки, полемічне середовище її розвитку. Водночас ми вперше маємо можливість порівняти стан розвитку власної інтегративної науки із загальнонауковими принципами розвитку науки в європейському континентальному та англо-американському гуманітарному просторі.

Йдеться про парадигмальні основи розвитку науки, через призму яких досліджуються тенденції в глобальному науковому світі, починаючи з 40–50 років ХХ ст. З огляду на це, цілком логічним є ствердження належності наукових і методологічних засад дослідження до певної парадигми українознавчої науки, а саме парадигми, яка виникла, як уже зазначалося, на початку 90-х років ХХ ст. в Україні шляхом реалізації наукової ідеї українознавства проф. П. Кононенка. Така позиція не суперечить загальним тенденціям розвитку українознавства, оскільки в цей час виникли й інші ідейні пропозиції щодо концептуальних засад та напрямків розвитку українознавства. Наразі ж ідеться про ступінь реалізації внутрішньої потуги (потенції) тієї чи іншої ідеї. О. Гомотюк, із посиланням на проф. П. Кононенка, стверджує: «У рамках НДІУ МОН України подано обґрунтування українознавства як науки і навчальної дисципліни, як системи наукових інтегративних знань про український народ, Україну і світове українство, що є цілісністю, геополітичною реальністю. Автори проекту «Українознавство» (стандарт навчального інтегративного курсу)» вперше в українській науці розкрили зміст українознавства як інтегративного та цілісного знання про Україну та українців. Предмет українознавства – це система цінностей інтегративних знань про український народ, його духовні та матеріальні вартості, українство як етнокультурну, духовно-господарську, геополітичну, цілісну реальність у часопросторовій взаємозалежності полікультурного простору.

Власне, ця наука, її методологічна конструкція розвивається як методологія загальнонаукового пошуку у сфері самопізнання й само творення, і як окрема синтетична та навчальна дисципліна» [152, с. 16].

Також важливим складником авторського доробку в О. Гомотюк є посилання на загальнонаукові філософські принципи тих чи інших концепцій організацій науки. Вагомість опертя на філософський складник в аналізі наукометричних характеристик українознавства засвідчує істотну еволюцію українознавчої науки у ХХІ ст. Попри те, що робота виконана на досягнення ступеня доктора історичних наук з українознавства (українознавство – 09.00.12 – історичні науки, філософські науки), особливість впровадження дослідження з історії в системі українознавчої науки наклала інтегративний відбиток цілісного комплексу складників українознавства згідно з предметом науки. Розгалужена мережа інтегральних зв'язків між складниками науки цілком природно контамінувала філософський чинник на історичний. Автор здійснює посилання на філософську методологічну позицію гуманістичного людиноцентризму, що «впливає з її світового становища, також належить до засад методології українознавства (автор д.філос.н., проф. В. Шевченко)» [152, с. 17].

Здійснюються дослідження співмірності з українознавством філософських тенденцій, які були характерні з початку ХХ ст.: «Зміни на межі ХХ–ХХІ ст. знаходять відображення в тенденції переходу від філософських систем позитивізму до постпозитивізму, від кантіанства до неокантіанства, від модерна до постмодерна. Саме в сучасному філософському постмодерні вбачаємо методологічне підґрунтя для дослідження розвитку українознавства в 90 рр. ХІХ – першій третині ХХ ст.» [152, с. 17]. Дослідницею згадуються щодо постмодерну такі імена, як В. Вельш, О. Марквард Х.-Г. Гадамер (Німеччина), дослідники постмодерну В. Лук'янець, О. Соболев, В. Баранівський, А. Бичко, І. Бичко, В. Табачковський; яскраві представники постмодерної теорії як Ж. Ліотар, Ж.-П. Сартр (Франція), Р. Рорті, І. Хассан (США), Д. Кліпінчер, П. Козловський (Польща), С. Хантингтон (представник цивілізаційного підходу). Цілком органічно все різноманіття розвитку концепції постмодерну (від теорії

ідентичності особи і екзистенціалізму – і до постмодерністських основ цивілізацій) висновується з аналізу творчості головних представників філософії модерну. О. Гомотюк систематично пов'язала сучасні наукові тенденції з філософською спадщиною класиків модерну чи нової філософії: «Епоха модерну – період Декарта – Канта – Гегеля – Маркса – тривала протягом трьох століть» [152, с. 18–22], – і завершила іменами дослідників філософських основ українознавства в межах реалізації засновної концепції.

Важливим історіографічним додатком у цій роботі до вже згаданих (О. Нагірняка) є створення спеціалізованого розділу, в якому досліджується процес сегрегації в межах українознавчих центрів наукознавчих напрямків розвитку науки. Саме вони наразі поставили питання про наукометричні виміри українознавства початку ХХІ ст. «Розділ II. Виокремлення українознавства в структурі науки і його формування як системи знань про Україну» [152, с. 3].

Систематизувавши найбільш вагомий набуток історіографічної думки в галузі українознавства, автор дисертаційного дослідження вважає за необхідне, спираючись на важливі складники і здобутки згаданих праць, звернутися до теоретичних основ розвитку науки, які практично не враховувалися у зазначених роботах. А саме – парадигмальним принципам розвитку науки. Це цілком методологічно виважено з огляду на хронологічні межі, визначені історіографічними розвідками – від згадок про перші українознавчі пам'ятки до першої третини ХХ ст.

Враховуючи парадигмальні основи формування наукових спільнот, неможливо не визнати існування істотної полемічної культури, яка виникає у стосунках між цими спільнотами. Встановлення природи таких полемік належить до спеціалізованих досліджень, які варто було б провадити в межах міжпарадигмальних досліджень. Це є надзвичайно важливим, оскільки дає змогу встановити кроскультурні й ментальні взаємодії, які виникають у стосунках між науковцями різних наукових парадигм, зокрема українознавчих. Особливого значення ці взаємодії набувають, коли досліджуються українознавчі наукові парадигми, які виникли і діють на різних світових теренах. Тоді ми отримуємо

виняткові за власною полісемантичністю тлумачення здавалося б очевидних явищ з історії українознавства.

Варто навести приклад, який забезпечує об'єктивність аналізу дослідження, із посилання на точку зору авторитетного представника центру українознавства Гарвардського університету (США) Георгія (Джорджа) Грабовича щодо оцінки певних явищ в українознавчій науці. Цей приклад засвідчує глибоку полемічність навіть у розумінні предмета й об'єкта українознавчих досліджень, що, у свою чергу, унеможлиблює ствердження про якийсь догматичний характер науки українознавства, але чітко зумовлює його залежно від середовища існування певного центру українознавства як суспільної інституції.

У тижневику «Український тиждень» [667] розміщено інтерв'ю з Г. Грабовичем під назвою «Григорій Грабович: міфи – нормальна річ», в якому вчений стверджує: «Добре було б, якби в Україні була планомірна й послідовна настанова на українськість. Але щоб ця справа не була в руках аматорів і дурисвітів, бо навіть саме слово «українознавство» часто знаходиться в полоні людей, які мало розуміються на цій дисципліні і на стандартах науковості (і, наприклад, на зміцненні нашого авторитету просувають підроблену «Велесову книгу» як древню українську пам'ятку). Як у всьому, без інтелектуального озброєння тут не обійтись...» [368].

Як бачимо, навіть із найкращими прагненнями служіння українству можна потрапити у розряд «аматорів і дурисвітів» і бути зарахованим до тих, хто полонив слово «українознавство», оскільки «мало розуміються на цій дисципліні і на стандартах науковості». Тому й стандарти науковості, в іншому значенні – виміри українознавства як науки, і українознавство як навчальну дисципліну в різних наукових і освітніх спільнотах визначають у ХХ–ХХІ ст. часом гранично-полемічно.

Немає потреби полемізувати з приводу походження «Велесової книги». Її інтерпретації вже набули неймовірного багатшарового поширення, і у певних з них змісти набувають переважаючого значення, ніж достеменність походження. І на яких наукових підставах певне коло дослідників має відкинути українознавчо-

історичне і філософське значення цієї пам'ятки лише на основі аргументації полемістів, яка ґрунтується на психологічній впевненості в очевидній підробці цього джерела. І чому інша група науковців буде спиратися на таку ж психологічну впевненість у автентичності інших (достеменних за звичкою з навчальних курсів та програм) історіографічних та історичних джерел. З точки зору українознавчо-історичної системи встановлення автентичності навіть такого джерела, як «Ипатьевская летопись», яка входить до «Полного собрания русских летописей» [440], можуть виникати певні сумніви.

У вступній статті до «Ипатьевской летописи», яка належить члену Імператорської Археографічної Комісії, видатному мовознавцю в галузі досліджень російської мови О. Шахматову, знаходимо такі два показових зауваження, які стосуються опису «Ипатьевского списка» и «Хлебниковского списка». В описі «Ипатьевского списка» міститься таке зауваження: «Писана рукопись в два столбца, кроме одного 2-го листа, содержащего перечень имён князей, сидевших в Киеве до взятия его Батыем, и писанного в один столбец киноварью» [440, с. VI]. І друге зауваження, яке міститься в «Хлебниковском списке»: «Эти приписки указывают на юго-западное происхождение списка. – По почерку и бумаге относятся к XVI веку. Впрочем, некоторые листы рукописи вставленные в неё позже: таков первый лист, содержащий список князей, сидевших в Киеве до взятия его Батыем, и писанный, по-видимому, в XVIII веке; таковы далее листы 130–131, 224–225, 332–333, вставленные на место утраченных листов, и 182, вставленный по ошибке, взамен попавшего ниже, по вине переплетчика, листа 186-го: эти листы писаны почерком XVII века» [440, с. VIII–IX]. (Правопис сучасний).

З огляду на те, що «Хлебниковский список в значительнейшей части своей содержит южнорусский летописный свод начала XIV века в той особой редакции, которая охарактеризована выше» [440, с. IX], і наступний ще один «Ермолаевский список» містить літопис, – «представляющую особою редакцию южнорусского свода начала XIV века» [440, с. XIV] – постає питання: чому, попри їх спільнокореневе «южнорусское» походження, О. Шахматовим відзначено дивне

аналогічне вилучення з цих пам'яток такої «дрібниці», як список князів, які княжили в Києві до нашестя Батия і заміна автентичного аркуша підробкою XVIII ст.? Отже, чи маємо ми змогу суцільно визнавати ці літописи як українознавче джерело, чи підробки XVIII ст. (шляхом вилучення певних частин і додавання необхідних фальсифікаторам частин), – питання не менш риторичне, ніж щодо автентичності «Велесової книги».

Історичний розвиток науки другу половину XX ст. розглядає як кардинальну зміну у поглядах на роль і значення науки у життєвому просторі людини і суспільства. Цей підхід, властивий для наукових парадигм, дає підстави вважати достеменним для дослідження сучасного стану розвитку українознавства як науки. І це парадигмальне середовище, яке має комплекс притаманних чинників, впливає на формування світоглядної основи науковців цієї парадигми. Без сумніву, дослідження в межах цієї парадигми будуть впливати на характер досліджень. Тому не дивно, що і в дослідженнях, зокрема філософії Г. Сковороди, варто враховувати походження дослідницького бачення, зумовленого належністю до певної наукової спільноти. Характер цього середовища, його складники й мають бути предметом спеціалізованого розгляду згідно з об'єктом дослідження.

1.4. Парадигмальні властивості українознавства ХХ–ХХІ ст.

Сучасне середовище українознавчо-філософських та історико-філософських досліджень в Україні перебуває на порозі кардинальних змін, які в історії розвитку наук отримали назву «наукової революції». Не варто наразі перебувати під тиском звичаєвих науково-моральних вимірів істинного чи хибного застосування категоріально-поняттєвої системи історико-філософської науки науковцем, оскільки те, що відбувається в розвитку історико-філософських досліджень в Україні, інакше як «середовищем» розрізнених діянь на цій ниві – не назвати і не визначити.

І причин цьому декілька. Унаочнимо лише деякі з них. Це також має власне пояснення, оскільки системне представлення пограничних еволюційних принципів трансформації знаменувало б радше вже ситуацію подолання кризи, а не стану пошуку історично вичерпаних наразі підстав української історико-філософської науки і формулювання деяких нових філософських настанов та дефініцій. Жорстка системна вимога до філософії в попередню добу залишається чіткою морально-науковою настановою добросовісного філософського, зокрема історико-філософського, дослідження.

Але чи досяжна ця вимога в добу переважаючої особи інформативності світових взаємодій? На рівні слова, тексту, ІТ-технологій, в яких втілюється світова філософська думка, кожному окрему мить девальвують зусилля науковця до систематичного засвоєння та обробки знань щодо того чи іншого предмета дослідження. Тому й вимога до системного представлення принципів трансформації в історико-філософських дослідженнях буде лише ідеалізацією засад і мети історико-філософської науки, заздалегідь нездійсненим побажанням і луною з минулого історії філософії.

Власне, дослідники в галузі історії філософії можуть з правдивим сумлінням налаштуватись на тривалу, копітку й непередбачувану подорож у вирізненні нових принципів історико-філософської науки в Україні, цілком несистемно додаючи наслідки власних наукових філософських та історико-філософських

розвідок у скарбницю нової філософської «парадигми». Це має бути процес руху до невідомого із застосуванням досвіду в галузі історії філософії, яким «конкретно-історично» може пишатися українська філософська спільнота. А такий рух, визначений сув'язним «очищенням – катарсисом» розуму від вад минулої спадщини, і буде здійснюватися нечисленними обережними кроками досліджень, з вимогами очевидності та наукової демонстративності набутих нових знань та висновків.

Вимога «катарсису», очищення розуму чи інших пізнавальних спроможностей дослідника ХХІ ст. в Україні, як на автора дослідження, є нагальною і цілком самостійною проблемою. Перехід до нового передбачає усвідомлення рудиментарних темпоральних чинників, яких ми маємо позбутися в новітніх філософських дослідженнях. Ми маємо «унікальну» за впливовістю на свідомість та масштабно геополітично поширену спадщину – «імперську російську та радянську», яка зумовила образ світогляду людини з цього середовища і яка не існувала у такій іпостасі ніде інде.

За всієї подібності до завдань європейської нової філософії ХVІ–ХVІІІ ст. сучасні українські дослідники у галузі філософії та історії філософії мають здійснити глибоке очищення власної філософської істоти від надлишкових вросень радянської ментальної системи, які цілком очевидно і збагнено визначають спроби новітніх досліджень. Філософи та історики філософії неначе продовжують філософувати та досліджувати новітнє «по-радянському» чи «по-імперсько-російському», де світовий філософський досвід гримасничає крізь сторінки радянських підручників та монографій з «історії буржуазної філософії», а сучасна українська історико-філософська наука не може виборсатися з гегелівської історико-філософської схеми, у свою чергу до невпізнанності деформованої згідно з головними завданнями у марксистсько-ленінській радянськомовній філософії з її систематичним методологічним та поняттєвим апаратом. (Прохання не плутати з гідною поваги літературною мовою Росії ХІХ – початку ХХ ст. І те, що і українська офіційна мова цього періоду теж була радянська, у філософській фонетичній культурі зокрема, – засвідчено терміном

«українська радянська література». Чи, можливо, будуть сміливці, які спробують визнати існування певного типу літератури без відповідної йому мови?).

Які ж істотні чинники наразі й несистематично можна вирізнити як такі, що вочевидь потребують трансформації у становленні новітніх засад історико-філософських досліджень в Україні?

По-перше, це зміна диспозиції, чи точки зосередження, провадження певних історико-філософських досліджень. По-друге, що є похідним від першого, але самостійним у площині розвитку методології, – це позитивне подолання наслідків гегелівської історико-філософської схеми та її видозмін у «традиційних» історико-філософських працях, які нині не лише складають підручковий та допоміжний освітній фонд, але й зумовлюють саму структуру та зміст викладання історії філософії у практично всій системі освіти України.

Щодо першої вимоги. Власне, саме тут ми і набуваємо необхідності здійснення перших кроків у зміні парадигми сучасних історико-філософських досліджень. Цей підхід згодом може розвинутися у зміст принципу провадження історико-філософських досліджень в певному освітньому чи науковому осередку, який сформує новий зразок і тип науково-дослідних результатів. Він інтегративно зумовлюється як зміною парадигми організаційного представництва історико-філософських знань, так і можливістю застосування парадигмального підходу до досліджень феноменів історико-філософського процесу. Одразу зазначимо, що такий позитивний досвід вже набувається в осередку історико-філософської освіти і науки України і представлений кафедрою історії філософії філософського факультету КНУ імені Тараса Шевченка (декан факультету – чл.-кор. НАН України, д.ф.н., проф. А. Конверський.; завідувач кафедри – д.ф.н., проф. В. І. Ярошовець).

Як зазначено у вступному матеріалі до україномовного «Словника» з історії філософії, вперше виконаному згідно зі структурою викладання історії філософії на провідному філософському факультеті України та відповідним науково-педагогічним досвідом викладачів кафедри: «Парадигмальність історії філософії постає не як її аксіоматичність і апріорність, а як спосіб її існування, у якому

схрещуються та переломлюються одвічні філософські питання й відповіді» [248, с. 11]. Зазначені парадигмальні підходи до цього вже були у науково-дослідному вимірі втілені у підручнику з історії філософії згаданого колективу кафедри історії філософії, і потреба нового видання у новій редакції якого стверджена значним освітнім та науковим попитом [249].

Відповідно до необхідності визначення понять, які стануть засобами філософського спілкування, звернемось до змісту поняття «парадигма» та до того, як і ким вперше був застосований цей термін, – до з'ясування закономірностей еволюційних процесів в історії знань. Skorистаємось цілком коректним і змістовним визначенням терміна, який представлено у «Вікіпедії» – вільній електронній Енциклопедії (щодо наукової виправданості застосування цього електронного наукового джерела у дослідженнях зазначалося в «інформаційних повідомленнях» офіційного сайту Міністерства освіти і науки України за 2009 р., коли йшлося про необхідність розвитку україномовного сегменту даного електронного ресурсу).

«Парадигма (грец. *paradeigma* – приклад, зразок) – 1) поняття античної і середньовічної філософії, що характеризує сферу вічних ідей як прототип, зразок, відповідно до якого бог-деміург створює світ суцього; 2) у сучасній філософії науки – система теоретичних, методологічних і аксіологічних установок, які взяті за зразок розв'язування наукових задач і які поділяють всі члени наукового співтовариства.

Термін «парадигма» у філософію науки уперше впровадив позитивіст Г. Бергман, однак справжній пріоритет у його використанні й поширенні належить Куну. У своїй книзі «Структура наукових революцій» (1962) Кун говорить про можливість виділення двох основних аспектів парадигми: епістемічного й соціального. У епістемічному плані парадигма – це сукупність фундаментальних знань, цінностей, переконань і технічних прийомів, що виступають як зразок наукової діяльності. У соціальному – парадигма характеризується через поділяюче її конкретне наукове співтовариство, цілісність і границі якого вона визначає.

Існування парадигми, на думку Куна, пов'язане з періодами нормальної науки, у рамках яких вони виконують проєктивно-програмувальну і селективно-заборонну функції. Зміну парадигми здійснюють за допомогою наукових революцій, що пов'язано зі своєрідним гештальт-перемиканням наукового співтовариства на нову систему світогляду й цінностей. Критика надмірного соціологізму і психологізму в розумінні парадигми спонукала Куна конкретизувати свою позицію за допомогою введення поняття «дисциплінарної матриці», синонімічного епістемічному контекстові парадигми. Структура дисциплінарної матриці містить:

- 1) символічні узагальнення, що становлять формальний апарат і мову, характерну для конкретної наукової дисципліни;
- 2) метафізичні компоненти, що визначають найбільш фундаментальні теоретичні і методологічні принципи світорозуміння;
- 3) цінності, що задають панівні ідеали і норми побудови й обґрунтування наукового знання.

Поняття парадигми в пізніх роботах Куна пов'язане в більшому ступені з характеристикою інтегральних соціально-психологічних аспектів наукового співтовариства. Разом з тим, у рамках сучасної філософії науки поняття парадигми виявилось більш продуктивним під час опису еталонних теоретико-методологічних основ наукового пошуку» [672].

У контексті зазначеного парадигмального підходу в розвитку історико-філософської науки в Україні окремого значення набуває саме наголос на соціальному аспекті засад наукових парадигм. Іншими словами – наукова парадигма, у принципових вимірах, постає як середовище наукової і водночас суспільної (соціальної) комунікації, середовищем безпосереднього спілкування науковців, які визнають певну сукупність основоположних принципів у дослідженні певного предмета. Незважаючи на питання щодо засобу комунікації (науковий журнал, видання, конференція тощо), принциповим тут слід визнати заснування та існування певного комунікативного стрижня, який, власне, і перетворюється на назву, ім'я певної наукової парадигми. І набуття іменного

визначення наукової парадигми, навіть за умов дослідження спільного предмета, зокрема – історії філософії, стає позитивним руйнівником тотальної наукової парадигми, яка визначала все наукове тло в Україні тривалий час і мала назву – «марксистсько-ленінська філософія», а у значенні універсальної методологічної основи щодо наукознавчих принципів також і «марксистсько-ленінська наукова парадигма».

Тому застосування парадигмальних підходів до – і в розвитку певного виду знання (історії філософії зокрема) в сучасній українській дійсності є виправданим історично-логічним станом «наукової революції», чи зміни наукової парадигми. Визначальним для сучасної доби є те, що ця революція також має універсальне значення, бо і в епістемічному плані, і в соціальному перетворенням підлягають як універсалістські засади «марксистсько-ленінської науки» (парадигми), так і позбавлені за радянських часів власних імен наукові школи та осередки – тобто наукові парадигми певних наукових спільнот, зосереджені навколо певної установи: наукової, освітньої, громадської тощо. Ці установи мають не лише власні імена, але й чітке коло науковців, які, перебуваючи у стані безпосередньої комунікації, утворюють унікальне за всіма показниками соціально-наукове (епістемічне) середовище. Що, власне, лише і створює передумови до формування конкурентного простору у пошуках істини.

Наступним важелем трансформації принципів провадження наукових досліджень у галузі історії філософії в Україні є визнання такого рівня узагальнень історико-філософського доробку, який певним чином виходить за межі суто методологічних підстав. Ці узагальнення радше стосуються темпоральних характеристик, бо дають змогу лише первинного осягнення типових властивостей наукових праць з історії філософії, здійснених на єдиних принципових засадах.

До таких узагальнень будуть віднесені праці: 1) виконані на єдиних принципах історико-філософських досліджень згідно з наукознавчими підставами «марксистсько-ленінської парадигми» – тобто з підстав універсалістських вимог радянської науки та принципового знеособлення авторського іменного

методологічного доробку, чи то особистісного, чи установчого (кафедри, установи, інституту тощо); 2) праці з історії філософії, у яких марксистсько-ленінська парадигма зазнала істотних змін або ж сприйняла плюралістичні принципіві засади (визнання та включення в освітній обіг з «не-радянського» наукового середовища монографій, досліджень, підручників. Часом створених на взаємовиключних методологічних засадах. Як правило, це праці-одинаки, які не піддаються парадигмальній ідентифікації. Що сподобалося – те й переклали); 3) дослідження з чітко засвідченими початковими спробами формування парадигмальних підстав провадження наукових досліджень з історії філософії, в яких існує чітка адреса, визначена соціальним аспектом парадигмального наукового осередку (унікальний особистісним складом, постійно діючий і сталий у розвитку колектив науковців) та відповідний йому унікальний епістемічний доробок, який, лише з цих підстав і за таких умов, стає об'єктом імовірних полемічних взаємин з представниками іншого унікального парадигмального середовища. Такі взаємини, є сподівання, з часом спричинять вихід з «марксистсько-ленінської» парадигмальної стагнації в галузі історії філософії в Україні та сприятимуть появі не істориків філософії «марксистів-ленінців» за двоіменем, а фахівців належного рівня з власним ім'ям, представників певної безпосередньо української школи – певної наукової парадигми.

Не виключено, що така зміна диспозиції провадження історико-філософських досліджень врешті-решт також припинить і схоластизовану суперечку про співвідношення «української історії філософії» та «історії філософії в Україні». Це пов'язано, зокрема, з тим, що відмінності між «українською (радянською) історією філософії» та «історією (радянської) філософії в Україні» практично не існує.

Таким чином, вирізнення щаблів парадигмальної «наукової революції» в Україні дає змогу типологізувати історико-філософський доробок за трьома часовими (темпоральними) ознаками, які, водночас, не синкретизуються з суто історично-хронологічними ознаками, оскільки принципово стосуються видозмін у змістах досліджень історико-філософського характеру та запровадження нових

принципів періодизації історико-філософського, а не історичного процесу. Саме цей чинник і стверджує належність зазначених трансформацій до іманентної історико-філософській науці принципової основи.

Цілком логічним у зазначеному ключі видається й набуття актуальності парадигмальних підходів у розвитку наукового знання в Україні саме зараз, хоча, як уже зазначалося, перші праці з відповідними дослідженнями в галузі філософії науки розпочалися з середини ХХ ст. Жодних сумнівів не викликає відсутність практичної потреби у таких методологічних розвідках, оскільки вони стосувалися життєвої практики розвитку науки в середовищах (як суспільно-політичних, так і наукових), які вже подолали тоталітарні ментальні (ідеологічні) та соціальні стани. Зазначимо, що і в європейсько-американському середовищі подібні розвідки стали можливими лише із зазначеного часу, оскільки ознаки тоталітарних проявів спостерігалися (здебільшого – в Європі) ледь не до завершення Другої світової війни. Їхні ж стратегічні переваги зумовились саме тим, що вони розпочалися. У «радянській» же дійсності в цей же час ментальні процеси продовжували визначатися ідеологічними підставами згаданої «марксистсько-ленінської філософії». Організаційне забезпечення та характер провадження наукових досліджень стверджувалися на державному рівні. (Місце та роль науки в суспільстві також визначалися характером та структурою радянської соціальної системи).

Вперше праця Т. Куна «Структура наукових революцій» (T.S. Kuhn. *The structure of scientific revolutions /Second Edition, Enlarged.* – Chicago, 1970) була оприлюднена в СРСР російською мовою в 1977 р. у досить потужній радянській науково-методологічній серії «Логика и методология науки» [336]. Проте призма сприйняття основних положень цієї праці цілком відповідала загальноприйнятому на той час ставленню до філософського доробку зарубіжних авторів, що повинне було відповідати розробленим у напрямку розвитку марксистсько-ленінської історико-філософської науки настановам – тобто «критиці зарубіжної буржуазної філософії». Однак неспішною ходою основні тенденції розвитку філософії науки дісталися і наших теренів, нехай і на початку ХХІ ст. 2001 року у видавництві

«Port-Royal» «Структура наукових революцій» Т. Куна була видана українською мовою у перекладі О. Васильєва [335]. Цим виданням (яке стало свідченням зосередження суспільного інтересу до тематики і чинником вибору джерела перекладу) і був ознаменований перехідний період трансформацій засад наукової діяльності в Україні (зокрема в історії філософської науки) та формуванні підстав для прийняття та запровадження парадигмальних підходів в організації та проведенні наукових досліджень.

На завершення аргументації щодо перспективних тенденцій запровадження парадигмальних підходів в історико-філософських дослідженнях в сучасній Україні та нагальності трансформаційних процесів для подолання парадигмальної кризи в історико-філософській науці – надамо деякі концепційні твердження автора «Структури наукових революцій» Т. Куна. Цим самим ми позбудемося власних імовірних неналежних долучень до змісту термінів «парадигма» та «парадигмальні підходи», намагаючись дотримуватися значення згідно з вихідними теоріями його застосування.

Визначаючи обриси меж застосування запропонованого методу, Т. Кун у «Передмові» до книги надає і концепційне визначення терміна «парадигма» так, як воно надалі буде наявне у всіх досліджених взаємодіях: «...важливіше те, що, пробувши один рік у товаристві, переважно фахівців у галузі суспільних наук, я несподівано зіткнувся з проблемою відміни їхнього співтовариства зі співтовариством учених-природознавців, серед яких я сам навчався. Мене надзвичайно вразили кількість і ступінь відкритих розбіжностей між соціологами з приводу доцільності постановки тих чи інших наукових проблем і методів їхнього розв'язання. Як історія науки, так і особисті знайомства спонукали мене засумніватися в тому, що природодослідники можуть відповісти на подібні питання впевненіше і послідовніше, ніж їхні колеги-соціологи. Однак, хоч би як там було, практика наукових досліджень у галузі астрономії, фізики, хімії чи біології звичайно не дає жодного приводу для того, щоб заперечувати самі основи цих наук, тоді як серед психологів чи соціологів це зустрічається часто-густо. Спроби знайти джерело цієї відмінності привели мене до усвідомлення ролі в

науковому дослідженні того, що я згодом почав називати «парадигмами». *Під парадигмами я маю на увазі визнані всіма наукові досягнення, що протягом певного часу дають модель постановки проблем і їхніх розв'язок науковому співтовариству* (Вирізнення. – Т.К.)» [335, с. 10].

Важливою історичною настановою Т.Куна стає звернення до тих дослідницьких часів, коли предметом вивчення на парадигмальних засадах дослідження стануть предмети історичної та суспільної галузей. Хоча, на чому вже було наголошено, принципи парадигмальних взаємодій взаємно стосуються як «природничої», так і «суспільно-гуманітарної» сфери: «...з історії біології можна добрати не менше фактичних даних, ніж з історії фізичних наук. Моє рішення обмежитися винятково останніми частково продиктоване бажанням досягнути найбільшої зв'язності тексту, частково прагненням не виходити за рамки своєї компетенції. Крім того, *уявлення про науку, що його треба тут розвинути, припускає потенційну плідність безлічі нових видів як історичних, так і соціологічних досліджень* (Вирізнення. – Т.К.). Скажімо, питання про те, яким чином аномалії в науці та відхилення від очікуваних результатів привертають пильнішу увагу наукового співтовариства, потребує детального вивчення, так само, як і виникнення криз, які можуть бути викликані багаторазовими невдалими спробами подолати аномалію» [335, с. 11]. Таким чином, застосування парадигмального підходу до історико-філософського знання є не лише виправданим сучасними дослідниками, але й передбаченим засновником теорії як футуристичної перспективи.

До важливих ознак трансформаційних процесів у певній науковій галузі Т. Кун зараховує необхідну видозміну у друкованій науковій та освітній продукції, про що вже було частково зазначено автором матеріалу у частині типологізації сучасного історико-філософського доробку в Україні: «Якщо я правдивий у тому, що кожна наукова революція змінює історичну перспективу для громади, яка переживає цю революцію, то така зміна перспективи повинна впливати на структуру підручників і дослідницьких праць після цієї наукової революції. Один такий наслідок, а саме: зміна в цитуванні спеціальної літератури

в науково-дослідних публікаціях – можна вважати можливим симптомом наукової революції» [335, с. 11]. Історико-філософське інформаційне середовище сучасної України постає яскравим прикладом підтвердження думки Т. Куна стосовно можливості співіснування в єдиному темпоральному просторі набутків з різних парадигмальних періодів: «Потреба вкрай стисло вислову спонукала мене також зрестися обговорення низки важливих проблем, – стверджує Т. Кун, – Скажімо, я відрізняю допарадигмальні і постпарадигмальні періоди у розвитку науки занадто схематично. Кожна із шкіл, конкуренція між якими характерна для ранішого періоду, керується чимось, що вельми нагадує парадигму; бувають обставини (хоч, гадаю, і досить рідко), за яких дві парадигми можуть мирно співіснувати у пізніший період» [335, с. 12]. Що цілком коректно стверджує, в тому числі, можливість розробки нової періодизації історії філософії на парадигмальній основі.

Окремо варто наголосити на парадигмально футуристичному догляді Т. Куна, в якому закладена імовірна передумова цілком новітнього взаємовідношення – філософії історії наук та історії філософії, оскільки подорож з освітянської історії філософії (у значенні систематичного і «правильного», «істинного» викладу історико-філософських явищ; як і від похідної від неї філософії історії філософії) до, властиво, історико-філософської науки (у сенсі досить парадоксального – історико-філософського відкриття. Якщо можна в принципі собі уявити існування історико-філософського «невідомого») спрямовує до нових горизонтів відкриття граней філософії в інтегральних сполученнях буття: «Нарешті (і можливо, це найважливіше), обмеження, пов'язані з нестачею місця, завадили відкрити філософське значення того історично орієнтованого образу науки, що вимальовується в нинішньому нарисі. Напевне, цей образ має прихований філософський сенс, і я як тільки міг постарався вказати на нього і виокремити його основні аспекти. Щоправда, чинячи так, я звичайно утримувався докладніше розглядати різноманітні позиції сучасних філософів при обговоренні відповідних проблем. Мій скептицизм там, де він виявляється, належить радше до

філософської позиції взагалі, ніж до якогось із чітко розвинених напрямків у філософії.» [237, с. 12–13].

На завершення викладу основоположних принципових засад парадигмального підходу до з'ясування змісту еволюції наукового знання у визначенні автора теорії Т. Куна та можливостей і необхідності застосування цих основоположень до історико-філософської галузі в Україні зазначимо, що фактично без запиту залишаються фундаментальні напрацювання у зазначеному руслі відомого українського вченого, мислителя, академіка В. Вернадського. Його дослідження в галузі філософії та історії наук, які він порушив ще з початку ХХ ст., є змістовно суголосними саме парадигмальній теорії Т. Куна, але й мають переважаюче в певних аспектах значення. Впровадження цього неоціненного набуtku у практику сучасних трансформаційних змін у науці України є наразі вкрай нагальним і актуальним, оскільки в ньому наявні теоретичні положення, виснуті з середовища розвитку саме української освіти і науки у відмінні темпоральні суспільно-етно-політичні періоди.

Сказане має практично позначитися як на парадигмальності розвитку всього українознавства як науки, так і українознавчого методу пізнання та розкриття феномена Г. Сковороди, його специфічно української духом і загальнолюдської методи творення філософії.

Висновки до розділу 1

Сучасний розвиток науки, і найперше – суспільно-гуманітарної, засвідчує, що один і той самий предмет дослідження завдяки методу інтегративної системності, властивій українознавству, набуває виразу кутностей нових властивостей, завдяки застосуванню нових методологічних підходів сприяє вияву доповнюючих і унаочнюючих граней, донедавна прихованих. Постають явища новітнього характеру, зміст яких визначається вже не одномірністю, і, отже, одноманітністю однорідних якостей та властивостей, а інтеграцією добутоків із різнорідних галузей наукового знання.

1. Вирішального значення набуває необхідність укладання системи вимірів певної науки, в межах якої буде досліджуватись навіть вже звичне у характеристиках явище. Ця обставина зумовлює чітке означення парадигми царини знань, в межах якої має провадитись наукове дослідження, чи іншими словами – означення парадигмальних вимірів певної науки щодо об'єкта й предмета дослідження.

2. Зазначена сукупність передумов наукового провадження визначає провідну ідею дослідження: які наразі непозірні властивості творчої спадщини відомого філософа України Г. Сковороди, не з'ясовані у царинах інших наук та в інші історичні періоди, можна здобути на парадигмальних засадах науки українознавства. Щоб, таким чином, уже здійснені відкриття граней глибинної суті мудрості видатного філософа збагатити новими результатами вимірів та оцінок його оригінальної школи мислення, а водночас і філософської палітри знань Сковородіани.

3. Дослідження здійснюється в межах українознавчо-філософського сегменту науки українознавства: філософські науки та історичні науки (спеціальність 09.00.12. – українознавство, за класифікацією спеціальностей ВАК України), що зумовлює визначення «диспозиції начал українознавчого дослідження». Вона містить загальні принципи і методологію науки українознавства у сучасному стані розвитку, і відповідно до цього зумовлені

специфічні методи і засоби провадження українознавчо-філософського дослідження.

4. Диспозиція начал українознавчого дослідження полягає у наступному – українознавче дослідження у початковій точці зосередження уваги дослідника представляється осягом (феноменом) «України». Таке зосередження інтелектуальних спроможностей визначається як диспозиція наукового дослідження, або ж «начало» українознавчого дослідження. Феномен «Україна» дається у сув'язі вражень інтелектуального, моральнісно-звичаєвого, почуттєвого та осязанного характеру, що і складає джерельну чи емпіричну основу українознавчого дослідження. Спроможності українознавчого сприйняття України людиною є наслідком етнозосередженої освіченості та культурності.

5. У суті дослідження – філософська спадщина Григорія Сковороди як предмет українознавчо-філософського осмислення. Складниками ж цієї сув'язі стали: «історія філософії» – «історико-філософське українознавство» – «українознавчо-філософський аспект науки українознавство» – «українознавство у прояві його засновної іменної концепції».

6. Можливо вирізнити три типи організації викладу історіографії українознавчих досліджень. По-перше, традиційний для нашої науки хронологічний тип, який є реалізацією принципу історизму. Другий тип організації викладу історіографії має яскраво виявлений персоналістичний характер. Цей тип досліджень у головному зосереджується на зацікавленні та можливої здобутої фактографічної бази автора історіографічної концепції. Третій тип укладання історіографії передбачає, що автор до списку первинних пам'яток українознавства додає і список праць, в яких здійснені теоретичні узагальнення історичного матеріалу того чи іншого періоду.

7. Третій тип укладання історіографії є проявом не синтетичних, як у першому випадку, а інтегральних основ застосування і формування методології. Вони передбачають, що виникають різноступеневі типи наукових праць. Якщо на першому ступені може розміщуватися будь-який фактичний матеріал, який «стосується» України, навіть без первісного впорядкування, то другий ступінь

передбачає створення праць первісного узагальнення певних груп україзнавчих історичних пам'яток. І третій ступінь, без припинення дії в межах перших двох, виявляє таку сукупність україзнавчих пам'яток, які самі є теоретичним узагальненням певного первісного матеріалу. На певному етапі розвитку ці пам'ятки створюють таке явище як історія теоретичних узагальнень українознавчої історії, або ж історіографії українознавства.

8. Згідно з предметом дослідження, вагу мають історіографічні праці, в яких викладена історіографія розвитку українознавства саме як науки і наукової методології. До цього типу історіографії належить новий тип історіографічних досліджень в галузі українознавства, який найдоречніше міг би бути названим історіографією парадигм українознавства. Наукометрія українознавчих парадигм має власні виміри і розпочинається з розгляду «засновної концепції» українознавства.

9. У здійсненні дослідження філософської спадщини Григорія Сковороди необхідно застосувати парадигмальні виміри до означення середовища, в якому здійснюється дослідження і зумовити актуальний інструментарій, який набувається у винятковому ступені самим дослідником. Ця обставина є провідною саме тому, що кожен дослідник набуває дослідницьких навичок, перебуваючи в унікальному (винятковому) комунікативному середовищі певної спільноти науковців, яку неможливо повторити. Відтак, кожен науковий результат, урешті-решт, має бути визнаний неповторним.

РОЗДІЛ 2

МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ УКРАЇНОЗНАВЧО- ФІЛОСОФСЬКОГО ДОСЛІДЖЕННЯ

2.1. Рефлексивна основа формування змісту поняття «вимір» засобами українознавчої науки

Керуючись настановами провадження послідовного наукового дослідження в гуманітарній галузі, і в галузі українознавства зокрема, необхідно намагатися вкрай аналітично, доказово, засадничо зумовлювати вимогу достеменності у застосуванні понять та термінів у різних логічних доведеннях. Оскільки парадигмальні вимоги позитивно трансформують універсалістські догматичні принципи попередніх наукових парадигм (як, наприклад, марксистсько-ленінську наукову парадигму або гегелівську щодо принципів історії філософії чи історико-філософського українознавства), для плідного сучасного дослідження перевагу слід надати підходам, в яких термінам і поняттям надається не уявно позатемпоральний зміст (своєрідні універсалії), а той, який визнається саме парадигмальним чином, тобто визнається комунікативним середовищем наукової спільноти та має чітко окреслене темпоральне тло – парадигми.

До таких понять сучасного гуманітарного дослідження (українознавчого зокрема, здійсненого на парадигмальній основі), щодо яких, безперечно, необхідно визначитись, належать поняття «виміру» та «парадигмального виміру», які впроваджуються у методологічний арсенал гуманітарної науки в Україні. Необхідність такого визначення обґрунтовується тим, що ці поняття є своєрідними філософськими та науковими «неологізмами», які постають у суто українофонному мовному середовищі й можуть бути сприйняті в окресленому значенні науковою спільнотою. Таким чином, стверджується чітка вимога з'ясування змістів понять, у яких вони будуть застосовуватися в українознавчому (філософському за напрямком) дослідженні.

Наразі слід зазначити, що чітке визначення в україномовному науковому та філософському середовищі понять «вимір» та «парадигмальний вимір» не застосовується з огляду на неозоре поле всіх варіацій випадків їх вживання. На час створення матеріалу дослідження інтернет-ресурси відкрили через пошукову систему Google 215 000 позицій використання поняття «вимір» [658]. Проте поняття «парадигмальний вимір» застосовано лише у 4 960 позиціях [658]. Саме цією обставиною і визначається вимога створення науково обґрунтованого змісту поняття «вимір». Але не універсалістським чином, а парадигмальним, в змістовому середовищі українознавчої парадигми.

Зазначена щойно джерелознавча обставина щонайменше свідчить про цілком довільне використання авторами матеріалів, розміщених в Інтернет-ресурсах, достеменного змісту зазначених понять. Якщо ж поняття «парадигмальний вимір» вимагає хоч приблизної уяви авторів про значення терміна «парадигма», то поняття «вимір» є унікально полісемантичним у теоретичних та інших творах. Однак це ж свідчить і на користь природності поняття «виміру» в україномовному інтелектуальному просторі, його симфонічності щодо різноманітних царин думки та багатогранності змісту чи змістів. Проте похідне становище поняття «парадигмальний вимір» щодо поняття «виміру» зумовлює першочергову необхідність зупинитись саме на змісті останнього. І оскільки ми маємо справу з цілком новітнім мовним утворенням, трансформація поняття «вимір» у термін «вимір» з арсеналу наукової та філософської мови слід розпочати з дослідження філологічної основи. Вона утворюється сукупністю мовних словників з різних розділів українознавчого мовознавства.

Остання вимога зумовлена тим, що українське мовознавство не розглядається як самостійна, відокремлена від загального українознавчого терену царина, де панують власні мовознавчі закони, лише в лоні яких розвивається мова. Навпаки, дієвість мовознавчих підходів можлива лише в інтегральному науковому середовищі, у якому здійснюються спроби обапільного визначення джерел походження мовних складників з «українського» середовища (інакше – невідомо, щодо якої ж мови буде здійснено дослідження) та наступного інтегрального

поєднання з іншими сув'язними складниками «українського» терену – філософськими, соціологічними, літературними та ін. Це, власне, і є по суті українознавче дослідження, в якому теоретичний зміст «українського» представлений інтегративним міждисциплінарним доробком, тобто на рівні теоретичного знання. У спільному українознавчому теоретичному просторі ми набуємо можливості торувати стежини від складників однієї теоретичної царини (визначеної дисциплінарно) до іншої (здійснюючи набуття істотно нового за змістом українознавчого знання міждисциплінарним чином). Цей метод дозволяє вже на наукознавчому рівні здійснювати інтегрування не лише однорідних, але й різнорідних складників, частина добутку з чого цілком може перевершити українознавчий терен і набути визнання в більш розгалуженій парадигмальній спільноті, парадигмі науковців іншого рівня (наприклад, парадигмі науковців-дослідників загальної теорії науки чи філософії науки). Отже, запропоноване мовне поняттєво-термінологічне дослідження, шляхом застосування арсеналу інтегративного дослідження, дасть нам змогу визначити поняття «виміру» як терміна українознавчої наукової парадигми.

Щодо розрізнення значень «понять» та «термінів», про які щойно йшлося, скористаємось цілком інтегративним визначенням з електронної енциклопедії «Вікіпедія»: «**Термін** (лат. *terminus* – кордон, межа). 1. **Термін (божество)** – римське божество меж та кордонів; 2. Слово або словосполучення, що виражає певне **поняття** з якоїсь галузі науки, техніки, мистецтва, суспільного життя тощо; 3. **Строк**, визначений час; 4. **Термін (логіка)**» [671]. Це дасть можливість виважено застосовувати те чи інше мовне утворення чи у значенні «поняття», чи «терміна» як впровадженого і визначеного у певній галузі науки, техніки, мистецтва, суспільного життя тощо відповідного «поняття». Таке розрізнення важливе для того, щоб мовні «поняття» коректно впроваджувалися саме в ту сферу наукового дослідження, яке складає осяг об'єкта та предмета зазначеного дослідження.

Тобто якщо йдеться про українознавчу галузь знань, чи в ширшому значенні – гуманітарну царину, то застосування понять «вимір» та «парадигмальний

вимір» має обумовлюватись цими межами застосування. Лише за таких умов ми набуваємо коректності у використанні зазначених «понять» як «термінів» українознавчого, а в конкретному випадку – філософського українознавчого, далі – історико-філософського українознавчого (термін історико-філософське українознавство був впроваджений в галузь історико-філософських досліджень на Україні відомим українським філософом В. Горським наприкінці 90-х років ХХ ст.) [152] та, властиво, іншого логічно-похідного українознавчого гуманітарного дослідження. Водночас, і це істотно змістове наповнення цих термінів досягається не синтезуванням «універсалістських» за природою теоретичних узагальнень, нормотворчих для всіх випадків, а інтегруванням складових, властивих саме царині дослідження. Наприклад, за всієї подібності, змістове наповнення термінів «вимір» та «парадигмальний вимір» зінтегроване зі змістів, властивих українознавчому, філософському чи історико-філософському знанню, буде дещо відмінним, ніж змістове наповнення цих термінів, утворених згаданим шляхом у галузі історичного, філологічного, соціально-філософського, психологічного та іншого виду. Попри навіть те, що вони сув'язно належать до царини гуманітарного знання чи українознавчо-гуманітарного знання. Наразі розглянемо у предикативній наступності поняття «вимір» та «парадигмальний вимір» як поняттєві мовні засновки до відповідних термінів українознавчої філософської та історико-філософської галузі.

Отже, окреслюючи зміст поняття «вимір», який згодом має бути визначений у термінологічному арсеналі українознавчого, філософського та історико-філософського дослідження (історико-філософського українознавства), окреслимо ті структурні словникові джерела, які варто розглянути при структуруванні змісту поняття. Найперше, відмежуємо це поняття від аналогічних в російській та англійській мовах, що уможливить рух до синонімічних семантичних рядів в українській мові. Так би мовити, застосуємо методичну настанову британського філософа Нового часу Ф. Бекона, за якої таблиця наявності шуканого явища чи властивості обмежується граничними випадками з таблиці, де зазначена властивість вже відсутня. Оскільки йдеться про мовний чинник в інтегративному

середовищі наукового теоретичного знання, окреслення границь семантичного застосування поняття «вимір» в російській та англійській мовах зумовлене тим, що це є дві найпоширеніші сучасні мови науки у впливі (як позитивному, так і негативному) на наукову теоретичну галузь України. Інші сучасні потужні світові мови, такі як німецька, французька, китайська, не мають наразі переважаючого значення у формуванні теоретичної мовної наукової культури в Україні.

У «Сучасному російсько-українському, українсько-російському словнику» М. Зубкова подані такі мовні значення терміна «вимір»:

«вимір измерение;

вимірник измеритель;

вимірювальний измерительный;

вимірювання измерение» [230, с. 462].

У зворотному порядку семантичний ряд набуває таких значень:

«измерение 1. (*действие*) вимірювання, виміряння, вимір, -у, міряння; обмірювання, обмір, -у; **2.** *мат. и пр.* вимір, -у;

измеримый вимірний;

измеритель вимірник, вимірювач;

измерительный вимірювальний;

измерять, измерить вимірювати *и* виміряти, вимірити *и* виміряти, міряти, поміряти, зміряти» [230, с. 126].

Очевидний висновок полягає в тому, що в диспозиції «українське поняття – російське поняття» граничні значення визначаються дієвою та математичною ознаками. Водночас слід зазначити, що дієва ознака стосується математичного чинника, тобто визначення чогось за певною мірою чи системою мір.

Подібного значення набуває поняття «вимір» в українсько-англійському словнику:

«вимір 1. (*дія*) measuring; (*температури, висоти та ін.*) taking; **2.** *мат.* dimension;

вимірний measurable;

вимірювальний measuring;

вимірювати, тж. виміряти, виміряти measure; (*землю*) survey; (*глибину*) sound; ~ комусь температуру take smb.'s temperature» [556, с. 40]. Важливим висновком із зазначеного словникового витинку є показник переходу до мовного етимологічного середовища англійської мови, який унаочнюється переліком англійських різнокореневих слів-понять, що є етимологічними відповідниками однокореневих слів до українського слова «вимір». Тобто це є вже рух від українознавчої мовної наукової парадигми до англійської, оскільки встановлення міжпоняттєвих зв'язків між англійськими словами-поняттями-термінами є справою чи носіїв англійської мови, чи професійних мовознавців високого рівня. Останнє є напрощуд показовим у перевірці поняття «измерение» – «вимір» у англійському поняттєвому переліку, який подано в електронному словнику-перекладачі [497]. З точки зору автора, окрім кількісного переліку застосувань, жодного іншого зв'язку між поняттями встановити у запропонованій схемі неможливо. І саме тому, що в ній накладені мовознавчі парадигми з різних мовних середовищ (залишимо витинки у форматі електронного документа) [497]:

измерение <i>суц.</i> фразы g-sort	
<i>общ.</i>	dimension; measurement (действие); measure; mensuration
<i>SAP.tech.</i>	DI; dim.
<i>авт.</i>	measuring; metering
<i>автом.</i>	picking-up
<i>геод.</i>	survey; surveying
<i>ж.д.</i>	testing
<i>картогр.</i>	admeasurement (по аэроснимкам); measurement
<i>Макаров</i>	counting; degree (функций); determination (определение); dimension (в сочетаниях типа "в одном, двух, трёх измерениях"); dimension (характеристика размерности); dimensionality; measuring (действие);

measuring (определение значения величины); metering (определение значения величины); metrology; scaling; scoring; test (проверка параметров, испытаний и т.п.); test (проверка параметров, испытаний); trial; weighting

матем. ob (observation)

мед. gauging; indication; sizing

мех. gaging work

нефт. observation

стр. measuring-in; taking a measurement

тех. gaging; measuring operation; sensing; determination; sense; test; dimensioning; size

Фонетикс detecting; detection; pickup (давления)

юр. admeasurement

измерения *сущ.* в начало

exploration; works; observations; study; investigations; sensing; operation (А. Череповский, словарь по прикладной геофизике, 1998 г.)

косм. measurements

Макаров meterage

матем. measurement

рбт. gaging

тех. metering; metrology; instrumentation

контактное измерение *сущ.* в начало

автом. probe; probing

измерение in situ *сущ.* в начало

in situ measurement

Макаров

измерения in situ *сущ.* в начало

measurement in situ

Макаров

измерение CO₂ *сущ.* в начало

мед. carbonometry

Оскільки напрямок дослідження визначається рухом до україномовної царини в українознавчій науковій парадигмі, то всі інтегративні зв'язки в російськомовному та англomовному поняттєвому середовищі наразі мають бути позбавлені уваги, оскільки предметне поле визначення поняття «вимір» безпосередньо стосується україномовного міждисциплінарного середовища українознавчої парадигми. Ще раз наголосимо на тому, що російсько- та англomовні зразки були необхідні для окреслення українознавчого мовного середовища, встановлення своєрідного кордону, вихід за який зводив би на манівці суть дослідження. Ця дія є виконанням методологічної вимоги чіткого означення предметного середовища дослідження, намагання не впроваджувати у зміст дослідження не відповідний предмета дослідження матеріал. Отже, перехід до достеменних мовних джерел українознавчого характеру забезпечить українознавчий по суті парадигмальний теоретичний результат.

Тобто всі наступні висновки будуть здійснені на основі українознавчого матеріалу і зміст поняття «вимір» буде стосуватися безпосередньо українознавчої (філософської за напрямком) парадигми. Саме попередньо здійснене розмежування теоретичних парадигм на мовній поняттєво-термінологічній основі (українській, російській та англійській) не дозволить визначений зміст поняття «вимір» (чи терміна «вимір») як категорії українознавчої наукової парадигми, розповсюджувати на наукові парадигми на англomовній та російськомовній основі. Це убезпечить від спокуси універсалізувати власне розуміння змісту

поняття на всі світові терени, але одночасно поєднає його з питомістю українського світоглядного характеру, який незбагненними шляхами відбивається у повноті української мови. І якщо дослідження шляху формування феномену української мови (та, власне, як і будь-якої іншої) належить до проблем на рівні суцього, то використання мовного спадку, зафіксованого в різних мовознавчих джерелах, належить до проблем наукової очевидності та рівня розвиненості науки та методологічної досконалості певної парадигми.

Це проблема надто масштабна, тому зупинимось лише на головних структурних вимогах до провадження українознавчого визначення поняття «вимір», який складе термінологічний зміст арсеналу українознавчого дослідження.

По-перше, в структурі українознавчих мовних джерел необхідно визначити ті засновні джерела, без яких неможливо здійснити українознавче визначення змісту поняття та терміна. До таких джерел належать тематичні словники, укладені згідно з науковими, «академічними» вимогами. Проте найпершим кроком у дослідженні має стати використання «Словника української мови», який як наукова метафора символізує терен української мови як культурно-історичний феномен.

І вже, по-друге, визначаються словники, які відбивають специфічний дисциплінарний зміст розкриття багатоманітності форм і сполучень понять і термінів, зафіксованих у слові. До них слід долучити: «Етимологічний словник», «Глумачний словник», «Етимологічно-семантичний словник», «Морфемно-орфографічний словник», «Словник термінів», «Словник синонімів», «Словник антонімів», «Словник омонімів», «Орфографічний словник», «Словник фразеологізмів», «Словник сталих словосполучень», «Нормативний словник», «Словник наголосів», «Словник іншомовних слів».

По-третє, утворюється група словників Українською та іншими мовами, термінологічні словники з різних галузей суспільного життя та історії, всі інші типи словників, які відбивають особливості обігу українського Слова-Поняття-Терміна.

Розглянемо важливі структурні змісти поняття «вимір», які безумовно складають зміст парадигмального українознавчого терміна.

Згідно з попередніми висновками, в українознавчому визначенні структури змісту поняття «вимір» були наявні дві складові – дієва та математична складова-ознака. До цього, власне, варто додати весь перелік сукупностей природничих ознак, які згадані в електронному документі. Що ж ми знаходимо у «Великому тлумачному словнику сучасної української мови»?:

«ВІМІР, -у, ч. 1. Визначення якої-небудь величини чогось. 2. *мат.* Величина, що вимірюється.

ВІМІРИТИ *див.* **Вимірювати**.

ВІМІРКУВАНИЙ, -а, -е. Дієприкм. пас. мин. ч. до **виміркувати**.

ВІМІРКУВАТИ, -ую, -уєш, *док., перех.* Обдумавши, знайти рішення для виконання чого-небудь; надумати щось.

ВИМІРНІЙ, -а́, -е́. 1. Який піддається вимірюванню. 2. Те саме, що **вимірювальний**.

ВИМІРНИК, -а, ч. 1. Прилад для вимірювання чого-небудь. 2. Показник, який означає обсяг виконаної роботи.

ВИМІРНІСТЬ, -ності, *ж.* Здатність вимірюватися. *Вимірність величин.*

ВИМІРЮВАЛЬНИЙ, -а, -е. Признач. для вимірювання чого-небудь.

ВИМІРЮВАНИЙ, -а, -е. Дієприкм. пас. теп. ч. до **вимірювати** 1,2.

ВИМІРЮВАТИ, -юю, -юєш і **ВИМІРЯТИ**, -яю, -яєш, *недок.*, **ВІМІРЯТИ**, -яю, -яєш і *рідко* **ВІМІРИТИ**. 1. Визначати величину чого-небудь, міряючи, порівнюючи її з одиницею виміру, застосовуючи спеціальні прилади або якусь мірку. 2. *перен., розм.* Проходити, проїжджати по всій дорозі; обходити, об'їжджати що-небудь скрізь. 3. *тільки* **вимірити**, *діал.* Націлитися.

ВИМІРЮВАТИСЯ, -ююся, -юєшся і **ВИМІРЯТИСЯ**, -яюся, -яєшся, *недок.*, **ВІМІРЯТИСЯ**, -яюся, -яєшся, *док.* 1. Міряючись із ким-небудь на палиці і т. ін., встановлювати чергу. 2. *тільки* 3 *ос.*, *недок.* Виразитися в якій-небудь мірі, величині. // *перен.* Визначатися. 3. *тільки* *недок.* Пас. до **вимірювати** і **виміряти**.

ВИМІРЮВАЧ, -а, ч. 1. Прилад для визначення величини, рівня інтенсивності і т. ін., чого-небудь. *Радіолокаційний вимірювач. Фотоелектронний вимірювач.* 2. розм. той, хто займається вимірюванням.

ВІМІРЯНИЙ, -а, -е. Дієприкм. пас. мин. ч. до **вміряти** 1, 2.

ВИМІРЯННЯ, -я, с. Дія за знач. **вміряти**.

ВІМІРЯТИ *див.* **ВИМІРЮВАТИ**

ВІМІРЯТИСЯ *див.* **ВИМІРЮВАТИСЯ** [97, с. 101].

«Практичний словник синонімів української мови» дає змогу встановити належний синонімічний ряд:

«**ВИМІРЮВАЛЬНИЙ** *та* **ВИМІРЮВАТИ**, *див.* **МІРЧИЙ** *та* **МІРЯТИ**» [258, с. 43].

МІРА, (*вівса*) мірка; (*успіху*) міріло, критерій; (*знань*) рівень; (*дія*) міряння. **МІРІЛО**, критерій, міра, еталон, о. пробний камінь, р. мірка; (*на мані*) масштаб. **МІРКА**, (*одягу*) розміри; (*вівса*) міра; (*у млині*) мірчук; Р. міріло, критерій. **МІРКУВАННЯ**, (*дія*) думання, метикування; (*наслідок дії*) думка, переконання, погляд, ок. міркування.

МІРКУВАТИ, **МЕТИКУВАТИ**, розмірковувати; думати, обмірковувати, аналізувати; ЖМ. розуміти, усвідомлювати.

МІРНИЙ, (*рівномірний*) розмірений, ритмічний; (*прилад*) **МІРЧИЙ**; (*у мові*) стріманий, поміркований; (- *якість*) помірний, пересічний, середній.

МІРЧИЙ, вимірювальний, міряльний, вимірний, мірний.

МІРЯТИ, (*що*) вміряти, об-, вимірювати, об-, *зап.* проміряти, заміряти; (*оком*) змірювати; (*шлях*) долати; (*взуття*) приміряти; (*звіра*) ціляти.

МІРЯТИСЯ, (*силами, якостями*) змагатися; Д. намагатися, силкуватися, пробувати» [258, с. 205].

Уже цих прикладів достатньо для висновку, що в межах україномовного поняттєвого середовища ми маємо змогу рухатися до видозмін змістів на основі спільнокореневих значень. До вже зазначених складових структури змісту поняття «вимір», визначених на українознавчій мовній основі, ми можемо

долучити такі складові: по-перше, і найвагоміше, це чітко вказати на розумову дію із виразною «мірчою» основою. Тобто ми маємо визнати існування в змісті терміна «вимір» «розмірковувальної» складової – «обдумавши, знайти рішення для виконання чого-небудь; надумати щось»; «(дія) думання, метикування; (наслідок дії) думка, переконання, погляд, ок. міркування»; «розмірковувати; думати, обмірковувати, аналізувати; ЖМ. розуміти, усвідомлювати»; «(знань) рівень»; по-друге, цільову складову, чи прагнення: «діал. націлитися»; «(силами, якостями) змагатися; Д. намагатися, силкуватися, пробувати»; «(шлях) долати»; по-третє, вирізнити етико-моральну складову структури змісту поняття «вимір»: «(у мові) стриманий, поміркований; (-якість) помірний, пересічний, середній»; «(успіху) мірило, критерій».

Варто також зазначити, що в українській мові зміна наголосу часом істотно впливає на змістовий відтінок слова-поняття, яке можливо з'ясувати лише у ширшому фразеологічному контексті. Якщо зміна наголосів мала значення у словотворенні синонімічного ряду, то існування подібного явища важливо відзначити також на рівні орфографічного словника. Дієва складова структури змісту може мати модифікації на рівні доконаного чи недоконаного виду, як-от: «**в́иміряти**, -яю, -яєш, *док.* **вими́ряти**, -яю, -яєш, *недок.*».

Наразі наведемо весь необхідний синонімічний ряд у форматі орфографічного словника:

«в́имірити, -рю, -риш

в́иміркуваний

в́иміркувати, -ую, -уєш

в́имірний (що має вимір)

вими́рник, -а

вими́рність, -ності, *ор.* -ністю

вими́рювальний

вими́рювально-інформаційний

вими́рювально-керуючий

вими́рювально-обчислювальний

вимірюваний

вимірювання, -я

вимірювати, -юю, -юєш

вимірюватися, -юється

вимірювач, -а, ор. -ем

вміряний

вміряння, -я

вміряти, -яю, -яєш, док.

вміряти, -яю, -яєш, недок.

вмірятися, -яюся, -яєшся, док.

вмірятися, -яюся, -яєшся, недок.» [553, с. 103].

Окреслюючи основні україномовні джерела до визначення структури змісту поняття «вимір», варто долучити до дослідження і «Російсько-український словник наукової термінології. Суспільні науки», який представляє третю із зазначеної у статті групи джерел для визначення термінів на українознавчій парадигмальній основі. Цей словник вартий уваги тим, що додає до вже унаочнених складових структури змісту поняття «вимір» важливу складову, яку ми не віднайшли в інших джерелах, але яку б і не шукали, якби не визначили спільнокореневу основу поняття і не розглянули синонімічні сполуки:

«ме́ра 1. мі́ра; м. наказáния юр. мі́ра покара́ння (ка́ри, кара́ння); м. отве́тственности юр. мі́ра відповіда́льності; м. сто́имости эк. мі́ра ва́рності; м. тру́да и потре́бления эк. мі́ра пра́ці і споживáння; на́речие м-ры и стéпени см. на́речие; роди́тельный паде́ж м-ры и коли́чества см. паде́ж; эстетиче́ская м. эст. естетична мі́ра; 2. (меропри́ятие) за́хід, -ходу; дискриминаціо́нные м-ры полит. дискримінаці́йні за́ходи; законода́тельные м-ры юр. законода́вчі за́ходи; запре́тительные м-ры юр. заборóнні за́ходи; кара́тельные м-ры юр. кара́льні за́ходи; материáльные м-ры социол., эк. материáльні за́ходи; м-ры пресече́ния юр. запобі́жні за́ходи; м-ры прину́ждения юр. примусо́ві за́ходи; организаціо́нные м-ры социол. організаці́йні за́ходи; превенті́вные м-ры социол., юр. превенті́вні за́ходи; предупреді́тельные м-ры социол., юр.

запобіжні заходи; **протекционістские м-ры** эк. протекціоністські заходи; **профилактические м-ры** юр. профілактічні заходи; **чрезвычайные м-ры** социол., юр. надзвичайні заходи» [480].

На рівні спільнокореневої основи «вимір» – «міра» до структури змісту додається ще й значення «захід»: «(*мероприятие*) захід», тобто чітко визначена послідовність дій, яка має завершений (доконаний) вигляд.

Підведемо попередні висновки щодо українознавчого парадигмального визначення змісту поняття «вимір», який набув виду терміна українознавчого методологічного інструментарію.

Ще раз унаочнимо складові структури змісту поняття «вимір», отриманого на основі українознавчого парадигмального дослідження: є дієвістю; визначається в математичних та інших природничих ознаках (властивостях); розумова дія з чіткою мірчою (мірною) основою, як спільнокореневе і синонімічне з «мірою» – розмірковування; цільова складова та прагнення (цілком імовірно, що розмірковування, розмірювання мети чи мір і заходів досягнення мети могло спричинити видозмінену фонетичну форму – метикувати, метикування); етико-моральна складова (з вирізненням емоційної та афективної частин, опертими на звичаєву основу – «етос»); дієвістю як заходом та сукупністю заходів суспільного характеру; дієвість виміру може мати доконаний та недоконаний вид.

Наразі створимо з визначених складових логічну поняттєво-термінологічну сув'язь (зінтегруємо теоретичне узагальнення на основі інтегративної українознавчої методології), чи ж дамо певне функціональне визначення поняття «вимір». Отже, «Вимір» – це розумова та етико-моральна дія доконаного чи недоконаного виду, яка унаочнюється у встановленні шляхом застосування певної сукупності заходів природничого та суспільного характеру, чіткого мірчого, вимірною (на основі певних сукупностей мір однорідного чи різнорідного характеру) представлення явища, яке є метою та предметом розмірковування.

До такого попереднього теоретичного висновку-визначення додамо лише те, що, якщо й не структурною складовою, то кореневою ознакою «виміру» є

зазначення у словникових джерелах своєрідної, сув'язної поняттю вимір, філософської метафори – «виміру» підлягає лише «вимірне»: «**Вімірний** (що має вимір)»; «**ВИМІРНІСТЬ**, -ності, ж. Здатність вимірюватися. *Вимірність величин*»; «**ВИМІРНІЙ**, -а, -е. 1. Який піддається вимірюванню». І цілком імовірно, що українознавче розрізнення філософських термінів з царини теорії свідомості – «розмірковування» та «розмислювання» – додасть нового змісту у дослідженні кореневих проблем природи людини та буття.

Із зазначеного випливає: українознавство загалом і українознавче сквородиознавство має ґрунтуватися і на українознавчій мовній парадигмальності та космічно-земній і суспільній деміургічній ролі та місії мови.

2.2. «Парадигмальний вимір» українознавчої науки

У попередніх розділах, присвячених розгляду парадигмальних засад українознавчого дослідження в системі українознавчої науки, нами були розглянуті основоположні терміни, які складають категоріальний зміст знань в українознавстві: «парадигма», «вимір», «українознавче наукове дослідження», «парадигмальний вимір історико-філософського дослідження» в системі українознавства (Див.: Кононенко Т. Поняття «вимір» в методологічному арсеналі українознавчого наукового дослідження. // Українознавство. – К., 2008. – № 2. – С. 236–241; Кононенко Т. Парадигмальні виміри історико-філософського дослідження. Трансформація принципів. // Українознавство. – К., 2008. – № 1. – С. 72–76.). Тобто, були означені принципові методологічні засади українознавчого дослідження, які можуть бути застосовані як у системному вимірі науки українознавства, так і в дослідженнях у межах певної складової інтегративної науки. Наголосимо на тому, що автором матеріалів ставилося за мету не лише означення змістовного та методологічного виміру цих термінів та понять, а й обґрунтування самочинності та системної завершеності засадничих принципів українознавчої науки, які відбиваються у цих термінах. Була здійснена своєрідна рефлексія, відбиття можливості дослідження основоположень українознавчої науки із застосуванням методологічної спроможності цих же основоположень. І все те – співвідносно з методологією подальшого розвитку українознавчого скородинознавства.

Було показано: щоб здійснити дослідження певної проблеми в українознавчому «вимірі» таким чином, щоб поняття «вимір» мало належне українознавству термінологічне значення, необхідно здійснити низку процедур, які визначають саме українознавче термінологічне обґрунтування поняття «вимір». Відтак, українознавчий зміст терміна «вимір» має бути виснуваний саме з системних основ українознавчої науки. В іншому випадку ми потрапимо в ситуацію, коли в етимологічних чинниках поняття «вимір» буде перебувати зміст іншої науки чи галузі знань, а не українознавства. Що забезпечить чітку підміну

предмета, об'єкта та методів дослідження в українознавчому дослідженні. Отже, осягнення феномена Г. Сковороди потребує послідовного парадигмального підходу та не менш послідовного застосування науково вивірених понять і термінів.

Цей метод традиційно побутує в деяких українознавчих дослідженнях, в яких не було попередньо проваджено процедуру термінологічного обґрунтування. У випадку, коли дослідник в українознавчому за методою дослідженні не критично застосовує етимологічні чинники «виміру» іншої науки, то й наслідки будуть відповідними до змістів цієї науки. Саме так виникають українознавчі за назвою дослідження, які є за «виміром» історичні, оскільки був застосований «історичний вимір» до з'ясування предмета, об'єкту і методу дослідження, етнографічні, в призмі «етнографічного виміру», філологічні, етнологічні, культурологічні та ін. Завдання ж українознавчого дослідження полягає в тому, щоб, здійснюючи українознавче дослідження, – чітко визначити «українознавчий вимір» предмета, об'єкта та методу дослідження.

Обтяжує це завдання для дослідника ще й та обставина, що українознавство постає як інтегративна наука, яка має чіткий динамічний характер у засобах інтегрування предмета дослідження, на відміну від характеру визначення предмета в «моноосновних» науках – історії, філософії, філології, мовознавстві та ін., які, в свою чергу, є складниками українознавчих інтегративних сполучень.

Оскільки процеси набуття нових знань у цих «моноосновних» науках мають неперервний характер, то і в означенні українознавчих інтегративних сполучень ми маємо також завдання постійного переусвідомлення змістів того, що має бути певним чином поєднане. До того ж додається і вимога усвідомлення динамічного характеру українознавчої інтеграції складових не лише з однорідних, але й різнорідних дисциплінарних теренів. Ми можемо утворити українознавчу інтегративну сув'язь, згідно з метою та предметом дослідження, як із, наприклад, однорідних гуманітарних складників – історичних, етнологічних, історіософських та ін., так і з різнорідних, поєднавши гуманітарні та природничі складники. У українознавчій концепції – це взаємозалежні контакти етнології, природознавства,

мови, культури, нації і державознавства, ментальності, долі, історичних міждержавних зв'язків та місії українства. Як цілісного процесу, який і наука має бачити в системі цілісності. Вочевидь, що вимога щоразового обґрунтування «українознавчого виміру» для «виміру будь-якого українознавчого дослідження» в його динамічному стані є вимогою не лише методичною, але методологічною: принципом-настановою для автентичного українознавчого дослідження. У логічному викладі ця настанова може бути означена таким чином: ми висновуємо термін «українознавчий вимір» зі змістовних теренів українознавства належним українознавству інтегративним методом із метою його методологічного застосування до перспективного предмета дослідження, який, відповідно, буде вже досліджуватися у вимірі українознавчої науки, а не будь-якої іншої.

З огляду на зазначену методологічну вимогу провадження українознавчого дослідження, огранення меж та предметної сфери українознавчої науки, є всі підстави вирізнити українознавство у чітку наукову «парадигму», яка спричинює існування «парадигмального виміру» досліджень у межах науки «українознавство», чи українознавчої науки. Проте, чи дійсно в цьому твердженні з'ясовані всі змістовні складники? Чи, як це було у випадку з дещо довільним застосуванням поняття «вимір» авторами різноманітних епістолярій, ми маємо лише необґрунтоване і невиважене в «українознавчому вимірі» поняття «парадигмального виміру» українознавчої науки?

Нагадаємо певні принципові твердження, які були обґрунтовані в попередніх матеріалах. Ці твердження будуть сув'язно торкатися структури змістів двох термінів українознавчої методологічної бази – «парадигми» та «виміру» українознавчого дослідження. Згідно з тією обставиною, що принципи парадигмального розгляду організації наукового знання були означені у вже згаданій праці Т. Куна «Структура наукових революцій» [335], ми без зауважень посилаємось на провідні твердження авторської концепції як рамкової для більшості з наукових галузей знань, до яких належить і українознавство. В означенні змісту поняття «вимір» як терміна з арсеналу українознавчого дослідження ми скористаємось значенням, здобутим власним шляхом

філософсько-філологічного виведення змісту з етимологічної словникової бази в призмі інтегративної українознавчої інтерпретації.

У попередньому підрозділі вже наголошувалося на засадничих принципах означення терміна наукової парадигми: «Парадигма (грец. *paradeigma* – приклад, зразок) - 1) поняття античної і середньовічної філософії, що характеризує сферу вічних ідей як прототип, зразок, відповідно до якого бог-деміург створює світ суцього; 2) у сучасній філософії науки – система теоретичних, методологічних і аксіологічних установок, які взяті за зразок розв’язування наукових задач і які поділяють всі члени наукового співтовариства».

Важливішими твердженнями із наведеного витинку є ті, у яких визначається «епістемічний» та «соціальний» чинник існування парадигми. Тобто, це є та сукупність базових принципів організації знань (зокрема – українознавчої науки), яку поділяє певна наукова спільнота. Іншими словами, має утворитися спільнота науковців, які поєднуються і спілкуються з причини та на основі згоди з приводу певних принципів наукового знання. Таким чином має сформуватися і певна українознавча наукова спільнота, чи парадигма українознавства.

Однак, іншим важливим критерієм оцінки існування чи не-існування парадигми мусить бути її вимірність. Тобто, необхідно зумовити вимірні критерії певної наукової спільноти в межах українознавчої науки з тим, щоб обґрунтовано ствердити: існує чітко окреслена спільнота науковців-українознавців, яка має засіб втілення власного наукового доробку, і який принципово відрізняється від інших парадигм в середовищі українознавчої науки. За умови, якщо вдасться вирізнити ще інші парадигмальні об’єднання в середовищі українознавчих досліджень, оскільки відомо, що розрізнені чи не-систематичні українознавчі розвідки якщо і можуть відповідати «епістемічній», «змістовній» вимозі існування парадигми, то не можуть задовольняти другу вимогу – бути основою для утворення наукової спільноти («соціальний» чинник) з власними засобами унаочнення спільного наукового парадигмального доробку.

Власне, вирішення проблеми вимірності українознавчої парадигми і, як похідне, можливості застосування парадигмального виміру до українознавчої

науки та, окремо, до конкретних наукових досліджень в межах українознавчої науки – і визначає нашу головну мету та завдання. Бо ж відомо, що, скориставшись наукознавчими настановами Т. Куна в поглядах на розвиток основоположень науки свого часу, ми не віднайдемо у нього досліджень українознавчого спрямування. Це вже є перспективна мета сучасних українознавчих досліджень та завдання науковців-українознавців. Тому продовжимо послідовність формування наукознавчого змісту терміна «парадигмальний вимір українознавчої науки» та перейдемо до наступної складової – означення українознавчого змісту терміна «вимір», який уможливить відповідь на питання щодо чітких ознак «вимірності» парадигми українознавчої науки.

У матеріалі «Поняття «вимір» в методологічному арсеналі українознавчого наукового дослідження» [304] було запропоноване визначення поняття «вимір» також як терміна з арсеналу українознавчого дослідження. Зміст цього терміна був отриманий шляхом, цілком відповідним суто українознавчому інтегративному дослідженню, що й відрізняє його термінологічне значення від змісту «вимірності» з інших наук та дисциплін.

Відповідно до сформульованої мети дослідження в цьому підрозділі та попередньо зазначених висновків щодо змістів термінів «парадигма» та «вимір» в українознавстві унаочнюється необхідність надання відповіді на наступні питання: по-перше, чи існує сукупність принципів українознавчої теорії, яка об'єднує науковців, які їх визнають та підтримують, в окрему спільноту; по-друге, чи існує у цій спільноті інтелектуальна форма унаочнення наукового доробку, яка має мірний чи мірчий характер, тобто, може бути обчислена.

Ці зауваження набувають вагомості ще й тому, що укладання певної українознавчої парадигми має вирізнити її з-поміж інших. Тих, які або ж не мають зазначеної принципової теоретичної бази та утвореної довкола неї наукової спільноти і, відтак, не становлять собою парадигму, а є лише сукупністю розрізнених праць з україністики, – або ж мають іншу принципову та засадничу українознавчу основу теорії, яка репрезентує в межах українознавчої науки

існування інакшої парадигми з власним суспільним науковим середовищем (вченими, які гуртуються довкола саме цієї теоретичної українознавчої концепції). Власне, це й буде становити підстави до формування українознавчого парадигмального підходу, застосованого до вирішення проблеми типологізації українознавчого доробку в його історії, теоріях та методологіях.

Наразі питання історіографії українознавства на парадигмальній основі не вирішене. І як наслідок ми маємо часом хаотичне та несистематичне укладання історіографії досліджуваної проблеми в дисертаційних та суто наукових дослідженнях, коли поєднується науковий та дослідницький доробок, здобутий не лише у різних парадигмальних спільнотах, але й у різні часи та епохи. Проте вже на рівні походження понять та термінів ми могли пересвідчитись, що кожна наукова парадигма формує власне специфічне застосування цих понять та термінів, зрозумілих для членів об'єднання, яке залежить від культури реально існуючої наукової спільноти і містить комунікативну відмінність від інших парадигм. Тобто, культура наукового спілкування в середовищі певної парадигми надає термінам і поняттям виняткового значення, часом відмінного від значень, які визнаються науковою спільнотою інших парадигм. Тому уява про можливість універсалістського витлумачення та застосування понять позбавлене щонайменше критичності.

Вочевидь, що укладання переліку існуючих в українознавстві парадигм є завданням цілого напрямку в розвитку українознавчої науки. Для цього ж дослідження вагомим є представлення складових певної українознавчої теорії як методологічного висновку з аналізу окремого прикладу, щодо якої необхідно визначитись – чи є ця теорія засадничою щодо реально існуючої парадигми в українознавчій науці. Таким прикладом є українознавча наукова концепція, розроблена професором П. Кононенком, директором Науково-дослідного інституту українознавства МОН України.

Основоположення і концепційні засади цієї теорії викладені у численних наукових дослідженнях, узагальнюючим з яких є підручник проф. П. Кононенка для вищих навчальних закладів «Українознавство» [286; 277]. Ядром цієї

концепції є теорія концентрів українознавства і українознавчих знань. Саме ця позиція вирізняє її з-поміж інших українознавчих теорій і закладає основи систематичності знань в українознавстві. Дослідник в галузі українознавства О. Таровська цілком виважено з'ясовує значення теорії концентрів не лише в організації і здобуванні українознавчих знань, але й у формуванні українознавчої дисциплінарної освітньої «матриці»: «...українознавство являє собою не лише деяку суму пов'язаних між собою знань, що накопичуються в результаті побудови багаторівневих теоретичних конструкцій, а й включає в себе певний механізм побудови знань, втілює певну програму дослідження.

У контексті зазначеного будь-який концентр (Україна – етнос; Україна – природа, екологія; Україна – мова; Україна – історія; Україна – нація; Україна – держава; Україна – культура; Україна в міжнародних відносинах; Україна – ментальність, доля) може бути представлений як основа для створення такої дослідницької програми. У такому разі ми вже говоримо не про окрему дисципліну (природознавство, мовознавство, етнологію тощо), оскільки світ не постає перед нами розділеним на дисципліни. Не існує окремо явищ фізичних, хімічних, біологічних, алгебраїчних, історичних, малярських, археологічних тощо. Дисципліни – це лише засоби, за допомогою яких ми вивчаємо явища єдиного світу. І однією з основних проблем сучасних наукових досліджень є саме відновлення цілісного образу світу. До недавнього часу вирішення цієї проблеми було досить складним через відсутність вітчизняних теоретичних та методологічних розробок в цьому напрямку.

Запропонована П. Кононенком концепція концентрів як сфер цілісної системи буття і свідомості українців дозволяє позбутися цієї «дисциплінарності»; в ній генетично закладена можливість міждисциплінарних досліджень, оскільки вона є достатньо загальною, щоб охоплювати дослідження багатьох типів явищ, що вивчають різні дисципліни. Саме ця концепція стала початком справді міждисциплінарних досліджень в українознавстві, які бачилися не як звичайне механічне підсумовування процедур різних дисциплін (крає-, країно-, народо-, суспільствознавства тощо), а як їхня спільна скоординована діяльність, заснована

на єдиній дослідницькій програмі. Ця програма та методологічні принципи взаємодії зусиль різних наук стали основою для створення нової українознавчої методології» [520, с. 66].

Отже, ми маємо оригінальну українознавчу концепцію, розгорнуту в теорію концентрів. Яким чином ця концепція формує парадигмальне явище на основі українознавчої теорії проф. П. Кононенка детально буде розглянуто далі. Ця необхідність зумовлена тією обставиною, що поєднання суспільного та мірчого чинників у парадигмальному вимірі вимагає детального розгляду всіх форм і засобів втілення наукового доробку, здійсненого на основі запропонованої українознавчої концепції. В іншому випадку буде неможливо зафіксувати унікальність наукового результату, який міг постати лише у зазначеному парадигмальному середовищі Науково-дослідного інституту українознавства МОН України.

Допоки ж концепція П. Кононенка схвалена як фундаментально-парадигмальна на міжнародних Конгресах 1992, 2005, 2008, 2009 рр., зокрема з методології українознавства (2009) і на її основі створені навчальна програми, підручники і посібники в Україні та зарубіжних країнах.

2.3. Парадигмальні виміри засновних понять «теорія» та «концепція» в українознавстві

Запропонований варіант є органічним продовженням досліджень логіко-семантичної та термінологічної сфери українознавчої науки в парадигмальному вимірі. Власне, провідною ідеєю циклу цих наукових розвідок є обґрунтування можливості здійснення заходів щодо встановлення гуманітарної вимірності, згідно з визначенням терміна «вимір» в українознавчому дослідженні.

Безперечно, що без унаочнення термінологічної послідовності в українознавчій науці навряд чи можна вести мову про розробленість методологічного інструментарію науки. Водночас, навряд чи необхідно стверджувати існування лише однієї уніфікованої термінологічної системи в українознавстві. Вартісніше вести мову про дискусійні пропозиційні системи в межах однієї наукової спільноти. У нашому випадку – українознавства, заснованого на теорії П. Кононенка. Така зовнішня та внутрішня дискусійність є безперечною запорукою динамічності та дієвості науки, запобіганням догматизації та виродженню.

Відтак, передбачається методологічна багатомірність не лише у зовнішніх стосунках наукової спільноти, але й, що значно вагомніше, в межах однієї спілки науковців-дослідників. За безперечної умови, що науковці певної спільноти визнають та приймають засновані принципи провідної теорії.

Це застереження стосується тих критиків, які воліли б стверджувати про відсутність чіткої методології українознавчої науки з огляду на те, що у різних науковців певної наукової спільноти існують різні погляди на методологічні підходи та перелік інструментів українознавчого дослідження. Бо значення для науки має науковий доробок, а не наявність чіткої вишуканої термінології та методологічного інструментарію. Які, на жаль, цілком можуть бути догматизованим теоретичним вислідом певного наукового явища, вичерпаного у історичному розвитку, але естетизовані схоластичним різьбленням думки. Якщо ж різні методологічні підходи в межах однієї наукової спільноти породжують

вагомі наукові добутки, то є підстави вести мову не про недоліки наукової основи, а про її переваги та відкритий, дієвий і творчий характер.

Зазначена наукова проблема стосується щонайменше двох царин гуманітарного знання. Перша з них зосереджується на тому, щоб мати підстави означити певне гуманітарне явище як наукову парадигму. Похідним завданням цього дослідження стає встановлення ступенів відповідності вимогам до існуючих парадигм науки.

Друга царина стосується вже досить фундаментальних та засновних філософських питань – чи можливе за визначенням дослідження вимірності гуманітарної сфери та гуманітарного знання. Наразі коло проблем даного дослідження обмежимо відповідями на питання першої царини. Сподіваючись, що певний доробок з цих розвідок долучиться і до вирішення проблем загальногуманітарного значення.

Усі наступні кроки в парадигмальному вимірюванні можливі лише за умови, коли також належним чином буде встановлене розмежування змістів між термінами українознавчої науки – «теорія українознавства» та «концепція українознавства». Це розрізнення важливе тому, що ми маємо чітко обґрунтувати парадигмальні засади наукового явища. В іншому випадку всі кроки з встановлення мірчої складової парадигмальності будуть заздальгідь наперед хибними. Інакше – важливо чітко встановити межі застосування засобів вимірності, щоб ми не почали вимірювати те, що перебуває за межами певної парадигми. Власне, покладання принципів обмеження і визначить коло питань щодо визначення змістів понять «теорія українознавства» та «концепція українознавства».

Термін «концепція українознавства», що цілком природно для парадигмальних засад, впроваджений у науковий обіг також завдяки проф. П. Кононенку. На сторінках сайту НДІУ МОН України в розділі «Науковий інструментарій українознавства», створеного співробітниками відділу «Теорії, історії та методології українознавства» під керівництвом завідувача відділу к.і.н. Л. Токара, проф. Кононенко дає таке визначення цього терміна:

«КОНЦЕПЦІЯ УКРАЇНОЗНАВСТВА. Концепція (лат. *conception* – розуміння, система) – певний підхід, розуміння, трактування явищ, програм, процесів; головна точка зору, провідна ідея пізнання і висвітлення, основний задум, конструктивний принцип певного виду діяльності і творчості, висвітлення їх наслідків.

Концепція українознавства як і українознавча наука, формувалась упродовж багатьох століть як на терені України, так і в зарубіжних країнах.

Сам термін «українознавство» з'являється в науковій літературі у ХІХ ст. Але сутність завжди передуює поняттю та її визначенню. У глибинах віків формується та зазнає різних модифікацій і розуміння сутності українознавства. Тому в основу дослідження та висвітлення генези українознавства кладуться принципи: історизму, системності, цілісності знань, всієї повноти джерельної бази; вітчизняного і зарубіжного досвіду; аналізу – синтезу – передбачення; порівняння; бачення явищ в причинах і наслідках; наукової об'єктивності висновків.

Чи не вперше концептуально українознавчий задум проявляється в «Літописі Аскольда» (про події 860–867 рр. н. е.), автор якого виразив його в бажанні пізнати й розкрити «Повість минулих літ, звідки постала Руська земля, хто в Києві починав першим владувати і як Руська земля ствердила себе». Але постановці і здійсненню такої мети передували вагомі події праукраїнського та зарубіжного дослідного життя упродовж багатьох століть.

Це відтворено в усно-поетичній народній творчості, в пам'ятках Мезинської культури (Чернігово-Сіверщина, 20 тис. років), Кам'яної Могили (12 тис. років) та Трипільської культури (2,5 тис. років до н. е.)...

У «Літописі Аскольда» домінуючим виступає уже історичний підхід, хоч у світоглядному плані він опирається на принцип міфологізації людей, подій і явищ. Критерієм їх духовної наповненості постає біблійна традиція. Та ядром поняття України-Руси є плем'я, але тепер уже – державне, орієнтоване на проблеми як внутрішні, так і зовнішні (міждержавні), з чітко вираженим

пріоритетом етно-державницького інтересу, утвердження ідеології провідного етносу (полянського) з його Київським, Чернігівським та Переяславським князівствами, внутрішньою і міжнародною місією.

Вагомий складник знань про «руську землю» з її племенами скіфів, германців, кельтів, сарматів, гунів, венедів, антів, склавинів творять згадки, повідомлення та описи істориків, географів, політиків, мандрівників, діячів церкви Греції й Рима, арабських і скандинавських країн.

Уже на цьому етапі окреслилась наукова істина: народ, його минуле, сучасне й майбутнє, долю та історичну місію можна пізнати й виразити лише на засадах системного, комплексного підходу, використовуючи методи аналізу й синтезу здобутків етнологів, істориків і лінгвістів, соціологів і культурологів, релігіє-, право-, природо й державознавців.

Новим етапом українознавства стає доба великокняжої Київської держави, коли в літописі «Повість минулих літ» за 1187 рік появляється й поняття «Україна», що обіймає землі не лише Київського, Чернігівського та Переяславського князівств, а й «червенські городи» (прилучені Володимиром Великим), теперішні Буковину й Галичину і як окремі князівства, і як частини Галицько-Волинського королівства – ядра хоч і поневоленої, але все ще єдиної Київської великокняжої держави.

На цьому етапі розвиваються традиції попередніх поколінь щонайперше в літописній літературі (Київський, Галицько-Волинський літописи), але водночас і в народній творчості, зокрема в билинах київського циклу; у художніх творах («Слово о полку Ігоревім»), у філософській («Слово про закон і благодать»), педагогічній («Поучення дітям») та в церковній літературі («Києво-Печерський патерик», проповіді К. Туровського), в численних творах природничого змісту.

Тоді ж формується й етно-державницька світська і конфесійна еліта. Україна органічно входить у європейський світ, розвиває свою освіту й культуру на чітко вираженій етно-державницькій «філософії серця». Етнічна духовність стає основою державницької ідеології та політики, на її засадах не тільки навчаються покоління, а й вводяться як загальнонародні свята: День Мови і День Держави. А

Я. Мудрий настановляє свого митрополита, ріднитися з королівсько-імперськими династіями Європи.

В історичній ретроспекції розвитку українознавства особливим бачиться етап, пов'язаний із нескінченною боротьбою з монголо-татарами, турками й кримськими татарами та з литовсько-польською експансією – як державною, так і релігійною та соціально-економічною, ідеологічною. Україну шматують, штучно роз'єднують на князівства і воєводства, етнічні й конфесійні анклави. За цих умов українознавство стає найбільш ефективною формою самозбереження українського народу, органічно проникаючи в системи виховання й освіти, в програмні принципи діяльності братств та відроджуваних центрів української еліти (Любеч, Львів, Луцьк, Київ, Чернігів). Українську ідею пропагує студентство (а згодом і професура) в навчально-наукових інституціях Польщі й Німеччини, Італії та Франції.

Закономірно, що всі ці події стали провісником не тільки нового етапу в українознавстві, а, насамперед, у підготовці та здійсненні національно-визвольної революції, коли «зерном» у стовбурі (колосі) історичного розвитку стають нація і держава (Україна водночас із Нідерландами та Англією стає національно-демократичною республікою), а в сферах спілкування та свідомості парадигма української національно-державницької ідеї.

Як і раніше провідна роль відводиться літописній літературі: Густинському літопису (про події XII–XVI ст.), козацьким літописам Самовидця, Грабянки, Величка. У центрі їхньої уваги – причини й наслідки спочатку перемоги, а потім втрати Україною державності, соціальної етно-національної неволі, трагічне становище української мови, освіти, науки, культури, церкви. Відроджується полемічна й історіософська традиції, нового піднесення набувають література, театр. З усією очевидністю постає роль комплексного дослідження й висвітлення феноменів України та українства: історико-археологічного, соціально-економічного і лінгвістичного, філософсько-релігійного і етно-національного, культурологічного й державницького. Очевидним стає і те, що при всій значимості крає-, країно-, суспільство-, природо-, етно-, релігіє-,

культурознавство самі по собі є лише частинами анатомії цілісного організму, яким є Україна й українство.

В усвідомленні цього особлива роль належить філософії Л. Барановича, К. Транквіліона-Ставровецького та Г. Сковороди, творчості І. Котляревського, «Історії русів», у яких Україна постає в усій часопросторовій перспективі й цілісності розвитку як феномен світової цивілізації і культури.

Це об'єктивно творило передумови виходу українознавства за межі його компонентних складників. Цей період пов'язаний, насамперед, з іменами М. Максимовича та Т. Шевченка, яких по праву можна вважати основоположниками застосування системного цілісного підходу до вивчення і висвітлення України й українства як єдиного цілого. А в слід за ними на цьому напрямку починає творити й діяти ціла плеяда дослідників: П. Куліш, М. Костомаров, І. Нечуй-Левицький, М. Драгоманов, М. Гулак, О. Потебня, П. Юркевич, С. Подолинський, В. Антонович, Д. Яворницький, Б. Грінченко та ін. У процесі вивчення й осмислення їх доробку українознавство все більше постає як цілісна система знань про українство, філософію його буття і розвитку від роду до етносу, нації, громадянського суспільства та держави. І процес цей кожного разу постає все більш ємним і багатогранним.

Логічно, що на межі XIX–XX ст. у розвитку українознавства поряд з його фундаторами як цілісної наукової системи М. Грушевським та І. Франком на чільні позиції виходять археологи та антропологи Ф. Вовк і В. Хвойка, представники практично всіх суспільно-політичних, соціально-економічних, етнонаціональних, природничих, правових наук, синтезаторами яких стали В. Вернадський і С. Єфремов з його нарисом «Українознавство» (1920).

Трактоване як «політика і філософія держави», наукове українознавство в особі своїх першотворців ставить світоглядні питання «Нащо нас мати привела?» (Т. Шевченко), «Хто такі українці і чого вони хочуть?» (М. Грушевський). Їх постановка й пошуки відповідей стали головною підйомою національно-державницького й культурного відродження України та українства в першій чверті XX ст.

Суперечливим, антиномічним постає етап розвитку українознавства в радянську добу. Він практично стає провальним в Україні й періодом розквіту українознавства за її межами. Комуно-імперський режим фактично забороняє поглиблювати знання про Україну та українство. І тому не дивно, що й сьогодні певна частина вітчизняних вчених, зокрема і в Київському університеті, продовжує зводити його до етнографії і фольклористики, крає- і вульгарно тлумаченого народознавства. І це в той час, коли українознавці Польщі і Чехії, Англії і Бельгії, Німеччини і Франції, Австралії, Канади і США синтезують досвід минулих віків, досліджують українство в усіх його іпостасях, як цілісний феномен світового розвитку, тому створюють дійсно наукову за змістом і формою «Енциклопедію українознавства» (за ред. В. Кубійовича та З. Кузелі).

З огляду на нові умови розвитку України й світового українства, а також на уроки еволюції українознавчої науки за ініціативи Інституту українознавства при Київському державному університеті ім. Т. Шевченка на початку 90-х років ХХ ст. розробляється і здійснюється концепція і програма відродження та розвитку українознавства як цілісної наукової системи знань про Україну і світове українство на всьому планетарному часо-просторі їхньої еволюції (див. ст. НДІУ). У цьому зв'язку та з врахуванням напрацювань крає-, країно-, людино-, суспільство-, народознавства, але тепер не як суми самодостатніх величин, а як компонентів цілісного організму – України й українства і розробляється новий концептуальний підхід до осмислення сучасних проблем українознавства. І що організм цей може бути досліджений і відповідно виражений тільки через єдність взаємозалежних концентрів знань: Україна – історія, теорія, методологія; Україна – етнос, – природа, – нація і держава, – культура; Україна і українство у міжнародних відносинах; Україна – доля, ментальність, історична місія.

Причини й мотиви зрозумілі: носіями природної сутності народу (визначеної трансцедентно) є рід і етнос. Характер, спосіб життя, долю етноса зумовлює природа. Природа зумовлює і семантику, внутрішній лад, кольори і барви, музику мови. Знання про природу, етнос, мову, допоможуть зрозуміти культуру (матеріальну і духовну), ментальність, історичну місію долю народу. Усе те разом

зумовлює спосіб життя, правову систему й тип нації, держави, громадянського суспільства, а через це і характер міжнародних відносин.

Тому зрозуміло, що вивчення та висвітлення окремих складників цілого не дає повного уявлення про Україну, які перебувають у постійному самоудосконаленні й саморозвитку. В іншому випадку не відбудеться глибокого самопізнання й самостворення українства, перерветься шлях, зникне енергія вічності. Несвідомий себе і своєї місії народ зникне з карти вселюдства.

Завдання українознавства – на основі багатовікового досвіду українського народу та вселюдства відкрити найбільш оптимальні шляхи в майбутнє – до щастя й краси, правди й свободи, справедливості й гуманізму.

Літ.: 1. Брайчевський. Літопис Аскольда. – К., 2001; 2. Кононенко П.П. Українознавство. Підручник. – К., 1996; 3. Максимович М. Киевъ явился градом великимъ. – К., 1994; 4. Грушевський М. Історія України-Руси; 5. Єфремов С. Українознавство – К., 1920; 6. Українознавство. Антропология. Упор. Крисаченко В.С. – К., 1996.

П. Кононенко» [674]

У цьому ж розділі за редакцією Л. Токара дається визначення іншого засновного терміна українознавчої науки – «теорія українознавства»:

«ТЕОРІЯ УКРАЇНОЗНАВСТВА. Теорія (від гр. *theoria* – розгляд, дослідження, наукове пізнання) – система основних ідей у будь якій галузі знань; у широкому розумінні – результат узагальнень практики, відтворення об'єктивних законів, закономірностей розвитку природи, суспільства.

У вузчому розумінні – система поглядів на сутність явищ і процесів природи, суспільства, людського мислення. Наукова теорія являє собою об'єднану єдиною ідеєю чітку і логічну систему знань про закони розвитку явища чи сукупності явищ.

Теорія як явище і як поняття не може бути адекватно осмислена поза єдністю її з практикою. Вона не існує відокремлено, поскільки основою і головним замовником її виступає практика. <...>

Дослідження теоретико-методологічних проблем українознавства і як науки, і як навчальної дисципліни стає пріоритетним в роботі колективу Інституту українознавства (з червня 2000 р. НДІУ МОН України), очолюваного проф. П. Кононенком.

Серед окремих дослідників, які розробляли і розробляють ті чи інші питання теорії й методології українознавства слід назвати академіків В. Смолія, О. Прицака, Г. Філіпчука, А. Жуковського, чл.-кор. НАН України В. Барана, професорів Т. Гунчака, Д. Штогриня, Л. Винара, Є. Федоренка, В. Крисаченка, Я. Калакуру, В. Сарбея, В. Солдатенка, канд. іст.наук Т. Горбань, яка, до речі, вперше в українській новітній історії захистила дисертацію, присвячену українознавчій проблематиці, в т.ч. дослідженню питання періодизації науки. Вагомим внеском в осмисленні питань теорії й методології сучасного українознавства став науковий доробок акад. П. Кононенка. Зокрема, такі праці як: підручник для системи освіти «Українознавство»; «Освіта ХХІ століття: філософія родинності»; «Феномен української мови...» (у співавт.), «Український етнос: генеза і перспективи...» (у співавт.), «Національна ідея, нація, націоналізм» та ін. Коли систематизувати й узагальнено охарактеризувати доробок лише названих Інституцій і дослідників, то можна й сьогодні, при бажанні, вже чітко і переконливо визначити основні параметри науки українознавства. По-перше, вона не є штучним витвором, породженням кабінетних мрійників, а започаткована самим життям, є відповіддю на злободенні питання розвитку українського народу, його, світобачення і світосприймання; потребу суспільних і державних форм організації життя, національного самоудосконалення й самореалізації.

По-друге, що формується і розвивається ця наука за загальними законами розвитку суспільства і науки, зокрема: має свою етносоціальну і теоретико-методологічну базу...

Завдяки зусиллям попередників і наших сучасників, а тепер уже цілих інституцій, зокрема, колективу науковців НДІУ МОНУ і його засновника професора П. Кононенка сьогодні ми вже маємо:

досить чітке визначення сутності українознавства як науки і навчальної дисципліни, його мети, соціальних функцій і завдань;

концепцію українознавства як науки і навчальної дисципліни; чіткі уявлення про об'єкт і предмет науки українознавства; визначення його змісту, основних структурних компонентів, в т.ч. змістових концентрів;

розуміння співвідношення змісту і форм українознавства зі змістом та формами інших наук, бачення його як нової якості знань про Україну й українство;

визначення (в основному) поняттєвого апарату науки; уже діючі концепції, програми, методики українознавства як навчальної дисципліни;

необхідні науково-методичні розробки та обґрунтування шляхів та засобів впровадження українознавства як навчальної дисципліни і як методології освітнього процесу в середніх та вищих навчальних закладах України, в системі перепідготовки кадрів.

<...>

Літ.: Бекон Ф. Новый органон. – М., 1939; Готт В.С., Семенюк Е.П., Урсул А.Д. Категории современной науки. – М., 1984; Рачков П.А. Науковедение: проблемы, структура, элементы. – М., 1974; Кононенко П.П. Українознавство. – К., 1996; Кононенко П.П. Національна ідея, нація, націоналізм. – К, 2005; Токар Л.К. Актуальні питання теорії і методології українознавства // Українознавство. – № 1–2. – К., 2002.

Л. Токар» [674]

Як бачимо, провідне розрізнення змістів цих термінів пролягає у площині історичності та спільнотності, сучасній комунікативності. Хоча кожне з цих термінологічних визначень містить певні подібності, одразу відчутна відмінність концепційної основи від суто теоретичної.

У з'ясуванні змісту концепції українознавства чітко простежуються напрямок до заснування інституції, яка постала втіленням саме концепції українознавства проф. П. Кононенка, а не якоїсь іншої. Проте, і в підставах цієї концепції закладена й висвітлена історіографія концепцій українознавства попередників,

історична тяглість якої сягає майже двох століть. Ця обставина зумовлена тим, що концепція проф. П. Кононенка, попри властиві історичні засади, розгортається не як суто історична сукупність знань, а як суспільна інституція, спричинюючи таке наукове явище як парадигма – «У епістемічному плані парадигма – це сукупність фундаментальних знань, цінностей, переконань і технічних прийомів, що виступають як зразок наукової діяльності. У соціальному – парадигма характеризується через поділяюче її конкретне наукове співтовариство, цілісність і границі якого вона визначає» [99].

З огляду на зазначене, теорія українознавства постає як сукупність українознавчих знань, у якій засадничо наявний історичний (історіографічний) чинник. Тобто, на рівні розумового узагальнення теорія містить знання про декілька чи низку концепцій українознавства, які виникли у, часом, значно віддалені історичні часи. Проте, за відсутності комунікативного чинника живої спільноти науковців, середовищем їхнього поєднання стає розумове узагальнення – теорія.

Зрозуміло, що таке розрізнення теорії та концепції українознавства потребує додаткового пропису більшої кількості методологічних ланок. Проте, всі вони будуть охоплені спільним знаменником необхідності визначення рівнів розумового узагальнення певних знань та чіткого розмежування і розрізнення знань, які мають обіг у живому спілкуванні наукової спільноти, та знань, які набувають значення факту у середовищі різних видів історичного знання.

Надзвичайно важливо, що на кінець ХХ ст. було здійснено вивчення, узагальнення й активізацію генези українознавства, піднесення його наукових та націє і державотворчих традицій, сформульовано категорії і критерії парадигмальної концепції й теорії українознавства і як загальнолюдського наукового напрямку; почалось творення українознавчої еліти.

2.4. Укладання та розвиток методології науки українознавство згідно з парадигмальними вимірами засновної концепції

У розрізненні парадигмальних вимірів «теорії українознавства» та «концепції українознавства» ми вже стверджували, що «провідне розрізнення змістів цих термінів пролягає у площині історичності та спільнотності, сучасній комунікативності. Хоча кожне з цих термінологічних визначень містить певні подібності, одразу відчутна відмінність концепційної основи від суто теоретичної.

Вочевидь, що розрізнення термінів «теорія» та «концепція» в будь-якій науці буде супроводжуватись значною полемікою, оскільки в більшості випадків ми маємо справу з наукознавчими явищами, щільно пов'язаними з розумовими діями. Щоб уникнути детального розгляду предмета проблеми шляхом його історичного викладу, одразу визначимо стрижневий чинник розрізнення, про який уже зазначалося.

Якщо теорія чітко постає як упорядковане явище свідомості, то концепція мусить мати форми і засоби втілення, властиві предмету концепції. Маємо всі підстави пов'язати впровадження терміна «концепція» в наукознавчі дослідження з розвитком такого напрямку в філософії науки та історії нової філософії, як «концептуалізм».

«Концептуалізм (conceptus лат. – поняття). Проміжна позиція у вирішенні питання про форми існування загального між реалізмом та номіналізмом. У середньовічній філософії таку позицію обстоював П. Абеляр. У супереччю до принципів реалізму Гільома з Шампо, з одного боку, та номіналізму Росцеліна – з іншого, П. Абеляр заснував власне вчення, співзвучне з певними складниками філософії Арістотеля, яке отримало назву концептуалізму: універсалії не мають самостійного існування (реальності), реально існують лише розокремлені речі; однак універсалії набувають деякої реальності в сфері розуму як поняття. Вони є наслідком розумового абстрагування певних властивостей чи якостей речей. У підґрунті знання закладене відчуттєве сприйняття; в акті відчуттєвого споглядання сприймається лише одиничне. Ідеї ж існують лише в

розумі Бога. Лише Він спроможний в акті споглядання чітко і виразно охоплювати будь-яку множинність. Розум людини має лише спроможність до подібної дії.

Саме цей момент є ключовим у розрізненні середньовічного концептуалізму з концептуалізмом нової філософії, пальма першості у розробці якого безумовно належить Д. Локу. Дві концептуальні позиції визначають цей історичний тип вчення: Л. переосмислює значення терміна «ідея» та впроваджує його у сферу досвіду людини, позбавленого будь-яких зовнішніх, трансцендентних причин появи форм знання в розумі людини – критика Л. теорій про вроджені ідеї та моральні принципи. «Що означає слово «ідея»... Оскільки цей термін, як на мене, найліпше означає все те, що стає об'єктом мислення людини, то я застосував його до означення того, про що йдеться, коли ми вимовляємо слова «фантом», «поняття», «вид», або ж про все те, чим може перейматися душа під час мислення» (Д. Локк. Соч.: В 3-х т. – Т. 1. – С. 95. – М., 1985).

Відтак досвідна основа філософії Л. спонукає розглядати всі форми узагальнень як наслідок дії розуму людини, як певні ідеї. Особливої ваги набувають умови формування відповідної структури досвіду, яка складається з двох базових та рівнозначних складників: зовнішнього досвіду (у якому фіксується взаємодія: об'єктивно існуючий матеріальний предмет – його вплив на пасивні 5 органів відчуттів – прості ідеї, що виникають у душі внаслідок сприйняття) та внутрішнього досвіду (все, чим переймається душа під час мислення – чи рефлексія, заснована на дії «внутрішнього відчуття»). Еволюційно формування структури зовнішнього досвіду передуює дії рефлексії (внутрішнього досвіду), але не накладається у механізмах дій та наслідків на останню. Рефлексія, або ж поєднання та роз'єднання простих та складних ідей відбувається за власними правилами, які не тотожні характеру взаємодій у природі (причинно-наслідкові взаємодії). Відтак форми узагальнень – загального не постають в нашій свідомості позадосвідно, але й не набуваються з зовнішнього досвіду. Реальність загальних ідей (загального) рівнозначна реальності мислення людини, яке формується досвідним шляхом – це є шлях концептуалізму в емпіризмі нової

філософії: «...коли ми відкидаємо одиничне, то загальне, що залишається, є лише тим, що ми самостійно створили, оскільки його узагальнююча природа є нічим іншим, як надана йому розумом спроможність означувати чи представляти багато розрізнених предметів; його сутність полягає лише в доданому до них розумом людини відношенні» (Д. Локк. Соч.: В 3-х т. – Т. 1. – С. 471. – М., 1985).

Концептуалізм Л. особливого звучання набув у визначенні ролі мови у теоретико-пізнавальних процесах. Саме цей компонент вчення має важливе значення у сучасних дослідженнях аналітичної філософії та філософської лінгвістики» [290, с. 347–349].

Відтак побудова концепції, а також її впровадження, безперечно, сув'язні з досвідним середовищем, з якого постає зміст та будівнича «речовина» (річ – суміжне з: «речити», «нарікати», «речення» та ін.) концепції, утримувана свідомістю, розмислом та розмірковуванням дослідника. Перебуваючи у стані дієвої свідомості, набуваючи в ній реальності, концепція зумовлює і скеровує власне втілення у ту ж сферу досвіду, з якої набула життєвості. Саме це й буде принциповою мірою розрізнення концепції від теорії, оскільки остання завжди буде розширювати осяг узагальнень лише у власних теренах умогляду, і лише шляхом застосування різних типів логічного виведення – силогістики чи інших, але, що поза сумнівом, не виходячи за межі суто інтелектуальних (розумових) спроможностей людини.

Саме цей концептуально-теоретичний конфлікт розвитку парадигми певної науки чи наук напрочуд виразно визначив Т. Кун: «Однак навіть із вивчення історії нова концепція не виникне, якщо й надалі шукати і аналізувати історичні дані переважно для того, щоб відповісти на запитання в рамках антиісторичного стереотипу, сформованого на основі класичних праць і підручників. З цих праць, скажімо, часто напрошується висновок, що зміст науки представлено спостереженнями, законами і теоріями, присутніми тільки на їхніх сторінках. Зазвичай згадані книги сприймаються так, наче наукові методи просто збігаються з методикою добору даних для підручника та логічними операціями, що їх застосовують для зв'язку цих даних із теоретичними узагальненнями підручника.

Відтак виникає така концепція науки, в якій міститься значна частка домислів і упереджених уявлень щодо її природи і розвитку.

Якщо науку розглядати як сукупність фактів, теорій і методів, зібраних у підручниках для щоденного вжитку, то в такому разі вчені – це люди, котрі більш-менш успішно вносять свою лепту в створення цієї сукупності. За такого підходу розвиток науки – це поступовий процес, в якому факти, теорії і методи складаються у запас досягнень, який все зростає і являє собою наукову методологію і знання. Отже, історія науки стає дисципліною, що фіксує як цей послідовний приріст, так і труднощі накопичення знання. Звідси випливає, що історик, який цікавиться розвитком науки, ставить перед собою два головних завдання. З одного боку, він повинен визначити, хто і коли відкрив або винайшов кожний науковий факт, закон і теорію. З другого – мусить описати і пояснити наявність сили-силенної помилок, міфів і забобонів, які перешкоджали швидшому накопиченню складників сучасного наукового знання. Численні дослідження так і здійснювались, а деякі досі мають це за мету» [335, с. 15–16].

Зупинимось наразі лише на твердженні щодо того, що і українознавча наука набула у своєму розвитку всіх без винятку ознак, вирізнених Т. Куном для розвитку певної галузі наукового знання. Досліджуючи історіографію українознавчих теорій, неминуче окреслюються періоди чи то переважання теоретичного, чи концептуального чинників. Після бурхливих теоретичних розвідок українознавчого характеру XIX – початку XX ст. відбулися не менш бурхливі концептуальні українознавчі запровадження, які торкнулися і геополітичної, і політичної, і філософської, і освітньо-наукової, і культурно-мистецької, і релігійної царин. А також розгорнувся бурхливий процес впровадження українознавства як «політики і філософії держави» в усі сфери буття, освіти, науки, культури, відомий як період українізації в республіці.

Витіснення українознавчої світоглядної основи з ментального поля України і її заміна на уніфікуючу радянську, з марксистсько-ленінською основою, парадигму філософської, соціальної і політичної теорії призвели до практичного витіснення українознавства зі сфер концепційного розвитку українознавчого

предметного поля до сфер аналізу подій, теоретичних узагальнень та створення праць якнайширшого історіографічного характеру. Проте саме це й призводило часом до схоластизації парадигм українознавчих досліджень. Такі наслідки були спричинені щонайменше двома чинниками. По-перше, відсутність можливості провадження достеменних досліджень України як вирізненого і цілісного планетарного явища; по-друге, за всієї поваги до провідників таких досліджень, дослідження України у зазначеному вимірі поза межами власне України – порушували ту ж таки достеменність предмета дослідження, сприяли появі праць з перевищеною мірою умоглядності.

І лише на початку 90-х років ХХ ст. українознавство як наука набуло, разом з Україною, нових обривів розвитку, творців нових концепцій українознавства, нових концептуальних і парадигмальних суперечок. І, також разом з Україною, розділяючи відповідальність за її реальний стан. Оскільки як наука і навчальна дисципліна українознавство з того часу, часу новітньої історичної доби, стало показником того, у яких вимірах постає сучасна Україна. Змістом цієї вимірності є рівень інституалізації науки українознавства в самій Україні, визнання її суспільного значення та ролі, легітимності на державному (владно-урядовому та громадському) рівні. Чи не є таке твердження несподіваним? Ніскільки.

І попри те, що наступне висловлювання Т. Куна стосувалося дослідників природи (він не протиставляв принципи розвитку природничих та соціальних наук, а мав змогу досліджувати передовсім природничі, залишаючи галузь «соціології» на перспективу) та не згадувало українознавство зокрема, воно цілком вкладається в обставини розвитку «нормальної науки», якою і є «парадигма» в «нормальному суспільстві» (термін. – Т.К.).

«Нова парадигма припускає і нове, виразніше визначення галузі дослідження. І ті, хто не бажає або не може пристосувати свою роботу до нової парадигми, повинні перейти до іншої групи, в іншому разі вони приречені на ізоляцію. Історично вони часто так і залишалися в лабіринтах філософії, що свого часу дала життя багатьом спеціальним наукам. Ці міркування наводять на думку, що саме завдяки прийняттю парадигми група, що раніше цікавилася вивченням природи з

простої цікавості, стає професійною, а предмет її зацікавлення перетворюється на наукову дисципліну.

У науці (щоправда, не в таких галузях, як медицина, технічні науки, юриспруденція, принципова *raison d'être* (підстава для існування) яких забезпечена соціальною необхідністю) з першим прийняттям парадигми пов'язані створення спеціальних журналів, організація наукових спільнот, вимоги про запровадження спеціального курсу в академічній освіті. Принаймні так склалося протягом останніх півтора століття, відтоді, як наукова спеціалізація вперше почала набувати інституціональної форми, і до сьогодні, коли ступінь спеціалізації став питанням престижу вчених» [335, с. 33–34]. І, вочевидь, що інституалізація на рівні створення наукових спільнот та запровадження спеціального курсу в академічній освіті (фактично – це є набуття певних професійних навичок, коли професія постає як забезпечуваний суспільством вид громадянської діяльності) не може відбуватися поза суспільним, а відтак – владно-урядовим тереном.

Підсумком наведеної аргументації є визначення чітких вимірів певної українознавчої концепції, яка вирізняється для аналізу на тлі існуючих українознавчих наукових знань і може відповідати ознакам парадигмального явища в науці. Такими ознаками є: наявність засадничої концепції; її представлення як дієвої наукової спільноти (соціально-комунікативний чинник); ступінь громадської розвиненості такої спільноти (громадське об'єднання, науковий відділ чи кафедра, науково-дослідний інститут чи факультет, самостійний науково-дослідний інститут чи навчальний заклад, академія чи університет); наявність спеціальних журналів та авторизованих видань; наявність в академічній (освітній) галузі спеціального курсу. У свою чергу, маючи зазначені засадничі виміри парадигмальності певної українознавчої концепції, кожен з цих складників може бути проаналізований відповідно до власної буттєвої сфери, встановлені специфічні для її чинності вимірні показники.

Наразі наголосимо на головних показниках парадигмальності українознавчої концепції П. Кононенка, які спеціалізовано досліджувалися у відділі філософсько-

психологічних проблем українознавства, відділі теорії, історії та методології українознавства, частково – іншими підрозділами НДІУ і втілилися у цикл досліджень О. Таровської [523; 521; 520; 519; 522]. А також у спеціальних дослідження історико-теоретичного характеру [149; 150; 151; 152].

Відповідним сьогоднішньому узагальненим висновком стосовно парадигмального прояву зазначеної концепції як громадської, наукової та освітньої інституції (спільноти), яка запровадила в державний стандарт академічну дисципліну та виборює право на її належне представництво у навчальних планах, є такий:

Реалізація теоретичних засад створеної концепції українознавства розпочалася зі створення громадської організації, яка згодом набула інституалізації як Інституту українознавства (науково-навчального закладу) при Київському національному університеті імені Тараса Шевченка: «Історія створення Науково-дослідного інституту українознавства органічно пов'язана з розвитком наукової теорії українознавства, становленням її методології та формуванням основоположних завдань. Звернення до наукового історичного досвіду набуває сьогодні особливого значення, оскільки ті зміни, що відбулися в сучасному українському суспільстві за останнє десятиліття, вимагають переосмислення власного досвіду та визначення перспективних напрямків розвитку. Це дослідження готувалося в системі студій, які проводить відділ філософсько-психологічних проблем українознавства в рамках загальної теми Науково-дослідного інституту українознавства Міністерства освіти і науки України «Українознавство в системі освіти, науки, культури, державотворення».

До питання становлення НДІ українознавства зверталися різні автори. Серед них, насамперед, потрібно назвати П. Кононенка («Десять років шляхом розвитку українознавства як цілісної науки і освітньої дисципліни»), Л. Токаря («Актуальні питання теорії та методології українознавства»), І. Пасемка («Своє десятиріччя Інститут українознавства зустрічає в розквіті творчих сил» та «Ювілей НДІ українознавства»), Т. Горбань («Концептуальні засади та періодизація українознавства в дослідженнях українознавців ХХ ст.»), Т. Усатенко («Новітнє українознавство як інтегративна наука»), Л. Мельник («10 років разом з

незалежною Україною») та ін. Основна увага цьому питанню надана в Довіднику, виданому Міністерством освіти і науки України до 10-річчя діяльності інституту, та в ювілейному номері журналу «Українознавство» (Ч. 3. – 2002). В останніх публікаціях, в яких тим чи іншим чином порушується це питання, висвітлюється роль інституту і його засновника і керівника – проф. П. Кононенка – у поверненні теорії українознавства на українські терени (вітчизняні і зарубіжні), створення сучасної версії цієї теорії, в розробці її методології.

Суттєвою підвалиною цього дослідження стали роботи сучасних українознавців: П. Кононенка, В. Крисаченка, М. Степико, С. Єрмоленко, В. Барана, М. Панчука, Т. Кононенка, В. Баранівського, Л. Токаря, Я. Калакури, Т. Усатенко, О. Гомотюк та ін., в яких спеціально досліджувався процес формування українознавства як науки. Вагомий внесок у розуміння предметного поля українознавства, періодизації його розвитку та вплив на формування освітніх та наукових інституцій зроблено такими дослідниками, як В. Шевченко, О. Коновець, В. Сніжко, Ю. Заячук, Р. Матейко, Т. Горбань, А. Мисечко, Ю. Фігурний, А. Пономаренко, О. Ярошинський, І. Ворончук, О. Склярова, І. Краснодемська та ін. Їхні наукові доробки дозволили визначитись з місцем українознавчих інституцій в розробці теорії українознавства, але проблемі аналізу саме історії створення НДІУ і її значення в розвитку цієї теорії не було присвячено спеціальних досліджень. Як наукова система знань про Україну й українство українознавство може прогресувати лише за умов аналізу тенденцій свого власного розвитку. Дослідження історії створення Інституту українознавства є складовою цього аналізу.

Отже, завдання цього дослідження – обґрунтування ідеї органічного зв'язку історії створення НДІУ з поверненням теорії українознавства на терени України та вплив цієї теорії на особливості структурної організації інституту» [519];

«Становлення інституту не було легким і сприятливим. Чимало сил довелося витратити не тільки на дослідження актуальних наукових проблем, а й на відстоювання права на саме існування закладу й українознавства як цілісної науки. Ідея створення першого в Україні науково-освітнього центру, який би

органічно поєднував розроблення як стратегічних і тактичних питань поведінки спільноти, так і вирішення практичних завдань творення національної науки, освіти, виховання, державотворення була запропонована ще наприкінці 80-х років ХХ ст. тодішнім деканом філологічного факультету Київського державного університету імені Тараса Шевченка проф. П. Кононенко. Саме з його ініціативи у 1988 р. при факультеті створюється Центр українознавства. Мотивація була такою: суспільство в стані ідейного бродіння з ознаками тотальної кризи. Криза ж системи зумовлює кризу освіти, а та, в свою чергу, поглиблює загальну кризу суспільства. Тож невідворотно, у першу чергу, перед інтелігенцією постають питання: куди і як іти? Як далі жити в Україні?.. Ось чому утверджується ідея розбудови універсальної наукової системи – українознавства – як нагальної потреби сучасності, а не як данини її корифеям. У підході до вирішення цього питання постали контрасти. З одного боку, ставлення до українознавства як до галузі етнографії, етнології, заперечення його як окремої науки, тлумачення українознавства як явища часткового, чи просто як суми знань різних наукових дисциплін. З іншого – розгляд українознавства як системи наукових інтегративних знань про Україну і світове українство. Саме ця тенденція знайшла своє логічне відтворення у визначенні стратегії діяльності громадського освітньо-наукового об'єднання з назвою «Інститут українознавства», що розпочало свою роботу у березні 1991 року. В основу його досліджень була покладена концепція проф. П. Кононенка про універсальну цілісність України й українства, а звідси і погляд на українознавство як на цілісну систему знань в її всеосяжності – від природи, фізично-матеріальних та культурно-духовних витоків до міжнародних відносин, історичної місії України тощо. Була розроблена програма досліджень...» [519];

«Асоціація «Інститут українознавства» в особі її президента П. Кононенка та віце-президентів Ю. Сергєєва і М. Конончука налагодила широку мережу міжнародних зв'язків, розпочала навчання іноземних студентів у школі українознавства. Прийшло всеукраїнське і міжнародне визнання необхідності обраного напрямку освітньо-наукової та культурологічної діяльності.

Для визначення стратегії Інституту на зборах його працівників та засновників було обрано Координаційну Раду, до складу якої увійшли: О. Гончар, І. Юхновський, Б. Патон, П. Таланчук, Г. Удовенко, Д. Павличко, І. Драч, І. Дзюба, А. Мокренко, П. Мовчан, Ю. Мушкетик, Б. Олійник, Т. Гунчак, О. Пріцак, Л. Танюк, І. Дзевєрін, В. Русанівський, В. Шинкарук, О. Костюк, П. Толочко, ректор університету В. Скопенко, проректор Л. Губерський, директори інститутів, декани факультетів О. Чередниченко, А. Москаленко, А. Слюсаренко, М. Тарасенко, В. Волович, В. Гончаренко та ін. Головою Координаційної Ради було обрано директора Інституту українознавства проф. П. Кононенка. Велика група освітньо-наукового активу вищих і середніх навчальних закладів Києва (серед них Ю. Сергєєв, Ф. Кислий, М. Конончук – заступники директора Інституту українознавства; Л. Грицик, О. Таланчук, Л. Паламар, І. Бичко, В. Сергійчук, О. Білявський, О. Семашко, А. Федорченко, С. Сегеда, В. Крисаченко, Л. Токар, А. Погрібний, І. Зуб, Т. Усатенко, О. Коновець, І. Чирко, С. Наливайко та ін.) приступила до створення структури інституту та визначення напрямків діяльності» [506];

«Отже, сьогодні Науково-дослідний інститут українознавства Міністерства освіти й науки – провідна наукова установа. Ним розроблені історико-теоретичні та методологічні основи українознавства, схвалені учасниками одинадцяти Міжнародних конференцій, проведених НДІУ, у яких брали участь представники понад 30-ти країн світу. У 1998 році Кабінет Міністрів, згідно з пропозицією Колегії Міністерства освіти й науки, затвердив Державний стандарт освіти, до інваріантної частини якого включено й українознавство як самостійний предмет. Згідно з рішенням Колегії Міністерства освіти й науки в НДІУ МОН відкрито аспірантуру, а Державною Акредитаційною Комісією видано ліцензію на підготовку і підвищення кваліфікації: педагогів середніх і вищих навчальних закладів з українознавства та на його основі – з історії, філології і філософії. Зміцнюються творчі зв'язки інституту із зарубіжними українознавчими центрами. Узагальнено великий досвід ведення українознавства в столиці України Києві та Київській області, у Чернівецькій та інших областях. Підготовлено й видано

збірник навчальних Програм з українознавства для дошкільних, середніх і вищих навчально-виховних закладів освіти. У збірнику опубліковано Програму з українознавства і для відповідних шкіл США та Канади. Видано підручник та посібники. Виняткова увага в роботі інституту відводиться впровадженню його доробку в сфері науки, освіти, виховання. Це реально впливає на принципову трансформацію виховного і навчального процесу в Україні на засадах національно-державницької ідеології» [519].

Досягненням останнього часу стало визнання необхідності викладання українознавства як окремої спеціалізації у ВНЗ. Згідно з Постановою Кабінету Міністрів України від 13 грудня 2006 р. № 1719 «Про перелік напрямів, за якими здійснюється підготовка фахівців у вищих навчальних закладах...», листом Міністерства освіти і науки від 06.12.07 за №1/9-736 з 2008/2009 навчального року у вищих навчальних закладах III–IV рівнів акредитації, які здійснюють підготовку педагогічних працівників освітньо-кваліфікаційних рівнів бакалавра, спеціаліста, вводиться додаткова спеціалізація – українознавство.

Проте головної уваги у розвитку парадигмальної вимірності українознавчої концепції заслуговує наявність спеціалізованих видань. Зазначимо, що наразі НДІУ МОН України має два спеціалізовані видання, які унаочнюють сукупний науковий доробок у форматі наукових статей представників зазначеної українознавчої наукової спільноти – журнал «Українознавство» та «Збірник наукових праць НДІУ». Ці видання мають не лише академічне провадження з підготовки та оприлюднення наукових результатів досліджень, але й номіновані ВАК України як фахові видання з спеціальності 09.00.12 – українознавство (філософські та історичні науки). Науковим набутком цих видань є 33 числа журналу «Українознавство» та 28 номерів «Збірника наукових праць НДІУ».

Проте розвиток парадигмальних засад українознавства, провадження ґрунтовних філософських та методологічних досліджень призвів до створення нових інтегративних новацій в розвитку зазначеної українознавчої концепції, які неможливо було вислідити лише суто теоретичним шляхом, на основі виведення перспектив з історії попереднього досвіду українознавчої галузі.

Відбулося органічне поєднання класичного видавничого унаочнення наукового доробку з сучасними інформаційними технологіями, які вивели українознавчу мету, засоби та результати досліджень поза класифікацію українознавства як суто гуманітарної науки чи галузі знань.

У формуванні предмета досліджень та суті процесу українознавчого дослідження під назвою «Розробка принципів наукового, суспільно-політичного, культурно-мистецького, релігійно-філософського, педагогічного видання з українознавства для вчених, педагогів середньої і вищої школи» (на прикладі журналу «Українознавство») розробниками було вказано, що предметом дослідження (проблеми розвитку України і світового українства, форма підсумків) є інтегроване видання, яке поєднує основні центри суспільно-гуманітарних наук. На рівні розвитку концепції предметом дослідження стає також і механізм впровадження інтегрованого видання в різних формах – друкованому та електронному, де остання форма постає у вигляді цифрових носіїв та Інтернет-формату. Об'єктом дослідження є інтегративне видання, яке відповідає основним структурним складовим науки українознавства. Методологія дослідження належить до групи методологій міждисциплінарних досліджень, які підпадають під філософський напрямок – логіка і методологія науки.

Суть процесу дослідження, розробки. Дослідження стосуються відпрацювання механізму створення інтегративного часопису, який поєднує різні за напрямками види гуманітарного та природничого знань. Складові інтеграції відповідають структурі українознавчого знання. Оскільки існуюча більшість поліграфічних видань мають вигляд монотематичних чи монодисциплінарних часописів, створення інтегративного наукового журналу має всі ознаки наукової проблеми. Дослідження проблеми передбачає відпрацювання всіх етапів створення часопису. Попередні етапи передбачають процес відбору та аналізу матеріалів, створення розгалуженої мережі джерел матеріалів, робота з авторами з українознавчого спрямування. Наступні кроки передбачають усі необхідні процедури створення часопису, які втілюються у моделі кварталника з

українознавства. Умовами реалізації науково-дослідної роботи є видання 4-ох чисел часопису щороку.

У процесі унаочнення та реалізації складових концепції предметом дослідження також стали Інтернет-технології та робота з цифровими носіями інформації. Зберігаючи основний механізм формування міждисциплінарного часопису з чітко визначеним предметом дослідження – України та світового українства – розвиток концепції на наступних щаблях логічного сходження передбачає налагодження механізму представлення друкованих матеріалів у Інтернет-середовищі та на цифрових носіях. Ця сукупність заходів є самостійною складовою дослідження, оскільки в процесі реалізації завдань НДР виявлено, що поширення друкованих матеріалів у цифровому форматі є самостійним, самодостатньо інтегрованим у цілісний процес створення часопису, явищем. Науково-дослідні роботи з тематикою дослідження «світового українства» логічно поєднуються з Інтернет-технологіями поширення, завдячуючи глобалістичній сутності віртуальної мережі.

Важливим кроком у розширенні концепційної основи українознавства стало створення електронної версії наукового фахового видання «Українознавство» та аналітично-статистичного програмного забезпечення діяльності Інтернет-видання, яке стало провідником набуття інформації українознавчого змісту, яку було б неможливо отримати жодним іншим чином. Оскільки статистичне узагальнення ґрунтувалося на чітко означеній, відтак – вимірній, парадигмальній сукупності складників втілення саме українознавчої концепції проф. П. Кононенка, а не іншої. (Увага: тут принципово не йдеться про переваги чи недоліки інших українознавчих парадигм, а лише про можливість статистичної вимірності певного типу українознавчого знання!).

Відповідно до академічних процедур рішення про створення електронного наукового фахового видання, наголосимо як на принциповому чинникові – «відкритого доступу», було прийняте на Вченій раді НДІУ МОНУ:

«УХВАЛИЛИ:

1. Взяти до відома інформацію Кононенка Т.П. щодо результатів презентації Інтернет-версії журналу «Українознавство». Відзначити позитивні наслідки попередньої організаційної роботи Інтернет-редакції журналу «Українознавство» та керівника-редактора Кононенка Т.П.

2. Зареєструвати на основі журналу «Українознавство» Інтернет-версії журналу «Українознавство» як електронне наукове фахове видання.

3. Рекомендувати наукове фахове видання «Українознавство» до поширення через мережу Інтернет.

4. У вихідних даних наукового видання «Українознавство» вказати електронну адресу електронного наукового фахового видання «Українознавство», яке поширюється через мережу Інтернет, із зазначенням номера протоколу Вченої ради НДІУ МОН України щодо рекомендації видання до поширення через мережу Інтернет, згідно з пунктом 2.3. «Порядку внесення електронних наукових видань до переліку наукових фахових видань, в яких можуть публікуватися основні результати дисертаційних робіт» (Затверджено наказом ВАК України від 23 березня 2005 р. № 149).

Голова Вченої ради КОНОНЕНКО П.П.

Секретар Вченої ради ЛЕБЕДЄВА Ю.О. [108].

І саме завдячуючи створеному програмному забезпеченню, ми можемо означити парадигмальні виміри певної українознавчої концепції, втіленої у науковому журналі лише як одному з її проявів, з математичною чіткістю і кількісними показниками. Для прикладу наведемо лише деякі з них:

1) кількість викладених для статистичної обробки чисел журналу на цей час – 28 з 30 поліграфічних видань;

2) спільне епістемічне (знаннєве) середовище, згідно з теорією концентрів українознавства, – 44 тематичні рубрики з 28 електронних чисел;

3) поліграфічне видання – щоквартальник накладом 300 примірників. Електронне – 1250 унікальних відвідувачів на день (середній показник на грудень

2009 р. з початку місяця); майже 261 885 унікальних відвідувачів з 58 країн світу; всього відвідало на цей час за рік 369 394 відвідувачів; сукупно за рік використано майже 668 130 сторінок електронного видання; як у виданні відкритого доступу виїмка становить 33.55 Гб інформації; зафіксовано майже 2 047 322 досягнень сайту електронного видання;

4) кожен розділ із спільного епістемного середовища представлений за «авторами» та «статтями і матеріалами» і вимірно структурований; працює пошукова система в межах наукових матеріалів;

5) комунікативне середовище з 37 чисел журналу представлене 830 авторами (на кінець 2010 р.) наукових матеріалів; деякі мають значну кількість оприлюднених статей;

б) статистична парадигмальна основа електронного видання містить вибірку за:

- статтями
- авторами
- рубриками
- номером чи числом журналу;

7) хронологічна статистична основа укладена за періоди:

- 1 місяць
- місяці
- 6 місяців
- 12 місяців
- весь час.

На завершення варто додати, що вище були надані лише вимірні засоби, доцільність яких визначилась внаслідок реалізації українознавчої концепції. Проте матеріал цих статистичних даних передбачає ще й процедуру узагальнення, наслідки якого дають можливість прогнозувати ступінь суспільного запиту на наукові дослідження, перспективи розвитку тих чи інших напрямків, встановлення рейтингів науковців у реалізації парадигмальних завдань певної українознавчої концепції. Принагідно наголосимо на тому, що зазначене

електронне видання існує лише в україномовній версії, що також дає цікавий матеріал щодо впевненості дослідників у власних розробках, яка постає з аналізу досить пристойного глобалізаційного інтересу до представлення зазначеної парадигми українознавства.

До подальших напрямків досліджень у цій царині варто додати повноцінну розробку глобального представлення праць, які містяться в «Збірнику наукових праць НДІУ» (до 2009 р. їх вийшло 26), та означення соціально-психологічних і етико-моральних аспектів чинності наукової спільноти певної наукової парадигми, що також належить до показників вимірності в українознавчому вимірі.

Як наслідок, що українознавство стало фактором всеукраїнської і вітчизняної, і зарубіжної історії, теорії, методології та практики, однією з гілок світової науки. Постає якісно новий період його розвитку.

Висновки до розділу 2

Керуючись настановами провадження послідовного наукового дослідження в гуманітарній галузі, і в галузі українознавства зокрема, необхідно намагатися вкрай аналітично, доказово, засадничо зумовлювати вимогу достеменності у застосуванні понять та термінів у різних логічних доведеннях:

1. Оскільки парадигмальні вимоги позитивно трансформують універсалістські догматичні принципи попередніх наукових парадигм (як, наприклад, марксистсько-ленінську наукову парадигму або гегелівську щодо принципів історії філософії чи історико-філософського українознавства), для плідного сучасного дослідження перевагу слід надати підходам, у яких термінам і поняттям надається не уявно позатемпоральний зміст (своєрідні універсалії), а той, який визнається саме парадигмальним чином, тобто визнається комунікативним середовищем наукової спільноти та має чітко окреслене темпоральне тло – парадигми.

2. До понять сучасного гуманітарного дослідження (українознавчого зокрема, здійсненого на парадигмальній основі) належать поняття «виміру» та «парадигмального виміру», які впроваджуються у методологічний арсенал гуманітарної науки в Україні. Необхідність такого визначення обґрунтовується тим, що ці поняття є своєрідними філософськими та науковими «неологізмами», які постають у суто українофонному мовному середовищі і можуть бути сприйняті в окресленому значенні науковою спільнотою.

3. У дослідженнях українознавчої галузі знань, чи в ширшому значенні – гуманітарної царини, застосування понять «вимір» та «парадигмальний вимір» має обумовлюватись цими ж межами. Лише за таких умов ми набувається коректність у використанні зазначених «понять» як «термінів» українознавчого, а в конкретному випадку – філософського українознавчого, далі – історико-філософського українознавчого та, властиво, іншого логічно-похідного українознавчого гуманітарного дослідження.

4. Істотно методологічним є те, що змістове наповнення цих термінів досягається не синтезуванням «універсалістських» за природою теоретичних узагальнень, нормотворчих для всіх випадків, а інтегруванням складових, властивих саме царині дослідження.

Наприклад, за всієї подібності, змістове наповнення термінів «вимір» та «парадигмальний вимір» зінтегроване зі змістів, властивих українознавчому, філософському чи історико-філософському знанню, буде дещо відмінним, ніж змістове наповнення цих термінів, утворених згаданим шляхом у галузі історичного, філологічного, соціально-філософського, психологічного та ін. виду знання. Попри навіть те, що вони сув'язно належать до царини гуманітарного знання чи українознавчо-гуманітарного знання. Таким чином, необхідно дати обґрунтування поняття «вимір» як терміна певної науки.

5. Як наслідок українознавчо-філософського термінологічного дослідження маємо наступне визначення: «Вимір» – це розумова та етико-моральна дія доконаного чи недоконаного виду, яка унаочнюється у встановленні шляхом застосування певної сукупності заходів природничого та суспільного характеру, чіткого мірчого, вимірною (на основі певних сукупностей мір однорідного чи різнорідного характеру) представлення явища, яке є метою та предметом розмірковування.

6. На основі здобутого визначення терміна «вимір» є підстави стверджувати, що укладання певної українознавчої парадигми має вирізнити її з-поміж інших. Тих, які або ж не мають зазначеної принципової теоретичної бази та утвореної довкола неї наукової спільноти і не становлять собою парадигму, а є лише сукупністю розрізнених праць з україністики, – або ж мають іншу принципову та засадничу українознавчу основу теорії, яка репрезентує в межах українознавчої науки існування інакшої парадигми з власним суспільним науковим середовищем (вченими, які гуртуються довкола саме цієї теоретичної українознавчої концепції). Власне, це і буде становити підстави до формування українознавчого парадигмального підходу, застосованого до вирішення проблеми типологізації українознавчого доробку в його історії, теоріях та методологіях.

7. У з'ясуванні змісту концепції українознавства чітко простежуються напрямки до заснування інституції, яка постала втіленням саме концепції українознавства проф. П. Кононенка, в межах реалізації складників якої і виконувалося запропоноване дослідження. Саме ця концепція і має значення «засновної концепції».

Підсумком наведеної аргументації є визначення чітких вимірів певної українознавчої концепції, яка вирізняється для аналізу на тлі існуючих українознавчих наукових знань і може відповідати ознакам парадигмального явища в науці. Такими ознаками є: наявність засадничої концепції; її представлення як дієвої наукової спільноти (соціально-комунікативний чинник); ступінь громадської розвиненості такої спільноти (громадське об'єднання, науковий відділ чи кафедра, науково-дослідний інститут чи факультет, самостійний науково-дослідний інститут чи навчальний заклад, академія чи університет); наявність спеціальних журналів та авторизованих видань; наявність в академічній (освітній) галузі спеціального курсу. У свою чергу, маючи зазначені засадничі виміри парадигмальності певної українознавчої концепції, кожен з цих складників може бути проаналізований відповідно до власної буттєвої сфери, встановлені специфічні для її чинності вимірні показники.

РОЗДІЛ 3

СВІТОВІ ІДЕНТИЧНОСТІ В ПРИЗМІ ПАРАДИГМИ УКРАЇНОЗНАВЧИХ ДОСЛІДЖЕНЬ

3.1. Українознавство в глобалістичній парадигмі інтегративних наук. Міждисциплінарний статус

Сучасний стан світової гуманітарної науки вирізняється напруженим пошуком власної парадигмальної визначеності. Наукові напрямки, які панували з кінця XIX ст., поступово потрапляють у закономірне коло кризових проявів розвитку науки. Наукові парадигми, школи, спільноти перебувають у стані активної трансформації пошуку новітніх методологій, які б були співмірними у динаміці застосування з динамікою змін у світовому гуманітарному просторі.

Не оминає кризових явищ і звична сукупність укладених термінологічних словників, які вже не у змозі забезпечити побудову дослідникам більш-менш виваженої послідовності аргументів та обґрунтувань певних тверджень. До цієї проблеми додається і своєрідна традиція залучення та застосування певних термінів з інших культурно-освітніх та наукових середовищ, яка склалася в Україні ще з часів радянської парадигми організації науки. Її суть полягає в цілком довільному надаванні змісту залученим термінам, після чого часом неможливо навіть встановити джерела і витoki змістів цих термінів, не кажучи вже про достеменне відтворення і застосування у власних теоретичних побудовах.

Значна кількість термінів і понять невважено застосовується з причини їх належності до динаміки авторського вдосконалення і, відтак, похідного характеру вживання споживачами. Тобто, їх застосування відбиває лише зміст, характерний для оприлюдненого джерела і у середовищі зрозумілого нам перекладу. Проте не враховує змін, які додаються автором у їхній розробці. У випадку ж унаочнення змісту термінів чи понять у їх історичній і досить тривалій неперервності постають навіть дивні витлумачення, які у цілому неможливо пов'язати з певною науково-теоретичною та джерельною традицією.

Не захоплюючи всі можливі приклади, наголосимо лише на таких термінах, як «нація» та «націоналізм». Разом з тим цілком доцільним було б наголосити на необхідності критеріального дослідження та наукового тлумачення у сучасній українській науковій царині і таких термінів та понять, як «ментальність», «менталітет», «культура», «цивілізація» та ін., які багато в чому втратили зміст первісного походження та набули винятково індивідуалізованого, авторського, а то й ідеологічно наснаженого політичними обставинами характеру застосування.

Зазначимо, що праць, присвячених національному питанню, існує не мало й ми б запропонували навіть таке визначення: велетенська нефіксована кількість. І це без врахування матеріалів з Інтернет-ресурсів, які вже давно набули значення самостійної джерельної бази, оскільки з'явилась спільнота авторів, які не мають намірів просуватись до поліграфічних видань через різноманітні адміністративні терни, а використовують досить розвинуту мережу засобів комп'ютерних технологій – блоги, портали, соціальні мережі, авторські сторінки тощо. Водночас виникли і такі складні віртуальні наукові об'єднання, які, попри відсутність поліграфічних відповідників, створюються ледь не всією глобальною науковою спільнотою, на всіх мовах, і вже набули значення наукової авторитетності та права на посилання на власний доробок. Зокрема йдеться хоча б про «Вікіпедію» і похідну від неї «Вікімедію» [99].

Однак кількість не тотожна якості й новизні. І тому, щоб не вийти за межі спеціалізації дослідження варто зробити посилання на працю з національного питання, виконану засновником сучасної українознавчої концепції проф. П. Кононенком: «Національна ідея, нація, націоналізм» [274]. Принагідно зазначимо, що вимога перебування у спеціалізованому напрямку дослідження буде застосовуватись як принципова основа у формуванні джерельної бази дослідження. Цей принцип надалі буде розгорнутий як парадигмальний для українознавчо-філософського дослідження в межах певної концепції науки українознавство. Ним передбачається використання провідної чи певних провідних праць, здійснених на методологічній основі українознавства чи історико-філософського українознавства, з метою викладу вже систематизованої

множини матеріалу. Саме такий підхід дає змогу створювати ступеневу джерельну базу науки і розпочинати дослідження з аналізу праць, у яких міститься певний теоретичний складник узагальнення.

У згаданій праці П. Кононенко – автор концепції українознавства, і викладає дану позицію в межах своєї теорії: підходить до появи й специфічного трактування всяких понять історично: як певне явище, а згодом і визначення, появляється, формується в категорію і питому клітину системи; а далі – які чинники впливають на його розквіт, чи, навпаки, деформацію, а то й занепад, з яких причин і з якими наслідками. І це все – в системі взаємодіючих координат Буття і Свідомості людини й суспільства, Природи й держави, мови й культури. А також в єдності процесу розвитку України і світового українства: у їх цілісності, типологічності й змінах та перспективах. Наголошуючи на спільнокореневій європейській основі формування теорій розвитку націй [405], зазначає: «Чи можна не бачити тут ідентичності української і загально-європейської суспільної думки стосовно національної проблеми? А водночас – і глибокої спадкоємності народних традицій? Того, що, як зазначає С. Мащенко, «українська реформація, маючи певні спільні риси із західноєвропейською, формувалася на ґрунті українського минулого та реальності XVI–XVII ст.»? Докази – і в історичній пам'яті, і в філософії, і в релігійній свідомості, і в освіті, і в настроях усього українського народу, і в баченні його тогочасним європейським світом» [405].

Проте, напрямки розвитку теорій національної ідеї, нації, націоналізму, поширюючись у глибини європейського і світового осягу до XX і XXI ст., набули такого національно-суспільного і державотворчого різноманіття, настільки поєдналися з народно-звичаєвими основами, що це унеможливило створення загальносвітової, всіма визнаної теорії нації. Те, що набуло нормативного визнання в одних середовищах, в інших набувало значення збурення конфліктів і суперництва, бо представники різних націй нерідко і визначення, й призначення націй та націоналізму трактували з позицій не стільки наукових, скільки ідеологічно-расових. І ще й тому – навіть агресивно антинаукових. Наприкінці XX ст. з'ясувалася необхідність розбудови новітніх засобів формування взаємин

між історичними феноменами та тим, що у світовій практиці набуло значення націй як геополітичних реальностей. Зокрема, у вивченні питань статусу громадян, які ідентифікували себе з тією чи іншою нацією, чи означення власної національної ідентичності. І максимум теоретичної думки можна було б ознаменувати за назвою книги одного з провідних дослідників міжнаціональних відносин сучасної доби В. Блума: «Особиста ідентичність, національна ідентичність і міжнаціональні відносини» [663]. Саме в ній була означена конфліктна суперечність між національною визначеністю як національною ідентичністю і статусом національного утворення як геополітичної реальності. В іншому значенні – чи може зберігатись ідентичність особистості як національної при зміні національного середовища.

Сучасне українознавство ставить питання таким чином: чи можлива принципова асиміляція ідентичності особистості залежно від змінного національного середовища, чи національну ідентичність варто розглядати як необхідний, але не завершальний етап збереження певної людської цілісності? Тобто, чи залишається щось принципово «тривким» (не обов'язково «незмінним») в людині – її «ідентичності» за сучасним граничним гуманітарним визначенням, прийнятим у наукових співтовариствах, «тривке» у тому терені, який мислителі намагались охопити термінами на означення певної спільності – роду, племені, етносу, нації, цивілізації тощо? І в цьому сенсі застосування українознавчої методології до дослідження певних українських явищ має своїм предметом означення ідентифікаційних ознак українства, тривких у різноманітних середовищах як історичного, так і сучасного глобалізованого світу.

Підіб'ємо попередні підсумки. Завдання сучасного українознавства полягає у наступному. По-перше, важливо чітко ідентифікувати науку «українознавство» в парадигмі подібних йому наук. Для вирішення цього завдання необхідно відшукати спільні за концепціями гуманітарні науки сучасності і встановити рівні подібності. По-друге, зазначена подібність передбачає необхідний вихід за межі геополітичної тотожності: «Україна» дорівнює «українознавству». На початку XXI ст. українознавство завершило еволюційний розвиток внутрішньої структури

науки і поставило вимогу встановлення міжнаукових зв'язків поміж спільнокореновими (спільними за об'єктом і предметом дослідження) концепціями. Необхідною умовою розвитку українознавства постає врахування і встановлення об'ємної системи ідентифікації предмета дослідження. Якщо явища зовнішньої і внутрішньої дійсності, як правило, розглядалися лише через призму внутрішніх методологічних норм, то на часі є необхідною розробка методології, яка б давала можливість спостереження за наукою (українознавством) з позицій її внутрішнього розвитку, й іншої спільнокоренової концепції. Власне, постає вимога піднесення на наступний рівень парадигмального розвитку. По-третє, незатишне становище українознавства в системі гуманітарних наук України засвідчує, що ми маємо справу з явищем саме новітньої України. Ця наука, безперечно, не вкладається (якщо висловитись важкою термінологією філософії науки) в дисциплінарну матрицю, яка залишилася нам у спадок з радянських часів організації науки і освіти. Йдеться не про спрощену систему оцінок: «позитивне» – «негативне», а про історичну виправданість суспільної основи існування таких явищ, як «наука», «освіта», «культура» та ін. Ми перебуваємо у стані суспільної перенапруги, коли новітні тенденції розвитку ще стримуються попередньою платформою. І питання є досить загостреним – чи ці тенденції здіймуться на орбіту самочинного існування, чи будуть знову поглинуті все ще сильною історичною інерцією. З тим, щоб укотре набувати розбігу для вивільнення.

Відтак маємо три завдання. Розпочнемо з першого. Чи є щось подібне в інших «цивілізованих» країнах?

Про терміни та поняття.

Термін «українознавство» настільки ж давньоісторичний, як і новітній. В ньому чітко простежується генетичний зв'язок з термінами, які в різні часи застосовувалися для означення фактично того ж явища, але у видозмінах історичної еволюції.

Як наукова лексема і термін «українознавство» найочевидніше пов'язане з творами І. Франка та з працею С. Єфремова «Українознавство», яка вийшла друком у 1920 р. [214]. Власне, це видання ми можемо вважати фактом

унаочнення глибинного генетичного розвою, який втілений у наукове відкриття, де вже в осязанному [146, с. 120–122] вигляді торує собі шлях і в ХХІ ст.

На теренах України цей термін був відроджений лише на початку 1990-х років і заклав начала розгортання новітньої концепції українознавства, автором якої став засновник Національного науково-дослідного інституту українознавства (1990 р.) проф. П. Кононенко.

П. Кононенко в підручнику для ВНЗ «Українознавство» зазначає з цього приводу: «Навіть такий ерудит, як С. Єфремов, до згадуваної праці «Українознавство» включив публікації ХІХ – початку ХХ ст. Для багатьох сучасників початок наукового українознавства також пов'язується з ХІХ ст. Вирішальну роль відіграє те, що саме на цьому етапі у суспільній свідомості та практиці мав опінію громадянства термін «народознавство», а українознавство як науково-освітня проблема на початку ХХ ст. набуло і державної ваги, і опіки» [286, с. 58]. У цьому ж джерелі подається ще одна виразна витинанка з праці С. Єфремова, що неначе відлунює у сучасному українському терені: «...у «Покажчику потрібної до самоосвіти літератури», виданому 1920 р., – віце-президент АН України С. Єфремов писав: «Ми повинні дбати про українознавство – «науку про наш рідний край». І то якомога настійливіше, бо «коли обернемося до задоволення згаданої потреби, то не можемо не побачити великих у йому прогалин. І досі стоїть ця справа не зовсім тверда, на хисткому, мовляв, ґрунті». Причина – те, що «до самісінького останнього часу українські дисципліни були поза межами офіційної науки, а хоч дещо в її обсяг часом і попадало, то й само набувало здебільшого того перекивленого вигляду, що фатально слідком іде за всякою офіціальщиною. Огнища цієї казенної науки, університети в Україні, просто гребували наукою про рідний Край, ставлячи ту саму місію, якій все слугувало в централізованій Росії» [286, с. 56].

З посиланням на С. Єфремова проф. П. Кононенко наголошує на змісті предмета українознавства, як він розгортався на початку ХХ ст.: «Інтенсивна робота ВУАН у галузі українознавства зумовила значно ширший обсяг поняття українознавства. Акад. С. Єфремов у своєму посібнику 1920 р. дає таку структуру

предмета, призначеного стати наукою про рідний край: Вступ (як його історико-теоретичне обґрунтування) та розділи: I – Національна проблема; II – Українська справа (з підрозділами: загальні підстави, громадський рух, завдання, закордонна Україна, школа, церква, утиски українства, цензура, протиукраїнські праці); III – Історія; IV – Географія; V – Етнографія; VI – Економіка; VII – Мова; VIII – Письменство (з підрозділами: загальні огляди, письменство до Відродження, нове письменство, твори красного письменства); IX – Мистецтво (з підрозділами: народне мистецтво, архітектура, малярство, театр, музика); X – Мемуари. Листування. Автобіографії. Спомини; XI – покажчики та довідники.

Автор давав списки літератури, що охоплювали понад тисячу праць з 2-ої половини XIX до 1918 р. XX ст.

Довідник відомого вченого із США Д. Штогрин, що фіксує видання Української АН упродовж 1918–1930 років, засвідчує, що за той час було видано тисячі українознавчих праць усіма відділеннями академії, і це й підготувало фундамент майбутніх українознавчих енциклопедій. Гарантом нових успіхів та досягнень і соціально-політичного, й культурно-духовного поступу стала взаємопідтримка держави – науки – освіти» [286, с. 41].

Згідно з розвинутою концепцією Національного науково-дослідного інституту українознавства проф. П. Кононенка є підстави вирізняти 6 етапів становлення і набуття знань, які у вивершеній підсумковій формі в XIX – на початку XX ст. набули наукового узагальнення, охопленого терміном «українознавство». Власне, саме з цього часу розпочинається розвиток знань, предметом яких стає «Україна та світове українство» у цілісній єдності властивостей та ознак: «...покажчик С. Єфремова засвідчує:

Перше. На початку XX ст. українознавство уже існувало як окрема наукова система на рівні її фундаменту.

Друге. Система та набувала відповідної до предмета дослідження – Україна-Русь – цілісності та універсальності (як синтезу історії, суспільно-політичних, гуманітарних, природничих галузей науки, які не тільки розвивалися диференційовано, а вже й взаємопроникали в контексти досліджень).

Третє. Українознавці не лише ХХ, а й ХІХ та попередніх століть мислили початки своєї науки в праепосі та прадержаві – Київській Русі, а Україну – і в етнопсихологічній, природній, національній, державній, культурній самовизначеності (суверенності, автономності), і – водночас – в органічній єдності з іншими народами (націями, державами, культурами), як частку загальнолюдської й космічної цілісності.

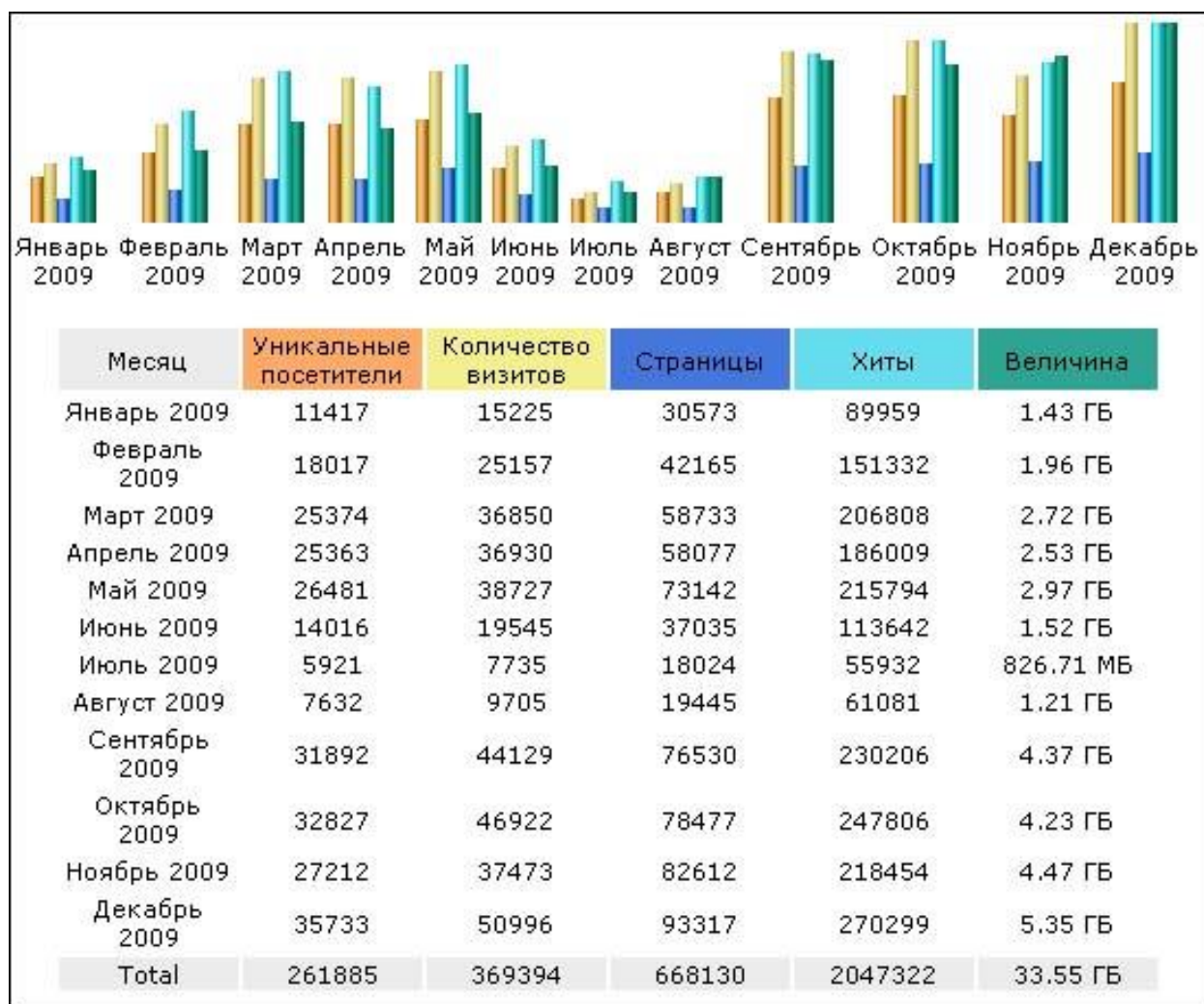
Четверте. Не лише зміст, характер, інтенсивність розвитку, навіть доля українознавства прямопропорційно залежать від характеру розвитку й долі держави та одне від одного, а це, у свою чергу, надає потужного динамізму й генезисові українознавства» [286, с. 85]. Якого ж рівня термінологічного визначення набуло у власній генезі українознавство ХХІ ст.?

Наразі скористаємось принципом аргументації від зворотного або ж, як зазвичай, – спробуємо піднести власну самооцінку через оцінку «іншими», «іноземними», навіть не завжди позитивно налаштованими. Тому, щоб дізнатись про необхідність і вагомість власних українознавчих досліджень, дослідимо рівень споживання результатів цих досліджень у цілком незаангажованому середовищі – інтернет-мережі.

Ми не будемо обґрунтовувати і з'ясовувати деякі принципи і шляхи розвитку складових парадигми українознавства Національного НДІУ, розглянемо лише її певний еволюційний стан розвитку – електронне наукове фахове видання «Українознавство» [543]. Зазначимо концептуальні виміри видання, притаманні йому у 2009 р. По-перше, воно інтегрально поєднує в певну цілісність всі числа журналу, які мають попереднє поліграфічне виявлення. По-друге, у межах цієї цілісності відбиває генезу розвитку засновної концепції. Це засвідчується додаванням нових розділів журналу, які розвивають зміст основних складових концепції – концентрів українознавства. По-третє, наразі єдиною мовою видання є українська. І лише анотації та ключові слова статей подаються ще й російською та англійською. По-четверте, матеріали розміщуються у трьох цифрових форматах, які забезпечують можливість працювати, зокрема, й як із поліграфічним виданням.

Безперечно, що за цих обставин одним з пошукових питань, чи одним з головних, була спроба з'ясувати: хто ж читає і послуговується матеріалами з українознавства українською мовою в інтернет-середовищі, яке максимально виразно постає засобом охоплення глобальної понаднаціонально-територіальної царини виявлення змісту і предмета дослідження українознавства – «Україна і світове українство»? Тобто там, де вирішується проблема: як можливо водночас осмислювати «і Україну, і світове українство»? За яких обставин і якими новими засобами створюються нові наукові терміни, які відбивають нові змісти? Звернемось до прикладів зі статистики сайту. (Див. рис. 1).

Рис.1



Як бачимо, кількість споживачів, обсяги використаного матеріалу і, що важливо, перелік країн, з яких звернулись до зазначеного сайту, засвідчують існування розлогої й майже сталої світової мережі зацікавленості. Власне, попри власну національну належність, ці споживачі об'єднуються в тій парадигмальній

мірі, яку ми визначаємо як світове українство. З цього ж і постає вже згадане завдання: у яких вимірах і термінах ми можемо свідчити від імені цієї цілісності, яку вивчає українознавство?

Найближчим завданням сучасного українознавства є унаочнення цієї глобальної світової мережі українськості і побудова зручної для всіх системи спілкування. Характерної для українців і, водночас, самотньої в середовищі національного перебування. Якими засобами можливо унаочнити цей український світовий досвід і зробити його досвідом всієї української світової громади? Завдання для українознавства вже сучасного. Наразі лише зазначимо, що мережа українознавчих центрів складається з більш ніж 200 лише за межами України, у майже 60 країнах світу. (Див. рис. 2)

Рис.2

Посетители домены/страны				
Домены/Страны	Страницы	Хиты	Величина	
Network	net	34736	116499	1.87 ГБ
Ukraine	ua	20352	68575	1.12 ГБ
Неизвестный	ip	20020	60486	1.10 ГБ
Russian Federation	ru	15771	16910	1.14 ГБ
Commercial	com	1432	4279	74.40 МБ
Non-Profit Organizations	org	146	381	5.43 МБ
Germany	de	120	391	3.18 МБ
Old style Arpanet	arpa	102	249	8.23 МБ
Poland	pl	90	467	4.65 МБ
Tuvalu	tv	63	262	2.75 МБ
Bulgaria	bg	46	297	3.20 МБ
Moldova	md	41	128	1.65 МБ
Belarus	by	31	75	2.32 МБ
Canada	ca	27	129	937.51 КБ
China	cn	26	45	587.11 КБ
USA Educational	edu	25	90	838.92 КБ
France	fr	24	105	1005.21 КБ
Czech Republic	cz	23	103	1.72 МБ
Biz domains	biz	21	32	1.10 МБ
United Arab Emirates	ae	18	18	379.95 КБ
Luxembourg	lu	18	38	832.28 КБ
Slovak Republic	sk	16	55	429.66 КБ
Israel	il	13	50	722.61 КБ
Name domains	name	10	34	398.57 КБ
Austria	at	10	53	369.97 КБ
Belgium	be	9	29	252.05 КБ
Hungary	hu	9	52	3.50 МБ
Portugal	pt	8	30	267.76 КБ
Latvia	lv	8	8	127.80 КБ
Samoa Islands	ws	8	29	884.01 КБ
Info domains	info	8	33	222.14 КБ
Greece	gr	7	26	1.68 МБ
Switzerland	ch	7	47	380.15 КБ
Brazil	br	6	64	448.79 КБ
Italy	it	6	8	333.74 КБ
Turkey	tr	5	26	345.38 КБ
Belize	bz	5	5	362.91 КБ
Lithuania	lt	5	7	137.99 КБ
Australia	au	5	48	168.69 КБ

Наступним аргументом від супротивного буде певне термінологічне уточнення, яке і зумовить гіпотезу про творення у ХХІ ст. новітньої світової гуманітарної парадигми. Звернемося з короткою розвідкою.

До кінця 90-х років минулого століття у діяльності освітніх комплексів США на теренах України були широко представлені запрошення на «американські студії» – «American Studies», які містили різні навчальні програми та курси у різних університетах країни. Згодом у офіційних пропозиціях цих організацій з'явився новий термін – «американознавство», – яким замінили цілу низку предметів і курсів, проте зберегли всі змісти, які раніше охоплювались терміном «американські студії». Відтак «американські студії» стали підрядним поняттям до поняття «американознавство». Оскільки останнє стосувалось не лише, проявів американізму, хоча й інтегративних, проте часткових, але й спроби охопити і виявити американське як типове, властиве всьому, що має відношення до такого світового явища, як США.

Зворотні, вже власні, термінологічні дослідження виявили ще одну важливу особливість. Усе, про що йшлося у змістах «американознавство», перекладалось англійським терміном: «American Identity» – «Американська ідентичність». Логічно, що й наступне виважене застосування терміна «українознавство» виявило і дійсну сучасну предметну царину цієї науки – «українську ідентичність». І, найістотніше, згідно з предметом науки «українознавство» у сучасній зазначеній концепції та її складових йдеться не лише про «українську національну ідентичність», а про «українську світову ідентичність», властивості якої висновуються з узагальненого досвіду всього сучасного світового українства. Безперечно, що найнагальнішого вирішення потребують питання засобів такого узагальнення і обігу цього досвіду. І, як уже зазначалося, трьома реальними засобами спілкування стають поліграфічні видання, інтернет-середовище та розгалужена світова мережа українознавчих центрів. Лише за цих умов варто вести мову про *можливість* встановлення достеменних ознак української ідентичності як світової. Чи спостерігаємо ми щось подібне в «американознавстві»? Для підтвердження гіпотези про формування наукової

парадигми наук, які вивчають власні народні ідентичності як світові, долучимо короткий виклад ще однієї науки. І цим дамо відповідь на питання щодо того, чи існує щось подібне до українознавства в інших країнах і спільнотах. Йдеться також про «россиеведение», чи «росієзнавство», або «росієвідання». Надалі викладемо ілюстративний матеріал без надмірних коментарів.

Про «росієзнавство».

«Россиеведение – еще один вузовский предмет или средство формирования культурной идентичности?»

Марина КНЯЗЕВА, сотрудник факультета журналистики МГУ

Эта проблема отсутствия основополагающих моментов, связанных с пониманием ментального очага, цивилизационной матрицы, культуро-антропологической формулы, в рамках которой должен реализовать себя человек, та или иная личность, актуальна и для нашей страны, в первую очередь, для огромного большинства институтов, высших учебных заведений, где люди изучают те или иные технические приемы, те или иные экономические модели, но абсолютно ничего не знают о том ментальном пространстве, той национальной традиции, в которой они существуют. В этом контексте примерно год тому назад в Москве сложилась группа исследователей, проявивших себя в этом направлении, которую объединило Министерство образования России как Центр по изучению России. И мы разработали проект нового вузовского предмета, который предполагается ввести в ближайшее время во всех вузах России, в первую очередь, не гуманитарных. Этот курс будет называться «Россиеведение». В курс «Россиеведение» входят четыре предмета: философия России (не русская философия, не история русской философии, а именно философия России, Россия о самой себе как о культурном регионе), историософия России (или основные проблемы исторического движения России), русский язык как культурный феномен, разработанный мной курс русской словесности и литературы. В этом курсе реализован проблемный подход. Это не рассказ о том, как жил сначала

Державин, потом пришел Жуковский, а потом Пушкин, которого мы прошли уже в четвертом классе. Это попытка определить культурную матрицу. Поэтому в курсе рассматриваются такие вопросы, как тип русской культуры, какое место в культуре занимает словесность, какую творческую возможность дает человеку приобщение к законам словесности для самовыражения, для строительства своего личного пространства. Я исхожу из того, что человек читает литературу не для того, чтобы знать биографию писателей и особенности стиля. Он ищет ответ на свои вопросы. Поэтому второй раздел курса посвящен основным идеям, образам русской литературы. Я исхожу из того, что в русской культуре, в том числе словесной, очень высокий статус занимает ценность переживания. Русская культура ориентируется на эмоциональные ценности» [269].

Одним із потужних Інтернет-порталів, який міг би зацікавити бажаючих порівняти українську українознавчу та російську росієзнавчу науки, є такий:

«Россия

Институт России Портал россиеведения

<http://rusology.narod.ru/>

Каталоги Библиотеки Галереи Аудио Видео

Всё о России Вся Россия Только Россия

Русология Русословие Русославие

Мы любим Россию!

Россиеведение

Россиеведение = наука о России, «теория России», «философия России»,
отечествоведение, родиноведение,

Ключевые темы

россиеведение, русоведение, русология, русословие, русика, россика,
русистика, советология,

rusology, Russian Studies, sovetology

Каталог

Раздел «Россиеведение» в Генеральном каталоге «Россия в зеркале WWW»

Россия и мир в тысячах карт

<http://www.sci.aha.ru/map.htm>

Карта Российской Империи 19 века

На карте показаны приращения территории России в 19 веке

(Скачать файл RAR, разархивировать и открыть файл html)

Карта религий Российской Федерации

На карте показаны регионы распространения религий в России

(Скачать файл RAR, разархивировать и открыть файл html)

Россия в мире. Цитаты

Эпиграфы

«Велико незнание России посреди России» – Н.В. Гоголь

«Мы России не знаем!» – А.С. Хомяков (век 19-й)

«Мы не знаем общества, в котором живем»

– Ю.В. Андропов, председатель КГБ СССР, Генсек КПСС (век 20-й)

Мы всё ещё не знаем России... и кому она принадлежит (век 21-й)

Нам надобно изучать своё собственное, свою Россию – наше сердце и счастье наше – Александр Терещенко.

Быт русского народа. Ч. I, СПб., 1848 г.

Провидение создало нас слишком великими, чтобы быть эгоистами; оно поставило нас вне интересов национальностей и поручило нам интересы человечества; все наши мысли в жизни, науке, искусстве должны отправляться от этого и к этому приходить; в этом наше будущее – П.Я. Чаадаев.

У нас другое начало цивилизации, чем у этих (европейских – прим. Института России) народов... Поэтому нам незачем бежать за другими: нам следует откровенно оценить себя, понять, что мы такое... Тогда мы пойдём вперед – П.Я. Чаадаев.

«Россия призвана быть освободительницей народов. Эта миссия заложена в ее особенном духе. И справедливость мировых задач России предопределена уже духовными силами истории. Эта миссия России выявляется в нынешнюю войну. Россия не имеет корыстных стремлений» [233].

Для викладання була створена спеціалізована навчальна програма:

«Россиеведение (программа)

В.Ф. Шаповалов

Общественные науки и современность. 1995. – № 2. – С. 79–81.

Тематический раздел: Социология культуры

Статья содержит программу изучения культуры и истории России, основанную на цивилизационном подходе и включающую природно-географическую характеристику страны, описание этнодемографических ресурсов, направлений экономики, политической системы и общества.

См. также:

• Л.А. Окольская. Российская формула труда: исторический экскурс // Человек. 2006. № 4. С. 16–30. [Статья]

• Э.С. Кульпин-Губайдуллин. Восточный ритм русской истории // Общественные науки и современность. 2008. № 6. С. 60–73. [Статья]

- С.Г. Кордонский. Сословная структура постсоветской России (часть II) // Мир России. 2008. № 4. С. 3. [Статья]
- Н.Ф. Яницкий. Экономический кризис в Новгородской области XVI века (По писцовым книгам) [Книга]
- А.С. Усачев. «Долгий XVI век» российской историографии // Общественные науки и современность. 2008. № 2. С. 104–115. [Статья]
- О.Д. Шемякина. Власть линии в руссификации и нелинейный характер русского хаоса // Общественные науки и современность. 2008. № 2. С. 92–103. [Статья]
- Л.А. Седов. Россия: культурно-генетическая специфика // Общественные науки и современность. 2007. № 6. С. 98–110. [Статья]» [650].

Задеклароване росієзнавство і в діяльності міжнародних центрів, що також вказує на формування світової мережі росієзнавчих центрів:

«Международный семинар «Что такое руссификация?» в Русском центре в
Будапеште

8-9 июня 2009 г. в будапештском Русском центре прошёл организованный Центром русистики при Университете им. Лоранда Этвеша Международный научно-методический семинар «Что такое руссификация?» В центре внимания участников семинара – венгерских и российских учёных – были вопросы, связанные с наукой и образованием. Терминологическая неопределённость понятия «руссификация» позволяла обсуждать самые серьёзные вещи, в том числе место России в мире и судьбоносные моменты в истории России.

После вступительной речи декана Тамаша Дежо обсуждались главным образом методологические проблемы. Так, академик Юрий Пивоваров говорил о трудностях восприятия российской истории. По его мнению, тот подход, который исходит из сравнения России с Западом, не способен дать адекватного представления о российской истории. Хотя русская история действительно «особенная» с западной точки зрения, но у неё есть своя логика развития. Почему

не сформировалась в России демократия по западному типу? Почему нет гражданского общества? Почему разрушилась Российская империя? Почему именно большевистская альтернатива развития могла определить судьбу страны после 1917 г.? Почему разрушился Советский Союз? Почему отношение к собственности и власти в России другое, чем на Западе? Ответы на эти вопросы можно найти только в России, исходя из изучения местных условий.

Ирина Глебова (ИНИОН РАН) в своём докладе обратила внимание на то, что – подобно «насыщенному описанию» (Клиффорд Гирц) – российская история может быть описана только на основе собственных категорий.

Марта Фонт, профессор Печского университета, в своём выступлении говорила о различии между русистикой и россиеведением, подчёркивая, что русистика связана с филологией, а россиеведение является синтезом знаний разных дисциплин, посвящённых России.

Проректор РГГУ профессор Дмитрий Бак подчеркнул, что задача россиеведения состоит не только в изучении прошлого, но и в анализе происходящего сегодня.

Профессор Дюла Свак изложил цели, задачи, возможности будущего россиеведения как предмета, который в будущем будет введён в Болонскую систему образования.

Профессор Тамаш Краус в своём выступлении определил некоторые приоритеты советологии как части россиеведения: исследования национального вопроса, роль энергетики в советской экономике, история советского общества, история ментальности.

Профессор Марина Мохначева (РГГУ) подготовила доклад о возникновении понятия «русистика».

Проф. Александр Каменский (РГГУ) в своём широкомасштабном докладе говорил о проблемах и перспективах российской исторической науки, о тех сложностях взаимопонимания, которые возникают между разными поколениями историков, являющимися сторонниками разных парадигм, о трудностях периодизации российской истории.

Алексей Власов (МГУ) проанализировал изучение российской истории в бывших советских республиках, отметив, что в этих странах история является частью политического дискурса, а новые национальные историографии (от Украины до Узбекистана) создают новые мифы и героев, вместе с тем свои прошлые отношения с Россией описывают практически исключительно в негативном духе.

Остальные доклады конференции касались, прежде всего, практических вопросов. Докладчики в своих выступлениях изложили опыты изучения и преподавания российской истории в разных венгерских и российских вузах (Эгер – Шандор Геbei, Ньиредьхаза – Иштван Цэвек, Будапешт – Сергей Филиппов, Дебрецен – Эржебет Боднар, Печ – Дьёрдь Бебеши, Сегед – Беата Варга, Екатеринбург – Габор Дьёни). Наталья Полищук говорила об участии РГГУ в проектах TEMPUS.

По итогам дискуссий участники семинара пришли к выводу о том, что «россиеведение» – это всё же не отдельная дисциплина, и нет нужды для создания нового, посвящённого исключительно России предмета. Вместо этого, как определил Дюла Свак, после кризиса постмодернистского подхода в исторической науке при исследовании и преподавании российской истории пора вернуться к лучшим традициям позитивистских школ. И как раз в высшем образовании «россиеведение» может играть важную роль в будущем» [664].

Про «американоизнавство».

«Американоизнавчі видання та публікації»

1. Курс лекцій на CD, DVD.

American Identity

48 лекцій, 30 хв. лекція

Читає Патрік Н. Еліт

Університет Еморі

Що визначає американця? Це любов до свободи, прагнення справедливості, добробуту, переконливе бажання досліджувати, відкривати, пошук духовних цінностей?

Парадокс *American identity* полягає в тому, що хоча США і є «горщиком, у якому все плавиться»: різні традиції, ідеали, цілі, все ж існують виразні, чіткі якості, які визначають характер американців.

Про що ви дізнаєтесь:

Ч. 1 розповідає про людей з колоніальної Америки, котрі наділили американську традицію уявою, дієвістю та енергією.

Ч. 2 розглядає впливових американців поч. ХІХ ст., багато з яких були залучені до полеміки про те, чи має країна зберегти рабство, чи відкинути його, а також тих людей, котрі своєю працею забезпечили вражаючий економічний ріст країни.

Ч. 3 розповідає про Громадянську війну, про жінок та чоловіків, які зробили Америку високоіндустріальною нацією, які розширили країну від океану до океану.

Ч. 4 розповідає про розквіт Америки в середині ХХ ст. та нові хвилі еміграції, котрі відіграли важливу роль в усіх сферах національного життя.

2. Публікації

Who Are We? The Challenges to America's National Identity Семюела Хантінгтона. Автор вважає, що американці – більш осіла, ніж іммігрантська, нація, ця осілість була започаткована британськими протестантами і мала величезний вплив на подальший розвиток країни. Початком формування поняття американська національна ідентичність Хантінгтон вважає початок ХХІ ст.

Creating an American Identity

розглядає такі поняття, як регіоналізм та націоналізм у Новій Англії між 1789 та 1825 рр. У цей час новоанглійці та їхні сусіди з Нью-Йорка та Пенсильванії вживали трансатлантичні символи одночасно як зразок та протилежність у

творенні їх власної національної ідентичності. Регіоналізм новоанглійців започаткував американський націоналізм.

American Studies – це щоквартальний міжпредметний журнал, який видається за рахунок Середньоамериканської асоціації американознавства, Університету Канзас та Гуманітарного центру Університету Канзас.

Організації американознавства

Асоціація американознавства – це національна найстаріша та найбільша асоціація, що займається вивченням американської культури та історії.

Форми діяльності асоціації американознавства:

American Quarterly – журнал, виходить чотири рази на рік; електронна версія доступна членам асоціації.

ASA Newsletter – вісник, виходить чотири рази на рік.

Guide to American Studies Online – он-лайн посібник з американознавства. Містить інформацію про наукові журнали, гранти, конференції, адреси асоціацій, наукових центрів, урядових агенцій з американознавства, авторів публікацій.

Інші видання асоціації:

Directory of Graduate Programs in American Studies – довідник з американознавства для слухачів ВНЗ.

Guide for Reviewing American Studies Programs and Departments – посібник з американознавчих програм та факультетів.

Locating American Studies – американознавство.

Encyclopedia of American Studies – енциклопедія з американознавства.

Електронні проекти та публікації:

Он-лайн доступ до Crossroads Project, American Quarterly, Encyclopedia of American Studies Online та до програми щорічної конференції.

Регіональні підрозділи асоціації американознавства

American Studies Association of Texas
 California American Studies Association
 Chesapeake American Studies Association
 Great Lakes American Studies Association
 Hawaii American Studies Association
 Kentucky-Tennessee American Studies Association
 Mid-America American Studies Association
 Middle Atlantic American Studies Association
 New England American Studies Association
 New York Metro American Studies Association
 Pacific Northwest American Studies Association
 Rocky Mountain American Studies Association
 Southern American Studies Association

Міжнародна діяльність:

– асоціація підтримує зв'язки з американознавчими асоціаціями з 65 країн світу.

Нагороди: the John Hope Franklin Publication Prize – за найкращу монографію з американознавства; the Lora Romero Publication Prize – за найкращу першу монографію з американознавства; the Ralph Henry Gabriel Dissertation Prize – за найкращу дисертацію з американознавства; the Bode-Pearson Prize – за вагомий внесок у розвиток американознавства; the Mary C. Turpie Prize – за вагомий внесок у розвиток програм, методики викладання американознавства; the Sakakibara Prize – за найкращу статтю, представлену іноземним вченим на щорічній конференції; the Wise-Susman Prize – за найкращу студентську статтю, представлену на щорічній конференції; the Constance P. Rourke Prize – за найкращу статтю, опубліковану в кожному номері журналу American Quarterly.

Міжнародні асоціації американознавства

Інститут міжнародних відносин Київського національного університету імені Тараса Шевченка, Центр американознавства в Україні.

Міжнародна асоціація американознавства є єдиною всесвітньою незалежною громадською асоціацією американістів, яка має за мету обмін інформацією між вченими з різних галузей знань, котрі вивчають Америку в регіональному, національному та транснаціональному аспектах.

Review of International American Studies – електронний журнал Міжнародної асоціації американознавства.

Європейська асоціація американознавства об'єднує національні асоціації американознавства в Європі.

Члени Європейської асоціації американознавства:

Austrian Association for American Studies • AAAS

Belarusan Association for American Studies • BELAAS

Belgian Luxembourg American Studies Association • BLASA

British Association for American Studies • BAAS

Bulgarian American Studies Association • BASA

Czech and Slovak Association for American Studies • CSAA

French Association for American Studies • AFEA

German Association for American Studies • DGfA

Hellenic Association for American Studies • HELAAS

Hungarian Association for American Studies • HAAS

Irish Association for American Studies • IAAS

Italian Association for North American Studies • AISNA

Netherlands American Studies Association • NASA

Nordic Association for American Studies • NAAS

Polish Association for American Studies • PAAS

Portuguese Association for Anglo-American Studies • APEAA

Romanian Association for American Studies • RAAS

Russian Society of American Culture Studies • RSAS

Spanish Association for English and American Studies • AEDEAN

Swiss Association for North-American Studies • SANAS

Turkish Association for American Studies • ASAT

Європейські журнали з американознавства:

- European Journal of American Studies (ISSN 1991-9336) European Association for American Studies • EAAS

- American Studies in Scandinavia Nordic Association for American Studies • NAAS

- Amerikastudien / American Studies German Association for American Studies • DGfA

- Atlantis Spanish Association for English and American Studies • AEDEAN

- Bulgarian Journal of American and Transatlantic Studies Bulgarian American Studies Association • BASA

- Irish Journal of American Studies Irish Association for American Studies • IAAS

- Journal of American Studies British Association for American Studies • BAAS

- Journal of American Studies of Turkey • Turkish Association for American Studies • ASAT»

Підсумовуючи цей дуже широкий, але необхідний для переконливості виклад, зазначимо, що всі три зазначені науки розвиваються приблизно на одних парадигмальних основах. Безперечно, що наступними важливими кроками в розвитку власних наукових основ мусить бути ретельне порівняння всіх засновних концепцій зазначених наук. Безперечно й інше. За всієї змістовної відмінності ми бачимо безпосередній зв'язок між плеканням у суспільстві «...знавчої» науки і розвитком цього суспільства. Не можуть не вражати осяги американознавчого поширення, його засоби та місце і роль США в сучасному глобальному світовому співтоваристві. Навіть з цих матеріалів можна висновувати твердження, належне вже давно українознавству, — американознавство стало «філософією та політикою держави» США.

Важко сприймається «росієзнавство» в Російській Федерації. Радянська та імперська матриця міцно тримає у своєму лоні всі більш-менш прогресивні гуманітарні тенденції. Тим часом і в Київському національному університеті імені Тараса Шевченка засновується «Русский центр». У відповідь Національного культурного центру України в Москві в РФ вченими не зауважено.

Українознавство одним з перших в Європі на початку ХХ ст. ознаменувало перспективи розвитку світового ладу на новітніх гуманітарних засадах. І першим же було ліквідоване тоталітарним устроєм. Це засвідчує щонайменше полярне відчуження українознавства від тоталітаризму, їхню істотну несумісність.

Це засвідчує і те, що у ХХІ ст. набула життєспроможності новітня парадигма гуманітарних наук – парадигма національних і світових ідентичностей. Саме в ній постануть питання взаємодії тих народів, які осягнули себе на рівні науки у світовому вимірі та поширенні, але й визнали принципове право інших на таке осягнення. Ми стверджуємо концепцію нового етапу у розвитку українознавства, генези України і світового українства як новітньої «української світової ідентичності».

Про стан її розвитку переконливо засвідчують праці академіка О. Прицака (США) та професора Римського університету О. Пахльовської. О. Прицак належить до тих першопрохідців новітнього українознавства, котрі розгортали його новий етап у Гарвардському університеті, а завершували на початку 90-х років ХХ ст. разом з Інститутом українознавства в Києві [212].

Концепція акад. О. Прицака ґрунтувалася на таких положеннях і засадах: 1) українознавство має бути не автономно-українською (провінційною), а загальносвітовою наукою і методом та змістом, і обсягом; 2) для цього воно має існувати, розвиватися й функціонувати в царині освіти (найперше – ВНЗ) та інституюватися не в будь-якому, а в найпрестижнішому університеті США (з огляду на це Інститут українознавства і був заснований в Гарвардському університеті); 3) в основу українознавства має бути покладеним такий блок дисциплін: історія України, українська мова й література, культура, географія; 4) для успішної реалізації цих завдань має організуватися й вестися формування

кадрів найвищої кваліфікації, – бо тільки вони спроможуться впроваджувати українознавство в життя на засадах найпередовішої теорії.

На жаль, наступники акад.О. Пріцака практично зігнорували його концепцію й знівельовали українознавство до реалізації його в диференційованій предметній системі, тому нерідко появлялися яскраві праці з історії, літератури, але не з цілісної системи українознавства.

Це болісно відбилося на розвитку і теорії ,і практики українознавства. Як зазначає проф.О. Пахльовська [429], (на жаль, орієнтуючись здебільшого, а то й лише на практику МАУ: коли на її конгресах під українознавством розумілося все, що доторкалося до прикметника «український», але часом навіть не доторкувалося феноменів України і світового українства): українознавство важко прокладає дорогу до світових рівнів наукового пізнання. Воно досі не може реально очиститися від комуно-імперських нашарувань і в теорії, методології, і в практичному (науковому, культурологічному, освітньому, державотворчому) застосуванні. Нерідко деякі українознавчі дослідження є такими лише номінально, бо не володіють ні термінологією, поняттєвим апаратом, ні добрими знаннями історичного процесу розвитку, ні нації, української держави (її ролі), ні мови, культури та й самого українознавства на різних етапах історії. Тому марно говорити про їхню роль у розвитку вчення про українську світову ідентичність та перспективи і України, і українства та українознавства. Держава українська, її дипломатичні представництва не діють з належною енергією, відповідальністю та політичною далекоглядністю... Суворий суд? Авжеж! Але справедливий, бо спрямований на конструктив, на необхідність діяння.

Тим більше, що саме ці питання набувають вирішального значення як в українському, так і в загальноцивілізаційному та культурному часо-просторі (на чому наголошувалося в рішеннях Міжнародних конгресів з проблем мови та українознавчої освіти й методології).

3.2. Становлення та провідні суперечності теорії ідентичності.

Доба Модерну

Метафізична проблема ідентичності в значенні тотожності та відмінності постає ще в філософії античності. Модерні трансформації поглядів на свідомість та їх значення у визначенні природи людини зумовлюють розгляд ідентичності і як проблему «особистої ідентичності». В Україні такі розвідки наявні ще з часу «Поучення дітям» В. Мономаха, їх можна віднайти у творах Л. Барановича й К. Транквіліона-Ставровецького та – як вершини історичного пошуку істини творів апостола любомудрія – Г. Сковороди. Паралельно розвиваються концепційні засади Т. Шевченка й І. Франка, О. Потебні, П. Юркевича і К. Ушинського та ін.

У Європі концепт особистої ідентичності виникає як наслідок зацікавленості філософії в глибинах внутрішнього світу людини. Що й спрямовує проблему ідентичності в нове русло, адже, як стверджує В. Гьосле, «особиста і культурна ідентичність – це трохи інше, ніж тавтологічна ідентичність на кшталт $A=A$, яка не є проблемою, тимчасом як пошук власної ідентичності й становить проблему» [175]. Таким чином, формується теорія ідентичності, в центрі якої стоїть проблема особистості. У сучасній філософії дана теорія виявляється однією з найактуальніших, адже сьогодні «ідентичність стає призмою, через яку розглядаються, досліджуються та вивчаються багато важливих рис сучасного життя [38, с. 176]».

«Ідентичність» – слово латинського походження, *identitas* перекладається як «тотожність» [353, с. 310], походить від кореня *idem*, що означає – «той самий», «подібний», «такий же» [342]. Відповідно до даної етимології «ідентичність» у вітчизняній, особливо в радянській, філософській традиції перекладалася як «тотожність». Обидва терміни на перший погляд звучать як синоніми, проте широко вживане сьогодні поняття «ідентичність» має багатший інтерпретативний ряд. Разом із тим наявність такої синонімії дає змогу мовно розрізнити відому в філософії з часів античності метафізичну проблему тотожності та відмінності та

проблему ідентичності особистості і самоідентичності, або ж засобів власної ідентифікації. Аналогічною можливістю французької мови користується П. Рікер, розрізняючи поняття *identite* та *memete*, де останнє означає «тотожність», є синонімом «найбільш схожого», «того ж самого» на протиположність «відмінності», у той час як перше асоціюється з поняттям самоті та протиставляється «інакшості» [474, с. 9]. В українській традиції аналогічне розрізнення склалося стихійно: рецепція західних розробок і залучення та інтерпретація концепції «ідентичності» актуалізується лише в останні десятиліття, увійшовши у науковий дискурс саме як проблема ідентичності особистості, тобто поза зв'язком з проблемою тотожності та відмінності.

Існує дослідження семантичного змісту поняття «ідентичність», вживаного у декількох значеннях. П. Рікер пропонує окрім етимологічного виокремлення кореня «іден» (від латинського «*idem*» – те, що достатньо довгий час залишалося тим самим), врахувати ще одне поняття, яке бере участь в утворенні кореня слова «ідентичність» – «*ipse*». У слові, таким чином, накладаються одне на одне два значення. Перше – «*idem*» – «ідентичний» – є синонімом «найбільш схожого», «аналогічного», «того ж самого». Ідентичність у даному разі означає незмінність у часі. Протилежність – слова «відмінний», «змінюваний». Друге значення – «*ipse*» – пов'язує термін «ідентичний» з поняттям «самоті» (*ipseite*), себе самого. Протилежністю є слова «інший», «інакший». Це друге значення включає визначення неперервності, сталості, постійності в часі. Тобто П. Рікер доводить, що «можна трактувати тотожність як синонім ідентичності – *idem*, якій протиставляється самість як ідентичність – *ipse*» [474, с. 9]. Дана лінгвістична розвідка демонструє термінологічну неоднозначність терміна «ідентичність», інтерпретації якого можуть розрізнятися відповідно з зазначеними П. Рікером сенсами – ідентичність особистості найчастіше розглядається і як така, що забезпечує її внутрішню цілісність, і як така, що визначає її самість.

Широко проблема особистої ідентичності вперше постає в добу Модерну. Передумовами виникнення проблеми ідентичності є становлення у європейській філософії концепцій особистості, самосвідомості, індивідуалізму. Можна

стверджувати, що проблема ідентичності впливає з питання про цілісність, єдність внутрішніх змістів особистості. Так, ще Августин Блаженний у своїх творах («Сповідь», «Про трійцю», «Про кількість душі») пов'язував єдність особистості з такими властивостями душі, як розум, воля і пам'ять. Проте для нього, як і для його середньовічних послідовників, ідентичність особистості не постає як проблема, адже внутрішня цілісність особистості констатується і зовсім не ставиться під сумнів. Усе інтегрує й визначає начало Бога.

Отже, переосмислення середньовічних уявлень про особистість, увага до її внутрішніх змістів та постановка питання про сутнісну природу людини відбуваються за доби Модерну. Причини актуалізації проблеми ідентичності в зазначений період часто пов'язують зі значними суспільними трансформаціями. Наприклад, Е. Гідденс вказує на те, що зміни становища людини і соціуму зумовлені переходом від традиційного суспільства до посттрадиційного. Коли традиція перестає бути визначальною для функціонування суспільства, індивід опиняється поза традиційними зв'язками. Переосмислюючи власну свободу, він по-новому ставить питання про умови власної особистістності та про узгодження власних внутрішніх змістів з зовнішніми реаліями [668]. Що, на думку Е. Гідденса, й відображено у філософських розмислах доби Модерну чи Нової філософії XVI–XVIII ст.

Проблемність ідентичності особистості була унаочнена у філософії емпіризму, до виникнення якої цілісність свідомості була непорушною, невіддільною від здатності мислення. Це демонструє, наприклад, декартівський принцип «*Cogito*» – принцип чистої свідомості, своєрідним «гарантом» якої є «Я», що усвідомлює себе. Цей принцип став символічно-перспективним. Слід звернути увагу, що йдеться про абстрактне «Я», чисте і безособове [474, с. 12]. Разом з тим «Я» як фундаментальний принцип доповнюється і гарантується існуванням Бога. Отже, *cogito* є позачасовим, а тому його ідентичність – «ідентичність тотожного, яка уникає альтернативи в сталості і часовій мінливості, тому що *Cogito* є миттєвим» [474, с. 14].

Наявність зв'язку свідомості з темпоральністю та врахування зміни ментальних станів свідомості вперше розглядається у філософії Дж. Лока при постановці питання про особисту ідентичність. Дж. Лок актуалізує та фактично вводить у філософський обіг три важливі поняття – ідентичність (*identity*), свідомість (*consciousness*), самість (*self*) [473, с. 143].

Поняття особистої ідентичності стало найбільш значною новацією Д. Лока, адже коли він ставить питання ідентичності субстанції, то по суті всього лише вписує у власну систему відому в філософії з часів Арістотеля проблему ідентичності (тотожності речі самій собі) та відмінності. Проблематизація власної ідентичності відбувається завдяки тому, що Д. Лок робить основою особистої ідентичності свідомість. Власне, саме поняття «свідомість» до Д. Лока не було поширеним у філософії: Р. Декарт подекуди вживає прикметник *consciус* (той, що знає), проте центральним у медитаціях Картезія виступає *cogito*, а не свідомість сама по собі. Поворот Д. Лока до свідомості є визначним явищем у філософії. Д. Лок пропонує принципово новий, відмінний від попередніх, підхід до особистості в цілому. Адже, наприклад, картезіанське *cogito* «не є особистістю, визначеною своєю пам'яттю і здатністю покладатися на неї. Мислення не передбачає постійної пам'яті про те, що воно має мислення» [473, с. 145], це – одномоментний акт, який існує тут і зараз. Зазначена проблема вирішується в емпіричній концепції Д. Лока.

Запорукою такої можливості стає обґрунтування винятково досвідної основи формування знань людини і виведення всіх похідних складників мислення з середовища досвіду. Це питання було логічним продовженням пошуків, започаткованих Ф. Беконом щодо обґрунтування розрізнення людських пізнань від знань людини. Останнє зумовлювалося присутністю в сукупності пізнань людини знань, набутих не винятково власними засобами людини, її інтелектуальними спроможностями – пам'яттю, уявою та розсудком (розумом), а шляхом засвоєння знань з царини «теології богонатхненної», тобто знань Одкровення. Їхнім же джерелом походження є сфери божественні.

Але тоді й визначення змісту особистості людини ще необхідно узгоджувати з сакральними впливами, теологічними вченнями про людську істоту та безсмертя душі. В подальшому викладі буде ширше представлено типологізацію основних течій у Новій філософії чи філософії Модерну. Наразі ж зауважимо те, що провідним завданням згаданих філософів було обґрунтування можливості означення самочинної людяності в людині як очевидності на засадах очевидності знань, набутих винятково власними спроможностями. Тобто, до проблеми самовизначеності додавалася й проблема гуманітаризації джерел походження власних знань – знання мало бути цілком досвідним, бути досвідом людини й походити винятково з її досвіду.

Як вже зазначено, Д. Лок вперше застосовує поняття «ідентичність» стосовно особистості. Вихідним у даному контексті є розрізнення Д. Локом ідентичності людини та ідентичності особистості. На часі чітко наголосимо, що в наступному викладі вкрай важливо застосувати посилення на оригінальні англійські інновації, оскільки саме невваженість історико-філософського та філософсько-філологічного застосування терміна з різноманітних перекладів спричинила до досить вільної сучасної інтерпретації в україномовному середовищі змісту терміна «ідентичність» та його сув'язних логічних застосувань. Подібну ж проблему щодо витлумачення певних термінів та понять в сучасній українській мові ми згодом означимо й у розвідках філософії Г. Сковороди, що спричило необхідність розробки цілої низки філологічних процедур у здійсненні українознавчо-філософського (на чітко визначеній парадигмальній основі) дослідження спадщини філософа. Цього аспекту дослідження ми вже торкалися [285] і далі зробимо предметом ширшого аналізу. Наразі за акцентую лише те, що Г. Сковорода творив у дусі синтезу світової філософської думки, з одного боку; і на рівні категоріального українського мислення про людину як складний організм, вивершивши концепцію української філософії серця.

Отже, Д. Лок послідовно розглядає поняття «ідентичність» у трьох варіантах: це ідентичність субстанції, ідентичність людини, а також особиста ідентичність (*personal identity*). «Аби зрозуміти тотожність і правильно судити про неї, ми

мусимо розглянути, що за ідею несе слово, до якого вона достосовується, адже одна річ – бути тією самою *субстанцією*, інша – тією самою *людиною*, а ще інша – бути тією самою *особою*, якщо «*особа*», «*людина*», «*субстанція*» постають трьома іменами, що заступають три різні ідеї, адже якою є приналежна певному слову ідея, такою й має бути тотожність» [349, с. 448] [but to conceive and judge of it [identity – T.K.] right, we must consider what idea the word it is applied to stands for: it being one thing to be the same substance; another the same man; and a third the same person; if person, man, and substance, are three names standing for three different ideas; for such as is the idea belonging to that name, such must be the identity] [671, p. 223].

Ідентичність людини, стверджує Д. Лок, полягає в цілісності її як організму: «Тотожність людини. Це також показує, в чому полягає тотожність однієї *людини*: вона являє собою не що інше, як участь у тому самому житті часток матерії, котрі безперервно плинуть у приєднанні до того самого тіла послідовно і органічно» [357, с. 446] [«The identity of man. This also shows wherein the identity of the same man consist; viz. in nothing but a participation of the same continued life, by constantly fleeting particles of matter, in succession vitally united to the same organized body»] [671, p. 223]. Проте Д. Лок підкреслює, що людина як організм – це не те ж саме, що особистість, а, відповідно, ідентичність людини та ідентичність особистості – різні ідеї. При цьому ідея людини не вичерпується розумінням її як мислячої чи розумної істоти, в даному випадку має значення також те, що людина – тілесна істота. «Адже припускаю, що, на думку більшості, – каже Д. Лок, – ідея мислячої чи розумної істоти утворює ідею *людини* не сама, а спільно з пов'язаною з нею ідеєю тіла визначеної форми. А якщо ідея людини є саме такою, то її тотожність, окрім того самого нематеріального духу, складає також те саме тіло, що змінюється не одразу, а послідовно [357, с. 452]. [«It is not the idea of a thinking or rational being alone that makes the idea of a man in most people sense, but of a body, so and so shaped, joined to it; and if that be the idea of a man, the same succesive body not schifted all at once, must, as well as the same immaterial spirit, go to the making of the same man»] [671, p. 225].

Натомість особистість, окрім того, що вона є розумною мислячою істотою, зі здатністю розуму та рефлексії, має невіддільну від мислення свідомість, ідентичність якої, на думку Д. Лока, й забезпечує ідентичність особистості: «самоусвідомлення утворює особистісну тотожність» [249, с. 453] [«consciousness makes personal identity»] [671, р. 226]. Отже, саме особистість зберігає власну ідентичність від минулого до майбутнього, а також особистість існує незалежно від тілесних змін людини: якщо, наприклад, людина позбудеться одного з членів власного тіла, вона не припинить відчувати себе тією ж самою. «Субстанція, що з неї коли складалася особа, в іншому випадку здатна змінюватися без зміни особистісної тотожності, адже ця тотожність не підлягає сумніву, хоча й відрізано члени, що досі були її частинами» [357, с. 456] [«The substance, whereof personal self consisted at one time may be varied at another, without the change of personal identity; there being no question about the same person, though the limbs which but now were a part of it, be cut off»] [671, р. 227]. Також наявна ідентичність особистості в різних ментальних станах – Сократ, що спить, є тим самим і в стані бадьорості, як стверджує Д. Лок. Отже, ідентичність особистості виступає як ідентичність буття і свідомості в різних часових проявах, при будь-яких тілесних змінах та у будь-яких ментальних станах. Наявність особистості зумовлена формуванням власного «Я» (self), що є мислячою сутністю, залежною від свідомості та постає як єдність цієї свідомості. При цьому незмінна ідентичність особистості (на відміну від ідентичності людини) визначає її сутність, власне – саму природу людини.

Окрім того, гарантією ідентичності особистості у Д. Лока виступає пам'ять. Особистість пам'ятає попередні стани свідомості як свої власні, при цьому усвідомлюючи їх єдність. Сама особистість у мислителя виступає як здатність приписувати собі свої попередні стани, розглядати їх як такі, що належать тій же свідомості і пам'яті. Ті події та вчинки, які особистість пам'ятає як свої власні, є частиною даної особистості. Абсолютно не важливо, чи одна субстанція формує особистість, яка привласнює як пам'ять ті чи інші події, чи таких субстанцій декілька. «Адже в цьому пункті особистісної тожсамості не важить, чи це

нинішнє поняття «*та сама*» утворюється з однієї або з різних субстанцій, позаяк якась дія, вчинена тисячу років тому, якщо я її привласнив собі за допомогою цієї самосвідомості, стосується мене такою ж мірою і я за неї відповідаю так само, як і за щойно вчинену» [357, с. 464] [«For as to this point of being the same self, it matters not whether this present self be made up of the same or other substances – I being as much concerned, and as justly accountable for any action that was done a thousand years since, appropriated to me now by this self-consciousness, as I am for what I did the last moment»] [671, с. 230].

Проблема пам'ятування себе пов'язує проблему ідентичності особистості з етичними питаннями. Адже, за позицією Д. Лока, особистості не належать вчинки, яких вона не пам'ятає (які здійснені позсвідомо). Тому Д. Лок ставить питання про відповідальність особистості. Якщо людина не ідентифікує ті чи інші вчинки як свої власні, вона не може отримати за них винагороду або бути покараною. З одного боку, це співвідноситься з тим, що, на думку Д. Лока, особистість є юридичним суб'єктом (forensic term). Пам'ятування минулих дій як своїх власних та відповідальність за них робить особистість юридичним терміном, причому ідентичність, забезпечена свідомістю, є умовою такої відповідальності. Отже, чим у даному ракурсі виступає у Д. Лока особистість: «Це правничий термін, що стосується дій і їх сутностей, а відтак, належить лишень розумним діючим чинникам, здатним пізнати закон, щастя і горе» [357, с. 475] [«It is a forensic term, appropriating actions and their merit; and so belongs only to intelligent agents, capable of a law, and happiness, and misery»] [671, р. 234]. Таким чином, постає пов'язане з проблемою ідентичності поняття відповідальності, яке ґрунтується на єдності життєвого досвіду. «Я» стає можливим завдяки утриманню такого досвіду в пам'яті. Завдяки чому всі окремі досвіди об'єднуються, при цьому свідомість виступає основою ідентичності особистості. Остання ж у такому сенсі постає як дієвець моралі та як активне начало.

Револьюційне значення постановки проблеми особистої ідентичності з її акцентованим розглядом ідентичності свідомості (а не субстанції) демонструє загальну спрямованість європейської філософії доби Модерну. Остання часто

характеризується як філософія свідомості, одним з центральних предметів якої є самосвідомість. Проблема особистої ідентичності, як це можна помітити при розгляді філософії Д. Лока і Г. Сковороди, лежить в руслі вищезазначеної проблематики, адже вирішується в контексті проблеми «Я», питання *власного* досвіду. Разом з тим проблему ідентичності не можна назвати внутрішньоспрямованою, адже за її допомогою вирішуються загальні етичні питання, наприклад, чи буде людина відповідати перед Страшним судом за ті вчинки, яких вона не пам'ятає. Д. Лок, ставлячи подібні, здавалося б, морально забарвлені питання, шукає загальні підстави для вирішення більш значущих проблем: мислителя цікавить питання про самочинну сутність людини, для вирішення якого він і вводить поняття особистості, а водночас ставить питання про її ідентичність. Таким чином, особиста ідентичність є ширшою, ніж питання єдності змістів свідомості особистості за різноманітних станів та умов. Вона фактично виступає проблемою сутності людини.

На позиціях Д. Лока і Г. Сковороди слід акцентувати особливу увагу. Твердження Д. Лока про «ідентичність» як «ідентичність особистості», яка і є станом самосвідомості, проторувала шлях до всіх наступних вагомих концепцій і теорій ідентичності сучасності. За цим значенням у європейському філософському середовищі відповідник можливо відшукати хіба що у філософії його наступника – Д. Г'юма. Адже часткове позбавлення статусу субстанції (матеріальної, духовної – у філософії Д. Г'юма) перевтілює ідею ідентичності в самостійну філософську категорію. За Д. Локом, ідентичність не є чимось (субстанцією), що виявляється у свідомості чи самостереженні свідомості за власною діяльністю – рефлексією, а, що найістотніше, – є власне певним станом рефлексії чи самосвідомістю. У цій концепції чітко виявляється специфічна досвідна природа розумовості людини та її «ідентичності», яка втілює те, що ми приблизно можемо означити як «Я». Приблизно – тому що лише напрочуд самовпевнені філософуючі персони можуть починати дослідження з безсумнівною впевненістю у з'ясованості питання щодо осердя осягу людини, чи «природи людини». Принагідно зауважимо, що це питання стало засновним ще у

епохальному і для Г. Сковороди, і для всієї української (а тим самим також і для всієї європейської) філософії трактат із символічним оглавом: «Наркісс. Розглагол про те: пізнай себе».

Пізнай себе! – практично цей імператив був покладений В. Мономахом у його «Поученні дітям». Новий етап пізнання «Ти знаєш, що є людина?» маємо в філософсько-релігійній та поетичній творчості Л. Барановича і Ф. Прокоповича, а також К. Транквіліона-Ставровецького – видатного мисленика в сфері теорії пізнання, надзвичайно спорідненого з Г. Сковородою і духом, і методологією, і ставленням до традицій не лише грецької, римської філософії, а й Києво-Могилянської академії.

Прикметно: починає Григорій Савович із притчі про Нарциса (Наркіса) – юнака, котрий, задивившись на своє зображення у струмку, закохався в себе. Наркісів образ, – наголошує Сковорода, – благовістить таке: «Пізнай себе!» мовби сказав: хочеш бути задоволеним собою і закохатися в самого себе? Пізнай же себе! Випробуй себе добре. Воістину! Бо як можна закохатися у незнане? Не горить сіно, не доторкнувшись до вогню. Не любить серце, на бачачи краси. Певне, що любов є дочкою Софії (Мудрості! – Т.К.)» [493, с. 27]. Знаменно, що Г.Сковорода вибудовує систему: людина – мудрість – любов – краса.

Знаменно і те, що духовні учні Г. Сковороди Т. Шевченко, П. Тичина (автор знаменитої симфонії «Сковорода»), О. Довженко сповідатимуть ту ж ідею: де нема краси – там немає правди (мудрості); а де немає самопізнання, там нема мудрості і любові.

Для Г. Сковороди ідея самопізнання є ключем до фортеці філософії індивідуально-національного й універсально-вселюдського: бо український філософ в дусі теорій нової європейської парадигми мислення бачить в органічній єдності Всесвіт (Природу як макросвіт), людину (мікросвіт) і Слово (символічне вираження сутності й багатоманітності світу). Людина – як краплина океану: пізнай її – і ти пізнаєш Океан. А вища мета усього того – свобода і щастя, умова повної самореалізації людини. Шлях до істини та мети, згідно, як зазначає Г. Сковорода, притчі Соломонової: «Усвідомиш себе як праведник – будеш

другом собі». А головне, що від пізнаної себе людина прийде до усвідомлення: «Отже, пізнати себе самого, і знайти себе самого, і знайти людину – усе це означає одне й те ж».

Тому-то: головне – мислення. Воно то «міркує, радить, робить визначення, спонукає. А зовнішня наша плоть, як загнuzдана худобина або хвіст, мимоволі піде за нею. Отож ти бачиш, що мислення є головною і серединною часткою нашою. Тому вона часто і серцем називається (а звідси й теорія українського кордоцентризму. – Т.К.). Оскільки не зовнішня наша плоть, а наша думка – ото є головна наша людина (іншими словами – «внутрішня людина». – Т.К.)». І вона є нами, а ми – нею.

Слід зазначити, що локівська постановка проблеми особистої ідентичності була розкритикована Г. Ляйбніцем. Основним місцем критики уявлення Д. Лока про особисту ідентичність стало заперечення взаємопов'язаності тілесної визначеності з ідентичністю. У руслі даної критики Г. Ляйбніц розрізняє реальну (фізичну) та моральну (особисту) ідентичність. Моральна ідентичність не може існувати без реальної: «Ідентичність, що усвідомлюється самою особистістю, яка відчуває себе тією ж самою, передбачає реальну ідентичність при кожному переході – що супроводжується рефлексією чи самосвідомістю – до наступного ступеню, бо таке внутрішнє і безпосереднє сприйняття не може природним чином обманути» [345, с. 235]. Окрім того, реальна, фізична ідентичність тісно пов'язана з тілесністю, адже «правильно організоване тіло», взяте в певний момент часу, зберігає власну організацію за рахунок зміни часток матерії. Таким чином, Г. Ляйбніц відносить до реальної ідентичності людини те, що Д. Лок відносив до ідентичності людини, але не особистості. Відповідно для Д. Лока ідентичність визначає особистість, а для Г. Ляйбніца, який не обмежує ідентичність свідомістю, остання може гарантуватися не тільки самою свідомістю, але й іншими факторами, наприклад, свідченнями інших людей [345, с. 237]. Проблема достеменності, незмінності та єдності внутрішніх змістів людини для Г. Ляйбніца міститься в єдності реальної та моральної ідентичності, проте реальна визначає моральну, а не навпаки. Дана теза дає Г. Ляйбніцу можливість розглядати,

зокрема, й підняту Д. Локом моральну проблематику: адже якщо позиція Д. Лока стверджує, що людина не повинна відповідати перед правосуддям за вчинки, яких вона не пам'ятає, оскільки в такому випадку вони їй не належать, то Г. Ляйбніц обмежує роль свідомості, таким чином автономізуючи мораль.

Позицію Д. Лока стосовно зв'язку між ідентичністю та пам'яттю підтримав Д. Г'юм, додавши, що роль пам'яті – дозволити розуміти каузальні (причинові) відносини між подіями. Звичайно, у Д. Г'юма пам'ять не може інтегрувати особистісне «Я», оскільки вона – всього лише здатність, за допомогою якої ми відновлюємо образи нашого колишнього сприйняття. Ця здатність, тим не менше, дозволяє встановлювати ідентичність у тих подіях та досвідах, які ми особисто пам'ятаємо, тому наше описання себе включає події, які, як ми знаємо, повинні були статися, незалежно від того, відбувалися вони, чи ні. Тобто «якщо Д. Лок розглядає себе як пам'ять, ґрунтуючись на нашій здатності репродукувати досвіди з пам'яті, то Д. Г'юм ґрунтується на можливості реконструювати досвіди в пам'яті» [244, с. 29]. Адже, як слушно зауважує Д. Г'юм, ми не можемо пам'ятати всі наші думки і вчинки. «Пам'ять не стільки створює, скільки відкриває особисту ідентичність, вказуючи нам відношення причини і дій між нашими відмінними сприйняттями» [653, с. 377]. Таким чином, скептицизм Д. Г'юма стосовно проблеми ідентичності знімає питання щодо її завершеного визначення як такого, що не може мати достовірної відповіді. «Я» існує тільки у сприйнятті, і в той момент, коли воно не усвідомлюється, ми можемо його не брати до уваги: «Я б ніколи не зміг вловити своє «я» поза сприйняттям і ніколи б не міг спостерігати за чимось, окрім сприйняття. Якщо ж мої сприйняття тимчасово припиняються, як це буває під час глибокого сну, то протягом всього цього часу я не усвідомлюю власного «я» і справді можу вважатися неіснуючим» [653, с. 336]. Відповідно особиста ідентичність не є чимось сталим, субстанційним і з огляду на цю обставину ми не можемо сказати про неї нічого певного в значенні завершеності визначеності.

Водночас надзвичайно важливо те, що Д. Г'юм намагається обґрунтувати тезу про конституювання ідентичності, але не з «самості» людини, а «з-зовні», із

суспільства. Д. Г'юм обґрунтовує необхідність її підтримання через ім'я, репутацію, славу і т.д. «Адже ідея «Я» як ідентичності самій собі може (і повинна) бути піддана сумніву, виходячи з відомої тези мислителя про те, що людина – всього лише «сув'язь сприйнятів» [240, с. 97]. Для Д. Г'юма ідентичність особистості принципово неосяжна, її доводиться приймати на віру. Ідентичність, яка приписується людському розумові, як і «субстанційне «Я», заперечується. «Якщо ідея нашого я породжується певним враженням, то воно повинне залишатися незмінно ідентичним протягом всього нашого життя, оскільки передбачається, що наше я таким і залишається. Але немає такого враження, яке було б постійним і незмінним. Страждання і насолода, сум і радість, пристрасті і відчуття змінюють одне одного і ніколи не існують водночас» [653, с. 366].

Таким чином, якщо особистість не має внутрішньої, субстанційної ідентичності, не може бути і поняття самості, «Я». Самість, на думку мислителя, мінлива, досягнути її безпосередньо неможливо. Досвід, який має людина стосовно самої себе, – лише досвід послідовності вражень, а не цілісного «Я». Фактично йдеться про ідентичність як цілісність змістів розуму. Проникаючи в зміст того, що можна назвати «Я», людина щоразу нашоухується на те чи інше одиничне сприйняття. Зі зміною змістів розуму змінюється і вся самість. Отже, «Я» не може бути фундаментальним принципом, а ще вагомніше те, що нівелюється сама ідея незмінної особистісності чи суб'єктивності (у призмі кантівської гносеологічної парадигми), протиставленої об'єкту, оскільки цілісність «Я», його ідентичність самому собі необхідно пояснювати, виходячи з вражень, з яких надалі формуватимуться й ідеї. Відповідно, внутрішній світ, ментальність стають лише продуктом уяви. А ідентичність, таким чином, є лише результатом безперервної послідовності вражень. До такого висновку приходять Д. Г'юм.

Наразі ж важливо наголосити й на тих доповненнях, які згодом (у додатках до 3-го тому) були долучені британським філософом до вчення про людську природу, і у яких провідного значення однак набуло продовження осмислення проблеми ідентичності. У наступних висловлюваннях міститься водночас і

актуальний стан розвитку теорії ідентичності, її порубіжне поширення, і проблемне середовище, яке й у сьогодні залишається предметом осмислення.

Д. Г'юм спочатку стверджує нагальний стан розвитку теорії ідентичності: «Починаючи спостерігати *себе*, своє *я*, я ніколи не усвідомлюю його окремо від одного або кількох сприйнятів; я взагалі нічого не усвідомлюю, крім сприйнятів. Отож, сукупність їх і утворює *я*» [118, с. 549]. А потім окреслює проблемний концентр, хвилі якого зумовлюють всі можливі напрямки розвитку теорії ідентичності: «Якщо сприйняття – те, що існує, виходить, вони утворюють ціле тільки через зв'язок одних з одними. Але людське розуміння не може відкрити ніяких зв'язків між окремими речами, ми тільки *відчуваємо* деякий зв'язок або вимушені думкою переходити від одного об'єкта до іншого. Отож, звідси випливає, що тільки наша думка відкриває особисту тотожність, коли при спостереженні минулих сприйнятів, які складають нашу свідомість, ми усвідомлюємо, що їхні ідеї пов'язані одні з одними і, природно, викладають одні одних. Незважаючи на усю свою незвичність, цей висновок не повинен нас дивувати. Більшість філософів схильні думати, що особиста тотожність *виникає* зі свідомості; тим часом свідомість є не що інше, як рефлексивна думка або сприйняття» [118, с. 549–550]. І вже як остаточне твердження: «Отож, викладене мною залишається поки що перспективним. Але усі мої надії розсіюються, коли я доходжу до пояснення принципів, які зв'язують наші послідовні сприйняття в думці або у свідомості. Я не можу знайти теорію, яка б задовольнила мене в даному відношенні.

Сказати коротко, існують два принципи, які я не можу узгодити один з одним і жодним з яких в той же час не можу знехтувати, а саме: *наші окремі сприйняття суть окремі речі і наша свідомість ніколи не сприймає реального зв'язку між окремими речами*. Якби наші сприйняття були властиві чому-небудь простому і єдиному, або якби наша свідомість сприймала між ними якийсь реальний зв'язок, то ніяких труднощів це питання не викликало б. Що стосується мене, то я змушений посилатися на свій привілей скептика і признатися, що для мого розуміння ця задача занадто важка. Втім, я не претендую на твердження, що вона

абсолютно нерозв'язна. Можливо, іншим, або ж мені самому після зрілиших міркувань вдасться знайти гіпотезу, яка зможе примирити ці суперечності» [118, с. 550].

Власне, пошук такої гіпотези, без перебільшення, визначить основні напрямки розвитку філософії як XIX, так і XX–XXI ст. У середовищі філософської методологічної культури напрямок вирішення зазначеної проблеми окреслить і провідні методологічні концепції – інтегральної (комбінаторної) методології, синтетичної (діалектичної), логіко-математичної та лінгвістичної. На основі яких у XX ст. відбудуться всі методологічні наукові революції [612].

Розкриваючи проблему ідентичності, філософія доби Модерну досить вагомо зосереджується на емпіричному усвідомленні факту власного буття. Проте питання про істинну сутність людини є набагато ширшим за просте доведення факту того, що «я є», адже, як ми бачимо це з філософії Д. Г'юма, можливі як доведення цього факту, так і сумнів у його достовірності, і проблема достеменності «Я» не ставить і не вирішує таких питань. Вагомим у цьому викладі є наголос на суспільній і моральній складовій у формуванні ідентичності людини. Власне, суспільне середовище та суспільна мораль формують невід'ємний зміст особистого досвіду людини. Настільки глибоко, що часом людина й не усвідомлює (не спроможна відтворити в пам'яті) спільнокореневий досвід з суспільством чи пояснити змісти власної чуттєвості (естетики), розсудка та моральних вчинків. Оскільки все, чим є людина у власній самовизначеності, є лише сув'язь вражень (сприйняття), які походять із зазначених складників, а вони, водночас, також є наслідком і самим досвідом. Це те, на чому наголошує Д. Г'юм, – ідентичність особистості існує не з пам'яті, а в активному стані пам'яті. Ще однією вагомою рисою його філософії є цілком несподіване «ототожнення» пам'яті та уяви – механізм дії обох цілком однаковий, відмінність полягає лише в матеріалі застосування. Враження та ідеї пам'яті переважають «життєвістю» (vivacity) враження та ідеї уяви.

Виникнення проблеми особистої ідентичності в британській філософії має вагомий вплив на ряд її сучасних філософських осмислень. Більш вагомий, ніж

погляди представників німецької класичної філософії, яка також приділяє значну увагу проблемам свідомості, але все ж не розглядає ідентичність безпосередньо, а робить її одним з аспектів проблеми самосвідомості. Німецька філософія, говорячи про проблеми суб'єкта, створює нову філософську мову, адже «англійська філософія більш прийнятна для людини, незнайомої з «технічними» термінами професійного філософського дискурсу; вона користується мовою, яка повинна бути зрозумілою ординарному «здоровому глузду», як-от свідомість, пам'ять, тіло, мозок, організм, особистість, моральна чи правова відповідальність; «суб'єкт» же є якраз технічним терміном професійного філософського дискурсу» [670, р. 75]. Нова філософська мова пропонує нові визначення особистості, засновані не на проблемі свідомості, а на її зовнішньому конституюванні. Вирішення проблеми ідентичності особистості в контексті протиставлення суб'єкта та об'єкта зводиться до вирішення проблеми єдності самосвідомості та до можливості особистістю усвідомлювати тотожність собі. Більш вагомою є проблема самості, яка вирішує питання моральної особистості. Точніше кажучи, особистість після І. Канта постає саме як моральна особистість.

Розглянути дану тезу можна на прикладі філософської концепції І. Канта. Він вказує, що здатність усвідомлювати тотожність самому собі в різноманітних станах власного існування є ознакою психологічної особистості, на противагу більш значущій моральній особистості. Остання виступає свободою розумної істоти, яка підкоряється моральним законам. Німецький мислитель надає вагомого значення самосвідомості людини – її вмінню говорити «Я». Це є свідченням того, що особистість «в силу єдності свідомості попри всі зміни, які вона може зазнавати, є однією і тією ж особистістю» [248, с. 140]. Зазначимо, що І. Кант розрізняє «свідомість розсудку» («чисту апперцепцію») і «внутрішнє відчуття» («емпіричну апперцепцію»): «Я рефлексії не містить в собі нічого багатоманітного й у всіх судженнях завжди одне і те ж, оскільки воно тільки формальне в свідомості. Навпаки, внутрішній досвід є матеріальним у свідомості і містить в собі багатоманітний зміст емпіричного внутрішнього споглядання – Я – схоплювання (отже, емпіричну апперцепцію) [254, с. 161]». Ця відмінність

спричиняє і позначення двоїстості людського «Я» – «Я» як суб'єкта мислення і «Я» як об'єкта сприйняття. Окрім цього, поділ на емпіричну та трансцендентальну апперцепції демонструє вимогу загальнозначущості самосвідомості. Мета такого поділу – підкреслення необхідності ідентифікації себе не з емпіричним, але з трансцендентальним «Я», тобто з діями, які носять об'єктивний характер.

Як вже сказано, основна увага інших представників німецької класичної філософії зосереджена на проблемах самосвідомості, самості до проблеми єдності самосвідомості.

Подальший напрямок розвитку класичної філософії і зводився до розгорнутих постановок питання про самосвідомість, до розгляду самості та її самодостатності тощо. На даний момент не можна констатувати впливу більшості представників описуваного філософського напрямку на теорію ідентичності. Винятком є філософія Г. Гегеля, яка вважається передумовою виникнення ряду значущих сучасних філософських концепцій, наприклад, представників Франкфуртської школи.

У філософії Г. Гегеля переосмислюється роль свідомості, яка починає розглядатися як суб'єкт, що здійснює акти мислення й усвідомлення та є відповідальним за них. У такому досвіді свідомість розглядається як відмінна від мислення «Я», але водночас вона конститує його. Цілісність свідомості «Я», – її самосвідомість – пов'язана з неіндивідуальною свідомістю. Таким чином, поєднується принципово неіндивідуальний досвід свідомості з «Я». Разом із тим, самосвідомість визначається через взаємозв'язок понять життя, бажання, волі і влади. Свідомість переосмислюється як ситуація визнання [244, с. 34]. Саме концепція боротьби за визнання є однією з найобговорюваніших у сучасних постановках проблеми ідентичності.

Заслуга Г. Гегеля полягає у вказівці на проблему визнання та на розгляд соціальної зумовленості самосвідомості. Як стверджує мислитель, «тільки тому, що я є здатним осягати себе як Я, інше стає предметним, протиставляється мені» [136, с. 220]. Тобто «Я» здатне розкритися собі тільки за умови відмінності від протиставленого «Я». Таким чином, у сутності самосвідомості закладене в один і

той же час як самовідчуття, так і відчуття власного «буття-для-інших». Саме цей аспект стає особливо актуальним у сучасному дискурсі визнання.

Можна стверджувати, що соціальні детермінації самосвідомості, віднайдені філософією Г. Гегеля, зазнали у ХХ ст. нового прочитання. Не виокремлювана й не акцентована після тривалого часу проблема особистої ідентичності все ж переосмислюється у сучасній філософії, яка суттєво змінила вектор розвитку проблеми особистості від означення її зв'язків із сутністю світу до емпіричних міжперсональних зв'язків. Людське буття бачиться як унікальне, оскільки «людська сутність наявна тільки в спілкуванні, в єдності людини з людиною, в єдності, яка опирається лише на реальність різниці між я і ти» [548. с. 186]. Така трансформація – від філософування про універсум до філософування про місце людини в соціумі – поставила питання про виникнення нової парадигми мислення, яку називають інтерсуб'єктивною, комунікативною тощо.

Розгляд проблеми ідентичності у філософії Модерну показує, що мислення даного періоду з моменту своєї появи спрямоване на пошук сутнісних начал людини. Постановка питання про ідентичність є насправді постановкою питання про особистість, яка перестає бути даністю, а стає процесом, вона формує себе, керуючись загальними нормами і шукаючи підстав для підтвердження етичної правильності власних дій та гарантії власної особистісності. Розглянуті вище концептуально осмислені підходи до проблеми ідентичності від Д. Лока до Г. Гегеля є підтвердженням того, що епоха Модерну в Європі народжує активне ставлення людини до самої себе, робить її інструментом власного створення, даючи усвідомлення того, що в ній «провидіння» змінилось «життєвими планами», доля – покликанням, а «природа людини», в якій вона була народжена, – «ідентичністю», за якою необхідно слідкувати і яку слід підтримувати у відповідній формі» [38].

Саме в цьому ракурсі особливо оригінальною та значущою постає філософія Г. Сковороди, бо вони виявляє і нову якісну домінанту – універсалізм підходу та розгляду людини не тільки в категорії індивідуальній, а й народно-національній та загальнолюдській, зокрема в системі філософії кордоцентризму (української

«філософії серця»). І це визначає проєкцію нової концепції пізнання і в нових умовах, особливо – в ХХ–ХХІ ст.

3.3. Теорії ідентичності у ХХ–ХХІ ст. Напрямки подолання кризових явищ

У філософії ХХ ст. відбувається зміна вектора філософування, яке більше не є суб'єктоцентричним. У новому, комунікативно-дискурсивному полі дослідження увага акцентується на вивченні людини в її співвідношенні з іншими людьми, як те робив Г. Сковорода, з середовищем, в якому вона перебуває. Отже, постає й проблема формування самосвідомості людини в умовах комунікативного простору. У силу цього поняття ідентичності набуває нових конотацій, визначаючи відтепер систему цінностей, певну опорну точку світоглядних орієнтацій людини, позицію, яку людина проголошує, а також визнання іншими цієї позиції.

Починаючи з 70-х років ХХ ст. проблема ідентичності потужно розвивається, отримує нові інтерпретації. Вона стає обговорюваною і міждисциплінарною. «Вражаюче зростання інтересу до «обговорення ідентичності» може сказати більше про нинішній стан людського суспільства, ніж відомі концептуальні та аналітичні результати його осмислення» [38, с. 176], – стверджує З. Бауман. Обговорюваність проблеми ідентичності робить дане поняття різноплановим, навантаженим відмінними значеннями, хоча існує ряд уявлень про ідентичність, стосовно яких більшість дослідників притримується консенсусу. По-перше, ідентичність розглядається як динамічна. По-друге, ідентичність багатомірна і структурна, вона складається з ряду соціальних ідентичностей особистості, які інтегровані в єдину структуру. По-третє, ідентичність завжди існує у взаємодії, у її творенні беруть участь «інші», формування ідентичності відбувається під впливом соціуму. По-четверте, індивід зберігає усвідомлення власної цілісності та єдності в часі, він визнається іншими як такий, що є самим собою [244, с. 62].

Поширеність ідентичності пов'язується з розвитком даного терміна в психоаналізі, а заслуга в популяризації даного терміна приписується Е. Еріксону. Разом із тим аналіз проблеми ідентичності вказує на постійне розширення проблеми особистої ідентичності, яке зумовлене доповненням поняття новими

атрибути – соціальними впливами, культурно-історичними чинниками, мовою тощо. Разом з тим, психоаналітичні концепції зумовлюють розгляд проблеми «Я» як динамічної і складноутвореної структури й акцентують увагу на її розвитку. Отже, психоаналіз передбачає, що ідентичність розглядатиметься в процесі становлення особистості, причому з врахуванням факторів, що впливають на дане становлення. У руслі психоаналітичних досліджень Е. Еріксон створює структуровану модель ідентичності, показуючи, як відбувається її генеза. Визначаючи ідентичність, він звертає увагу на те, що в одному випадку вона відноситься до «свідомого почуття унікальності індивіда, в іншому – до несвідомого прагнення до неперервності життєвого досвіду, в третьому – до солідаризації з ідеалами групи» [631, с. 218]. При цьому дослідник конкретизує поняття ідентичності, вводячи термін «его-ідентичність». Его-ідентичність розглядається на межі взаємодії «его» з оточенням – соціальною реальністю.

Еріксонівське розрізнення «Я» та «его» є спробою структурувати самість, врахувавши тілесність, особистість та соціальні впливи, фактично вказуючи на наявність певної тріади – «Я-інші-его». «Я» – поверхове поняття – тіло, персональність, ролі в житті, те, що протилежне «іншим». «Его» – внутрішній агент, який зберігає узгоджене існування шляхом синтезу і захисту у всіх враженнях, емоціях, пам'яті, імпульсах, які прагнуть проникнути в наші думки і вимагають від нас дій. І можна тільки радіти з того, що цей підхід майже тотожний Сковородинському: саме український мислитель окреслив органічність зв'язку особи – суспільства, тіла і душі, (его) на рівнях життя і пам'яті, досвіду, а також в системі Я і реальний світ, Я і Бог, почуття обов'язку та свободи. І в Е. Еріксона фактично поняттєвим еквівалентом індивідуальної ідентичності виступає его-ідентичність. «Але те, що я назвав «его-ідентичністю», стосується не самого факту існування, що надається йому цим «его», – говорить Е. Еріксон. – У такому випадку «его-ідентичність» в її суб'єктивному аспекті – це усвідомлення того, що синтезування «его» забезпечується тотожністю людини самій собі й неперервністю і що *стиль індивідуальності* співпадає з тотожністю і неперервністю того значення, яке надається значимим іншим в безпосередньому

оточенні» [648, с. 59]. На противагу «єго», «Я» – повністю свідоме, а ми усвідомлюємо його тільки тому, що можемо сказати «Я» і саме це «Я» мати на увазі. «Самості» здебільшого передсвідомі. Останнє означає, що вони можуть бути свідомими, коли «я» зробить їх такими і настільки, наскільки «єго» погодиться з цим. «Єго» несвідоме. Ми усвідомлюємо роботу «єго», але ніколи – саме «єго» [648, с. 229]. Таким чином, ми можемо виділити дві форми нашого «Я», одна з яких регулює конкретний внутрішній стан людини, а інша забезпечує узгодженість даного стану з загальним ментальним складом особистості. У будь-якому разі основна проблема самості полягає в тому, що «Я», яке присутнє в кожному зі станів досвіду, повинне доповнюватися тим «Я», яке служить для синтезу цих станів у певну цілісність.

У власному становленні «єго» проходить три етапи – інтродекції, ідентифікації та ідентичності. Ці етапи формують психосоціальну схему, в якій на рівні інтродекції дитина переносить на себе чужі образи, примітивно переживаючи їх; у процесі ідентифікацій індивід відповідає на різноманітні соціальні очікування, коли ж ідентифікації стає недостатньо, відбувається становлення ідентичності, яка вже не залежить від очікувань оточуючих, проте вимагає їх визнання.

Слід звернути увагу на розрізнення Е. Еріксоном термінів «ідентифікація» та «ідентичність». «Ідентифікація» (від лат. *idem* – «той самий» і *facere* – «робити») буквально означає «встановлювати ідентичність», або – «ототожнювати» [648, с. 310]. Ідентифікація є динамічним чинником, на підставі чого співвідношення понять «ідентифікація» та «ідентичність» могло б розглядатися як процес і результат. Проте, на думку Е. Еріксона, ідентичність не є лише результатом чи сумою ідентифікацій: «Ідентичність, встановившись до кінця підліткового віку, включає в себе всі значимі ідентифікації, але в той же час і змінює їх з метою створення єдиного і причинно пов'язаного цілого» [648, с. 171]. Разом із тим, створення такого цілого не обов'язково відбувається усвідомлено. Власне, «найбільше ми знаємо про нашу ідентичність тоді, коли ось-ось її досягнемо або перебуваємо на порозі кризи і відчуваємо дію сплутаної ідентичності» [648, с. 175]. Відповідно ідентичність, якщо вона є цілісна, непатологічна,

переживається як «відчуття психосоціального благополуччя» і пов'язана з «внутрішньою впевненістю у визнанні з боку авторитетів» [648, с. 175].

Слід зупинитися на тому, що ж означає цілісна і непатологічна ідентичність. Е. Еріксон ввів у науковий оббіг поняття «криза ідентичності», а також «негативна ідентичність». Опис негативних аспектів ідентичності досить популярний, можна навіть стверджувати, що про кризу та змішану ідентичність у сучасних дискурсах говориться частіше, ніж про те, чим є «позитивна ідентичність» або якою вона може бути поза ситуацією кризи. «Криза ідентичності перетворилася сьогодні в дещо більше, ніж просто один зі станів психічного нездоров'я або перехідного періоду підлітків, адже «цілісність» і «спадковість» стали почуттями, які рідко відчуються в наш час як молодими людьми, так і дорослими» [38, с. 186], – стверджує З. Бауман. Проте не завжди враховується, що поняття кризи саме по собі ще не означає патології. Криза ідентичності, на думку Е. Еріксона, є звичайним явищем при епігенезі ідентичності. Протягом власного життєвого циклу індивід неминуче зазнає кризи ідентичності, і криза в такому разі означає всього лише «момент зміни, критичний період підвищеної вразливості і розвинутих потенцій і, внаслідок цього, онтогенетичне джерело можливого формування хорошої або поганої пристосовуваності» [648, с. 105]. Говорячи мовою психоаналізу, криза ідентичності вказує на конфлікт між динамічністю становлення особистості та консервативним «его». Разом з тим, у кризовий момент існує ряд ідентифікацій, які розглядаються індивідом як небажані та шкідливі, і вони можуть бути прийняті ним, утворивши «негативну ідентичність».

При дослідженні факторів формування ідентичності – як негативної, так і позитивної, Е. Еріксон відкриває значення соціальних та культурно-історичних впливів. Соціальні впливи пов'язані з поняттям «соціальна ідентичність», яке виражає солідарність індивіда з груповими ідеалами. Як стверджує Е. Еріксон, «формування ідентичності передбачає процес одночасного відображення і спостереження, процес, що властивий всім рівням психічної діяльності, і засобом якого індивід оцінює інших у порівнянні з собою і в рамках значимої для нього

типології; у той же час він оцінює їх судження про нього з точки зору того, як він сприймає себе порівняно з ними і з типами, значимими для нього» [648, с. 105]. Натомість культурне середовище описується німецьким терміном *Umwelt*, який означає сукупність як суспільних впливів на індивіда, так і значення культурно-історичних чинників. Йдеться про середовище, яке існує в самій людині. На думку дослідника, у процесі здобування досвіду «ego» інтегрує власні ідентифікації, в першу чергу – ті, які зумовлені соціокультурними реаліями. Тобто в дослідженні індивідуальної ідентичності Е. Еріксон намагається врахувати середовище, адже «з точки зору розвитку «минуле» оточення завжди присутнє в нас; а оскільки ми живемо в процесі постійного перетворення теперішнього в «минуле», ми ніколи – навіть у момент народження – не зіштовхуємося з середовищем – людьми, які уникнули впливу якогось іншого середовища» [648, с. 33].

Концепція Е. Еріксона не тільки викликає посилену увагу до поняття «ідентичності». Важливими для даного поняття стають уявлення про динамічний характер ідентичності, розгляд її у процесі становлення, заперечення її автономності, а також вплив соціального середовища як фундаментальний фактор у становленні індивіда та необхідність визнання ідентичності. Відповідно, проблема ідентичності пов'язана також зі становленням у індивіда аксіологічних орієнтирів. Адже індивід постійно опиняється перед проблемою вибору між тими чи іншими системами цінностей, і мета ідентичності полягає в адаптації індивіда до соціального життя. Такий погляд вказує на те, що ідентичність відіграє важливу роль у становленні особистості, проте особистість не обмежується ідентичністю. «Адже розвиток людини не починається і не завершується ідентичністю, – вказує мислитель, – сама ідентичність для зрілої людини стає відносною. Психосоціальна ідентичність необхідна як якір в швидкоплинному існуванні людини «тут і зараз» [648, с. 51].

Після Е. Еріксона соціальна спрямованість ідентичності стає широко обговорюваною, в першу чергу в контексті проблеми взаємодії індивідів та діалогічної природи самосвідомості. Ретроспективні філософські огляди

виявляють, що з'ясування ролі соціальних факторів у становленні особистості в історії філософії не нове. Представники Франкфуртської школи – А. Хоннет та Ю. Габермас – вказують на те, що роль соціального фактора у становленні самосвідомості врахована ще Г. Гегелем, а ідентичність як результат соціального досвіду всебічно розглянута Дж.Г. Мідом. Розвиваючи дану тему, А. Хоннет стверджує, що Дж.Г. Мід просто зробив ідеї Г. Гегеля практичними, пристосовавши їх до реалій, в яких визначальну роль відіграють міжособистісні стосунки: "Теоретичні ресурси, закладені у мідівській соціальній психології, уможливили надання гегелівській теорії «боротьби за визнання» «матеріалістичного» переформулювання» [669]. Спільним у концепціях Г. Гегеля та Дж.Г. Міда визначаються те, що основою соціального життя є настанова на визнання та узгодження власного «Я» з соціальними очікуваннями. Втім, слід зазначити, що сам Дж.Г. Мід терміна «ідентичність» не вживав, а досліджував поняття самість (Self). Проте для дослідження особистої ідентичності його позиція важлива в першу чергу тому, що вона розглядається як новаційна для становлення парадигми соціального пізнання, в якому ідентичність розглядається в контексті взаємодії «Я» – «Інший».

Основна ідея концепції Дж.Г. Міда полягає в залежності самості від соціального досвіду індивіда. «Самість за характером цілковито відмінна від власне фізіологічного організму. Вона є чимось таким, що має свою еволюцію; вона не існує від народження, але виникає в процесі соціального досвіду і діяльності, тобто розвивається в окремому індивіді як результат його настановлень щодо такого процесу як цілого і щодо інших індивідів у його межах» [393, с. 123]. Умовою виникнення свідомості, розуму, рефлексії, самосвідомості є людське групове життя. Соціальність самості стає незаперечною. Її залежність від соціальної взаємодії не дає змоги надалі розглядати особистість інакше, ніж у соціальному контексті. Це приводить до твердження про те, що особистість постійно формує власну індивідуальність.

Самість (Self) у Дж. Г. Міда розглядається як структура, що складається з двох підструктур – Я «I» та я «me». «Me» – це сукупність настанов «інших»,

групові норми, у той час як «І» – реакція на «те»: «Я» («І») є реакцією організму на настановлених інших, «Я» («те»), є організованою множиною настановлень інших, котрі індивід сам приймає. Настановлення інших складають організоване «Я» («те»), і далі людина реагує на це як «Я» («І»)» [393, с. 128]. Такі «інші», настанови яких є вагомими, Дж.Г. Мід називає «значимими іншими». Саме під їх впливом формується самість, яка розглядається як постійна взаємодія її двох частин [243, с. 21].

Самоусвідомлення та формування себе залежно від поглядів та оцінок «значимих інших», від соціальних очікувань, дає можливість Ю. Габермасу переосмислити дану позицію. «В ідентичності Я виражається та парадоксальна обставина, що Я як особа взагалі відповідає всім іншим особам, проте як індивід абсолютно відмінне від усіх інших індивідів» [596, с. 14, 67–78]. Самість розглядається як поєднання історії суспільства з індивідуальним розвитком особистості. Отже, вона поєднує індивідуальне та соціальне в особистості. А це свідчить, що з часів Дж.Г. Міда змінюється вектор філософування. Хоча на той момент ще не ставиться питання ідентичності, проте змінюється певна мисленнєва парадигма – людина не розглядається у контексті традиційних зв'язків зі світом, так само як «Я» неможливе як незалежна і самодостатня сутність – в інтерсуб'єктивній парадигмі повинні враховуватися й «інші». Тобто «Я» розглядається в межах комунікації, діалогу. Що й зумовлює новий погляд на проблему ідентичності.

Позиція Дж.Г. Міда лежить в основі таких інтерпретацій проблеми ідентичності, в яких віднаходить зв'язок між особистою та соціальною ідентичностями. Особиста ідентичність розглядається в контексті проблеми міжіндивідуальної взаємодії. Одним з варіантів інтерпретації такого зв'язку є звернення до залежності ідентичності та визнання. А. Хоннет звертається до проблеми визнання у пошуку нормативної бази спілкування. Визнання конструює спільноту. Суспільство залежить від того, наскільки у ньому інституціоналізоване визнання. Проте визнання також відіграє суттєву роль у творенні ідентичності. У А. Хоннета визнання конструює три рівні формування ідентичності – любов,

право і суспільство. Перша сфера – любов – регулює самоствердження особистості на емоційному рівні. «Будь-які взаємини любові чи то між друзями, чи між коханцями, чи між батьками і дітьми, передбачають симпатію і привабливість, які перебувають поза сферою індивідуального контролю» [669]. На рівні любові індивід формує довіру до себе, що є необхідною умовою утворення ідентичності. Друга сфера – право – пов'язана з прийняттям універсальних норм та цінностей. Це сфера взаємодії індивіда, в якій він визнає себе моральною особистістю. Сфера соціального визнання залежить від внеску індивіда, який він може зробити у реалізацію суспільних цінностей. А. Хоннет надає вагомого значення зовнішньому світові, який формує індивідуальну ідентичність. Остання становиться залежно від результату боротьби за визнання.

Ю. Габермас розвиває дану точку зору, також розглядаючи «Я-ідентичність» у контексті закладеного Дж.Г. Мідом уявлення про взаємозалежність індивідуального та соціального. Остання має, на думку мислителя, два виміри – особиста та соціальна ідентичності. Особиста ідентичність розглядається як «вертикальний вимір» ідентичності і забезпечує цілісність життя людини. Соціальна ідентичність – «горизонтальний вимір» – надає можливість узгоджувати норми всіх спільнот, до яких належить індивід [241, с. 99–100]. Разом вони поєднуються у Я-ідентичність, яка координує їх взаємодію. При цьому ідентичність групи визначається як умова ідентичності індивіда, адже «відрізнення себе від інших повинне бути визнаним цими іншими. Породжена і утримана в самоідентифікації символічна єдність особистості ґрунтується на належності до символічної реальності групи, на можливості локалізувати себе у світі цієї групи» [597]. Така позиція змушує Ю. Габермаса констатувати той факт, що «індивіди відтепер складають тільки середовище для своєї соціальної системи» [597]. А тому Я-ідентичність визначається настільки залежною від колективних ідентичностей, яка, у свою чергу, залежить від стану складноутвореного суспільства. Проте така структура має і зворотній принцип – збереження суспільної системи визнається можливим, тільки якщо дотримуються умови збереження членів системи.

Сучасні суспільні зміни, всебічно описані Ю. Габермасом, спонукають його стверджувати, що відбувається формування певної нової ідентичності – такої, що є можливою у сучасних складноутворених суспільствах та сумісна з універсалістськими структурами «Я». Дана позиція пов'язана з формуванням нового типу світового суспільства, яке не центрується, як це було досі, довкола поняття держави. «Нова ідентичність суспільства, що долає межі окремих держав, не може ані співвідноситися з окремою територією, ані опиратися на певну організацію, - стверджує мислитель. – Нова ідентичність не може більше визначатися належністю до союзів або членством у них, яке, якщо воно регулюється формальними правилами, специфіковане відомими умовами вступу в союз і виходу з нього (наприклад, громадянство, партійність і т.п.)» [597]. Що змушує Ю. Габермаса шукати нову основу для нової ідентичності в різноманітних формах комунікації, які не обов'язково інституціоналізовані, постійно продукують власні норми та цінності, не мають заздалегідь визначеної форми дискурсу, а можлива форма ідентичності в них постає як постійний процес навчання (пізнання). Разом з тим така ідентичність не виражається у картинах світу, оскільки вона не потребує жодних постійних змістів для збереження власної стабільності – змісти їй потрібні тільки в певних конкретних випадках. Гарантією такої ідентичності виступають не фундаментальні знання, а різноманітні системи інтерпретації. І остання ознака нової ідентичності – відсутність ретроспективної спрямованості на традиційні цінності, що наявна водночас з відсутністю виключно проспективної орієнтації на завдання планування та проєктивні форми життя.

Як бачимо, проблема ідентичності виходить на суспільний рівень. Ідентичність розглядається залежною від ставлення індивіда до групи і до самого себе. Якщо вибір ряду ідентичностей залежить від особистості, то якість їх виконання в немалій мірі залежить від соціальної групи, з якою ця особистість перебуває у контакті. Ідентичність є відношенням індивіда до групи і до самого себе. Адже індивід завжди набуває ідентичності у процесі взаємодії з іншими індивідами, які, в свою чергу, перебувають в певних соціально-історичних

умовах. Таке відношення впливає з потреб людини, проявляється у поведінці і вимагає постійного підтвердження з боку носія уявлень про ту ж групу, з якою він прагне ідентифікуватися.

Проте важливе значення впливу соціального аспекту на внутрішні виміри особистості. Ч. Тейлор репрезентує думку, за якою ідентичність пов'язана з орієнтацією особистості в моральному просторі та визначенням власних цінностей. Відповідь на питання «Хто я?» визначає певну ціннісну систему координат особистості: «Коли я стверджую, що «я – християнин», то відповідно я приймаю наслідки цього твердження» [525, с. 44]. Що спонукає, зрештою, до аксіологічних орієнтирів: «Знати, хто ти такий, – це орієнтуватися у моральному просторі, в якому постають питання, що являє собою добро і зло, що варто робити, а що ні, що має для нас сенс і є важливим, а що є банальним і другорядним» [525, с. 43]. Питання моралі та моральних джерел Ч. Тейлор намагається обґрунтувати, враховуючи сучасні реалії суспільного життя людини та апелюючи до так званого «особистого відгуку»: «Ми живемо в епоху, коли публічно доступний космічний порядок сенсів є неможливим. Єдиний шлях, яким ми можемо дослідити порядок, частиною якого ми є і моральні джерела якого ми повинні пізнати, лежить через цю частину особистого відгуку» [525, с. 512]. Справді, для будь-якого мислителя сучасності, і для Ч. Тейлора в тому числі, очевидним є відсутність загальних ідеалів, які й зумовили те, що здобуття позитивної ідентичності є для людини проблемою. Ми діємо в суспільстві, в якому стверджується релятивізм морально-етичних настанов. Особистість не може бути тотожною єдиному цілому, якому протиставляється багатоманітність соціального та екзистенційного самовиразу. Адже, як зауважує З. Бауман, сучасність «замінює напередвизначеність соціального стану примусовим і обов'язковим самовизначенням» [38, с. 182].

Проте, акцентуючи увагу на суспільних проблемах формування особистості, слід звернутися і до особистої ідентичності самої по собі. Що здійснює французька філософська традиція, виявляючи проблему опосередкованої ролі в формуванні структур ідентичності мови. П. Рікер розглядає ідентичність як

оповідь про життя, розповідання історії заради спроби обґрунтування цілісності, розсіяної у просторі публічності. Це свідчить про взаємозв'язок, а інколи – заміну індивідуальної ідентичності груповою. П. Рікер говорить про те, що у цій ситуації слід розглядати «нарративну ідентичність». Наративна ідентичність виступає як історія, що підлягає прочитанню, у процесі якого постійно коригується попередня історія. Таким чином, ідентичність проявляється у часі і формується у процесі оповіді. Відповідно її завданням виступає не стільки зберегти цілісність особистості, скільки підтримувати її в процесах постійної зміни. Така перспектива дозволяє співвідносити філософські та соціогуманітарні інтерпретації ідентичності, ретроспективно виявити їх топологічну близькість та їх взаємовплив і взаємопроникнення. На відміну від цього в «реальній» інтелектуальній історії дискурси ідентичності склалися початково як такі, що вирішують різні завдання. Ідентифікація особистості з власною біографією здійснюється на основі пам'яті про своє минуле. Адже концепт історії життя виходить з настанови на розрізнення життєвого досвіду та розказаної історії (оповідання, нарративу) життя. Воно повинне бути зв'язаним у єдине ціле, тобто існує виразне завдання: об'єднати життя, що складається з таких різних концепцій, як життєвий досвід та його значення. Для цього недостатньо описувати історію життя як прожиту цілісність подій у часі, оскільки найважливіше у такій цілісності є надання їй певного сенсу. Наративна ідентичність існує поряд з особистою. П. Рікер висловлює думку про те, що ідентичність полягає в «нестійкому поєднанні оповіді і набутого досвіду» [473, с. 102]. Довести, що ідентичність є чимось більшим за нарративне творення, досить складно: розповідаючи історію, ми намагаємося не просто вказати ідентичність, яка нас конститує, – ми намагаємося її відкрити.

Як бачимо, П. Рікер розглядає ідентичність не як результат процесу осмислення історії власного життя та створення на цій підставі ідентичності. Для нього ідентичність – результат інтерпретації життя та створення узгодженої історії цього життя. Така позиція вказує на варіант критики поняття особистої

ідентичності, проте не радикальної. Адже існує ряд позицій, за якими ідентичність заперечується як факт.

Актуальна проблема ідентичності зазнавала й досі зазнає критики – як щодо доцільності вживання даного поняття, так і стосовно самої ідеї. Так, розгорнута критика ідеї ідентичності подана у постмодернізмі. Ж. Дерріда, Ж. Дельоз, М. Фуко, Ж. Лакан зосередилися на проблемі розпаду ідентичності та децентрації суб'єкта. Тим самим задавалося і протиставлення «тілесності» людини та «штучності» ідентичностей, котрі їй нав'язуються. Індивід наче «розколюється» в своєму бутті, проблематизується як всередині себе, так і в своїх відношеннях зі світом, попадаючи в пастку власної неавтентичності. Цікаво, що такого роду дискурси і раніше виникали на теренах європейського культурного ареалу; правда, дискурс ідентичності актуалізувався не стільки «розколотістю» індивіда, скільки «розколотістю» тієї культури, до якої цей індивід належав. Мотивувався даний дискурс запереченням західноєвропейських моделей центроспрямованого образу світу та індивідуальності як «центра» особистості, а по суті – запереченням власної ідентичності особистості і розчиненням її в «європейськості». Наприклад, М. Фуко стверджує, що ідентичність як сутність особистості не може існувати, оскільки індивід є формою, яка позбавлена сталого наповнення. Як зазначає мислитель, «ви встановлюєте з самим собою не один і той самий тип відносин, коли ви формуєтеся як політичний суб'єкт, що збирається голосувати і проголошувати промову на зібранні, і коли ви прагнете здійснити ваше бажання в статевих відносинах» [589, с. 255]. Отже, особиста ідентичність, а тим більше – соціальна ідентичність не мають сенсу: індивід обирає тип поведінки так само, як і спосіб ставлення до себе залежно від ситуації. Його ідентичність не фіксована, він лише приймає її залежно від конкретних функцій, які він виконує в даний момент.

Акцент на взаємозв'язку цілісності та ідентичності є невід'ємним аспектом сучасного її розуміння. Уже зазначено, що проблема ідентичності народжується тоді, коли тотожність людини самій собі піддається сумніву. Ідентичність здатна сформуватися кризовою, а це означає, що індивід не буде осягати своє життя

разом з його проекцією у майбутнє, тобто цілісність буде порушеною. Тут варто звернутися до поширених у філософії минулого століття спроб піддати сумніву цілісну структуру особистості. Згадаємо відому позицію французьких постмодерністів, а саме – їх заперечення єдності та цілісності особистості. Наприклад, на думку Ж. Лакана, структура суб'єктивності не зводиться до єдиного «Я». Особистість – це розщеплений суб'єкт зі своїми історіями, які можуть змінитися в будь-який момент, щоразу перерозподіляючи структуру суб'єктивності. Суб'єктивність не має фіксованих характеристик. Людина не може ідентифікуватися з якимось одним атрибутом – її «Я» ніколи не може бути визначене, оскільки завжди перебуває у пошуку себе. Лаканівська концепція децентрованого суб'єкта формує уявлення про людину не як про «індивід», цілісний і неподільний суб'єкт, а як про фрагментований, розірваний, позбавлений цілісності «індивід» [338, с. 113]. Ідентичність і цілісність суб'єкта має місце тільки на рівні фантазії. Така спроба заперечення та децентрації суб'єкта привели до твердження, що «у сучасному уявленні людина перестала сприйматися як дещо тотожне самій собі, своїй свідомості, саме поняття особистості виявилось під питанням, соціологи і психологи (і це стало спільним топосом) надають перевагу поняттям «особиста» і «соціальна» ідентичності, з кардинальним і неминучим неспівпаданням соціальних, «особистісних» і біологічних функцій та рольових стереотипів поведінки людини» [232, с. 77].

Подібна критика існує й у сучасних концепціях: на думку З. Баумана, сучасній людині стабільна ідентичність у принципі не потрібна: «біда всіх конструкцій ідентичності якраз у тому й полягає, що коли я досягаю цілі, я гублю свою свободу; я перестаю бути собою, щойно стаю кимось» [38, с. 186]. Тобто залежність ідентичності від соціального аспекту сприймається настільки гостро, що вважається: ідентичність треба змінити тоді, коли змінюється соціальний контекст, який її формує. На думку мислителя «цілісність» – це почуття, яке не часто переживається людьми. Його, навпаки, уникають. Сучасна людина характеризується фрагментарністю та епізодичністю різноманітних сфер активності, незв'язністю і непослідовністю поведінки, неусталеністю зв'язків та

інтересів, а також відсутністю глибокого вкорінення. Такій ідентичності характерні постійна змінюваність лояльності, неприйняття на себе обов'язків і відповідальності, надмірна зацікавленість собою, власним задоволенням, відсутність далекосяжних життєвих планів, зведення усталених норм до принципів гри, з якої можна будь-коли вийти без жодних втрат. Відповідно, чим менш детально визначена ідентичність, тим краще для її володаря. «Коли я досягаю мети, я гублю свободу, «Я» припиняє бути собою, щойно стає кимось» [38, с. 177]. Тобто наявна спроба розглянути стабільність як певну несвободу, негнучкість, якої треба уникати. Проблема сучасної людини «не стільки в тому, як здобути обрану ідентичність і змусити оточуючих визнати її, скільки в тому, яку ідентичність обрати і як зуміти вчасно зробити *інший* вибір, якщо раніше обрана ідентичність загубить цінність або позбудеться її привабливих рис» [38, с. 185].

Вказана вище популярність терміна «ідентичність» зумовлює ще один тип її критики, яка стверджує, що він (термін) перевантажений значеннями настільки, що слід його замінити рядом інших понять заради усунення розходжень в його інтерпретації [79].

Проте, якою б не була критика поняття «ідентичність», все ж її наявність неминуча. С. Гантінгтон, вказуючи на складність визначення ідентичності та її невловимість, згадує, як Л. Візельтір у 1996 р. випустив книгу «Проти ідентичності», в якій висміював увагу інтелектуалів до даного поняття, а в 1998 р. опублікував книгу «Кадеш», яка стала, на думку інших дослідників, красномовним підтвердженням його власної єврейської ідентичності. Як говорить С. Гантінгтон, «ідентичність – як гріх, скільки б ми їй не протистояли, уникнути ми її не в силах» [608, с. 49].

Не можна не погодитися, що поняття ідентичності постає у сучасній філософії як наділене надзвичайно широким полем для інтерпретацій. Кожне визначення даного поняття в різних ситуативних моделях акцентує ті чи інші аспекти означеної проблематики, найчастіше – різнопланові й багатозначні. До ідентичності відносять і відчуття власної унікальності, і ідентифікацію людини з соціальною групою, і визначення ціннісних координат, в яких діє особистість, і

певну точку стабільності, котра об'єднує довкола себе всі соціальні ролі особистості. Разом з тим поняття ідентичності може конкретизуватися як самоідентичність, або через джерела ідентичності як вікова ідентичність, політична, національна тощо. Самоідентичність звертає до поняття «замість» («self»), що увійшло у філософію з емпіризмом Д. Лока. Д. Лок фактично не винайшов, а виокремив дане поняття: «Після Реформації значно зростає кількість слів з префіксом self (сам). Деякі з них навіть мають індивідуальних авторів, так, наприклад, А. Шефтсбері вводить слово self-control («самоконтроль»), І. Бентам – self-regard («самоповага»), а С. Колрідж – self-conscious («сором'язливий, зайнятий собою»). Паралельно в мову входять слова, які мають безпосередній стосунок до людської індивідуальності – «характер», «настрій» тощо» [272, с. 74]. Що стосується сучасного погляду на дану проблему, то можна погодитися: «Ідентичності визначаються «самістю», будучи при цьому результатом взаємодії конкретної людини або групи з іншими людьми або групами. Сприйняття іншими виявляє суттєвий вплив на самоідентифікації людини або групи.» [608, с. 52]

Слід зазначити, що виокремлюють єдину ідентичність як особистості, так і ряд соціальних ідентичностей, які зумовлені належністю до багатьох великих і малих груп і спільнот. С. Хантінгтон класифікує їх походження за джерелами: аскриптивними (вік, стать, етнічна приналежність, національність), культурними (кланова, мовна, національна, релігійна, цивілізаційна приналежності), територіальними (найближче оточення, місто, провінція, регіон, частина світу), політичними (ідеологія, групи інтересів, партійна приналежність), економічними (робота, професія, посада, робоче оточення, економічні сектори, класи, держави) і соціальними (друзі, соціальний статус) [608, с. 59]. Наведена класифікація вказує на механізми інтеграції людини у різноманітні групи, від професійної приналежності до народу і громадянства. Зрештою, уявлення про наявність у людини однієї-єдиної ідентичності є остаточно подолане: «Щоб пан Патель почав вважати себе перш за все індусом, британським громадянином, індуїстом, людиною, що говорить на гуджаратській мові, вихідцем з Кенії, представником певної касти чи родинної групи або носієм якоїсь іншої ролі, він повинен

зіткнутися з представником іміграційних служб, пакистанцем, сикхом або мусульманином, людиною, що говорить бенгальською і так далі. Немає жодної однозначної платонівської ідеї Пателя. Все це наявне в ньому одночасно» [608, с. 50].

Е. Фромм помічає в такому приписуванні собі заздалегідь визначених ідентичностей певний стадний конформізм. Іноді співвіднесення себе з певною соціальною групою свідчить не про здобуття нею самоідентичності, а про її підміну. «Нація, релігія, клас, професія слугують для забезпечення відчуття ідентичності», – стверджує Е. Фромм. – «Я американець», «Я протестант», «Я бізнесмен» – ось формули, які допомагають людині здобути відчуття ідентичності після зникнення початкової кланової ідентичності і до здобуття дійсного індивідуального відчуття ідентичності» [588, с. 63]. Тобто людина не повинна бездумно приймати цінності групи, до якої вона себе відносить, навіть якщо вона сама її обирає. Така ідентифікація з певною групою допомагає створити тільки ілюзію ідентичності, проте в той же час людина уникає справжньої ідентичності. Від імені групи людина діє анонімно. Приймаючи цінності групи, людина приймає їх не тому, що вона інтелектуально орієнтується в просторі цих цінностей, а тому, що вона уникає відповідальності за власну ціннісну систему координат. Як зауважив З. Бауман, проблема сучасної людини «не стільки в тому, як здобути обрану ідентичність і змусити оточуючих визнати її, скільки в тому, яку ідентичність обрати і як зуміти вчасно зробити *інший* вибір, якщо раніше обрана ідентичність втратить цінність або позбудеться її привабливих рис» [38, с. 185].

Виокремлення ряду ідентичностей привели до зацікавлення проблемою національної ідентичності. Якщо проблема нації в цілому виникає з утворенням у модерній Європі національних держав, то проблема національної ідентичності починає активно обговорюватися наприкінці 80-х – початку 90-х років ХХ ст. – саме тоді формуються засадничі уявлення про основи національної ідентичності.

Е. Сміт, розглядаючи західну модель нації як одиницю, що формує національну ідентичність, визначає як основні елементи нації історичну

територію, політико-юридичну спільноту, політико-юридичну рівність членів цієї спільноти та спільну громадянську культуру та ідеологію [499, с. 19–20]. Західній моделі протиставляється «незахідна», «етнічна» модель нації, визначальною рисою якої є наголос на спільності походження і рідної культури: «Тоді як західна концепція проголошує, що індивід має належати до певної нації, але може вибрати, до якої саме приєднуватися, незахідна, або етнічна, концепція не припускає такої широти поглядів. Чи то людина зоставатиметься у своїй спільноті, чи то емігрує до іншої, вона завжди неминуче й органічно залишатиметься членом спільноти, в якій народилась, і довіку нестиме на собі її печать» [499, с. 20–21]. Що, відповідно, приводить Е. Сміта до висновку, що місце закону в західній громадянській моделі займає в етнічній моделі народна культура, здебільшого мова та звичаї. На підставі чого етнічна концепція нації ґрунтується на генеалогії і спільному походженні, мобілізації народу, рідній мові, звичаях і традиціях.

У теорії етнічної основи національної ідентичності Е. Сміт виокремлює поняття етнічної категорії, які розглядаються як сукупності людей, які хибно вважаються окремими культурними історичними групами, проте мають незначну самосвідомість у питанні власної належності до такої групи, а також етнічну спільноту, якій притаманна наявність міфу про спільне походження, спільну історичну пам'ять, чуття солідарності і зв'язок з чітко визначеним рідним краєм. Етнічна спільнота утворює етнічну ідентичність і визначається на основі шести атрибутів. Це групова власна назва, міф про спільних предків, спільна історична пам'ять, наявність диференціальних елементів спільної культури, зв'язок з конкретним рідним краєм та чуття солідарності у значної частини населення [499, с. 30]. Разом із тим етнічна спільнота не визнається об'єктивною даністю, адже коли один з атрибутів послаблюється, спільнота розпадається, і навпаки. Етноси водночас можуть утворювати субетноси, члени етнічної спільноти можуть відчувати на різних рівнях ідентифікацій власну належність до різних спільнот. Проте якщо згуртовані етнічні групи утворюють «етнічне ядро», то вони формують осереддя й основу держав. Етнічне ядро часто визначає характер і

кордони нації: «Оскільки етноси, за визначенням, пов'язані з певною територією (не так уже й рідко цей зв'язок обраного народу з конкретною священною землею), ймовірні кордони нації великою мірою визначені міфами і спогадами панівного етносу, до складу яких входить міф про заснування, міф про золоту добу і пов'язані з ними територіальні вимоги, або етнічні документи на власність» [499, с. 48–49]. Разом із тим, як за нацією, так і за етнічною групою закріплюється не тільки наявність спільних міфів та історичної пам'яті, але й зв'язок з певною територією. Проте «якщо у випадку з етносами зв'язок з територією може бути лише історичний та символічний, у випадку з нацією він фізичний і реальний: нації володіють територіями» [499, с. 49] переконливий доказ – українство: етнос майже у 100 країн світу, а нація – на Терені республіки (держави). Водночас визнається, що існують держави, в яких нації сформувалися не з етнічних груп. Проте, хоча не кожна сучасна нація має безпосередній зв'язок з певним етнічним ядром, все ж Е. Сміт знаходить причини шукати походження нації в етнічних зв'язках, причому там, де такі зв'язки відсутні, а в нації єдиних етнічних попередників немає, умовою її виживання визнається потреба створити міфологічну або символічну культурно-історичну спільність.

Національна ідентичність за вищезазначених умов розглядається в контексті культурної та політичної ідентичності: «Будь-яка спроба створити національну ідентичність – це ще й політична акція з політичними наслідками, як-от потребою перекроїти геополітичну карту або змінити структуру політичних режимів і держав. Створення «світу націй» має глибокі наслідки і для світової системи держав, і для окремих країн» [499, с. 106]. Відповідно виникали й спроби створити той чи інший тип національної політичної ідентичності та спільноти, що мав призводити й до виникнення певного типу нації – або територіальної, або етнічної. При цьому визначальним для формування нації визнається націоналізм як «ідеологічний рух за досягнення й утвердження незалежності, єдності та ідентичності нації» [499, с. 82].

Територіальна нація визнається водночас громадянською нацією. Для такої нації спільне проживання і закоріненість у певний ґрунт є основою політичної

спільноти. Йдеться про поняття батьківщини як певної історичної території. Територіальність є визначальною рисою даного типу нації, хоча є й інші важливі риси – участь громадян, громадянство саме по собі, громадянська освіта (легітимування міфології й символізму нації у змісті освіти).

Проте нація може ґрунтуватися й на понятті етнічності: «Національні ідентичності, створені мобілізацією й перетворенням колишніх демотичних етносів, набирають зовсім іншої форми, маючи водночас і більшу силу, і глибшу інтроспективність, ніж національні ідентичності, засновані на територіальному принципі» [499, с. 136]. Рухи зі створення нації, яка ґрунтується на етнічному націоналізмі, мають ряд спільних цілей, як-от: створення літературної «високої» культури для спільноти, якщо такої культури немає; формування культурно однорідної «органічної» нації; створення визнаної «батьківщини», а ще краще – незалежної держави для спільноти; перетворення досі пасивного етносу на активну етнополітичну спільноту, «суб'єкта історії».

Обидва вищевказані типи нації та сформовані ними типи національної ідентичності розглядаються Е. Смітом як здобутки інтелігенції, яка й формує націоналізм, котрий, у свою чергу, лягає в основу національної ідентичності. Разом з тим національна ідентичність визнається найповнішою з тих, які визнають люди: «Інші типи колективної ідентичності – класова, родова, расова, релігійна – можуть накладатися на національну ідентичність або поєднуватися з нею, але вкрай рідко спмагаються підточити її силу, хоча можуть спрямувати її в той або той бік» [499, с. 149]. І, незважаючи на вищезазначене, все ж у питанні про перспективи національної ідентичності Е. Сміт говорить про її подолання. Потужність нації, національної ідентичності, націоналізму визнається надзвичайною, але питання полягає в тому, щоб вони були здатні протистояти натискам глобальних взаємозалежностей.

Позиція Е. Сміта демонструє традиційне уявлення про умови існування нації, яка в кожному разі пов'язана або з наявністю держави, або з прагненням етнічної групи її створити. Тобто національна ідентичність пов'язується ще й з поняттям

громадянства. Але вже в 90-х для Е. Сміта стояло питання про подолання національної ідентичності.

Проте в ХХІ ст. наявні суспільні зміни змушують говорити про виникнення постнаціональних суспільств, в яких поняття громадянства та національної ідентичності розведені. Втім, концептуально вони не повинні бути пов'язані: коментуючи їх взаємозв'язок, Ю. Габермас описує дві форми громадянства. «З першої точки зору, громадянство розуміють за аналогією з моделлю набуття членства в організації, що забезпечує правовий статус. З іншої його розуміють за аналогією з моделлю набутого членства в самовизначеній етичній спільноті. За першою інтерпретацією індивіди залишаються зовнішніми щодо держави, лише певним чином беручи участь у її відтворенні заради переваг організаційного членства. За іншою – громадяни інтегровані в політичну спільноту наче частини в ціле; тобто, таким чином, що можуть формувати свою особисту або соціальну ідентичність лише в площині спільних традицій та інтерсуб'єктивно визнаних інститутів» [118, с. 57]. Таким чином, існують умови, за яких громадянство та національна ідентичність розглядаються у взаємозв'язку. На думку Ю. Габермаса, національна ідентичність змусила кожна націю, що прагне до незалежності, організуватися в державу, при тому, що національно гомогенний склад населення завжди залишався фікцією.

Практично усі сучасні розвідки про національну ідентичність гуртуються не тільки довкола поняття «нація», але й – поняття націоналізму [405]. Мета націоналізму – забезпечити співіснування нації та держави, а також об'єднати культурну та політичну ідентичність. Суть націоналізму вбачається в ідеології, яка пропонує нації уявлення про спільне історичне походження. «Сучасний націоналізм виявляє важливу спадковість з національними ідентичностями, які впливають з витоків письмової історії» [190, с. 23], – стверджує Д. Джозеф. Він же, як і ряд інших дослідників, висловлює думку про те, що одним з найважливіших аспектів конструювання національної ідентичності виступає мова. А тому витoki утворення нації вбачаються дослідником в увазі людей (спільноти) епохи Відродження до народної мови, що відбувалася завдяки «народному

красномовству» Данте та розвитку після нього національних мов в епоху Нового часу.

Ідея про мову як основу конструювання нації вирішила питання природних кордонів нації, актуальне в епоху Нового часу. Нація пов'язувалася в першу чергу з територіальним простором. Вперше ідею про мову як характерну ознаку нації висловив І. Фіхте [566]. Слід зауважити, що до Фіхте мова не визначалась як основна ознака нації: вважалося, що мови мають одну спільну вихідну мову, пошуки якої велися з періоду Середньовіччя. Проте в сучасному питанні про національну ідентичність роль мови відіграє ключову роль.

Не слід недооцінювати ще один проблемний аспект питання про мову, культуру та етнічну належність як основу єдності нації: «Така програма викликала б здивування у засновників перших національних держав. Для них єдність нації була політичною, а не соціально-антропологічною. Вона полягала в рішенні суверенного народу жити по спільному закону і спільній Конституції, незалежно від культури, мови і етнічного складу» [596, с. 50]. Проте сучасні теорії нації вказують на те, що поняття нації та громадянства чітко розмежовуються. Прикладом може слугувати позиція Ю. Габермаса, який вказує, що навіть у мультикультурному суспільстві «політична культура, у якій кореняться конституційні принципи, без сумніву, має бути побудована на підставі єдиної для всіх громадян спільної мови або єдиного етнічного та культурного походження» [118, с. 60]. Проте окрім мультикультурного суспільства існує перспектива створення наднаціонального, де уявлення про громадянство та політичну ідентифікацію можуть відрізнитися від творення національної ідентичності.

Та існує точка зору, за якою мова як основа національної спільності не сприяє прогресивному розвитку суспільства. Як стверджує Е. Хобсбаум, мови не рівні між собою, а тому мова виступає гарантією національної ідентичності, проте не в наднаціональних суспільствах. Тут вона, скоріше, призупиняє розвиток суспільства, створюючи загрозу свободі та піддаючи сумніву толерантність: «Доки мова не буде так само чітко відмежована від держави, як релігія у

Сполучених Штатах по американській Конституції, вона буде залишатися постійним і, загалом, штучним джерелом міжусобиць» [611, с. 59].

На перший погляд може здатися, що окреслені підходи та висновки дещо (а то й занадто) віддалені від українських реалій. Та це – лише при позірному підході, бо європейська філософська традиція була добре відома в колах Харківської, Львівської, Київської університетської професури, яка, як побачимо далі, добре орієнтувалася в тенденціях розвитку європейської думки, бо ізолювалася від неї, а то й переслідувалася імперськими режимами, особливо в питаннях особової, етнічної і національно-державної ідентичності, – а все ж тяжіла до неї, тому що ми завжди були Європою типом мислення й самоідентифікації та прагнули йти до неї, бо як писав М. Хвильовий, «орієнтація – на Європу, на її дух Фауста!».

Висновки до розділу 3

Сучасний стан розвитку гуманітарної науки визначається тенденціями до появи глобалістичних наукових парадигм, до яких належить і українознавство. Це зумовлено предметом дослідження в межах певної парадигми – «Україна і світове українство» та стрижневим напрямком досліджень – «світова українська ідентичність».

1. Завдання сучасного українознавства є таким. По-перше, важливо чітко ідентифікувати науку «українознавство» в парадигмі подібних йому наук. Для вирішення цього завдання необхідно відшукати спільні за концепціями гуманітарні науки сучасності і встановити рівні подібності. По-друге, зазначена подібність передбачає необхідний вихід за межі геополітичної тотожності: «Україна» дорівнює «українознавству». На початку ХХІ ст. українознавство завершило еволюційний розвиток внутрішньої структури науки й поставило вимогу встановлення міжнаукових зв'язків поміж спільнокореновими (спільними за об'єктом і предметом дослідження) концепціями.

2. Термінологічні дослідження в межах споріднених «українознавству» сучасних світових наукових парадигм виявили важливу особливість. Усе, про що йшлося у змістах «американознавство», перекладалось англійським терміном: «American Identity» – «Американська ідентичність». Логічно, що й наступне виважене застосування терміна «українознавство» виявило і дійсну сучасну предметну царину цієї науки – «українську ідентичність». І, найістотніше, згідно з предметом науки «українознавство» в сучасній зазначеній концепції та її складових йдеться не лише про «українську національну ідентичність», а про «українську світову ідентичність», властивості якої висновуються з узагальненого досвіду всього сучасного світового українства.

3. Найнагальнішого вирішення потребують питання засобів узагальнення і обігу цього досвіду української світової громади. Трьома реальними засобами спілкування стають поліграфічні видання, інтернет-середовище та розгалужена світова мережа українознавчих центрів. Лише за цих

умов варто вести мову про *можливість* встановлення достеменних ознак української ідентичності як світової.

4. З перших висновків зазначеного дослідження є підстави стверджувати про існування мережевого характеру українознавчої наукової парадигми без провідного централізуючого стрижня. Тобто, існує розгалуження мережа українознавчих центрів, нерівномірних у парадигмальному розвитку як наукових інституцій, яка провадить власні наукові та інші дослідження відповідно до умов перебування у тій чи іншій країні, чи світовому національному утворенні. З цього висновується не універсалістська основа українознавства – бо жоден із цих центрів не має визначених критеріїв переваг, а концептуальна. Цим передбачається, що кожна вирізнена у національних утвореннях українознавча інституція формує неповторне середовище наукометричних вимірів у межах створеної парадигми. Отже, ми маємо можливість створити не спільну синтетичну українознавчу теорію, а сукупність самочинних українознавчих концепцій, інтегративно поєднаних залежно від диспозиції дослідника, тобто, представника однієї з парадигм цієї мережі. Єдиним об'єднуючим «концептом» в цій інтеграції стає дослідження «української ідентичності як світової», яка не зумовлюється навіть національними межами.

5. Генетичний розвиток проблеми ідентичності дає підстави вирізнити два основних етапи: розгляд проблеми ідентичності у філософії Модерну та філософії XX–XXI ст.

Доба Модерну показує, що мислення даного періоду з моменту своєї появи спрямоване на пошук сутнісних начал людини. Постановка питання про ідентичність є насправді постановкою питання про особистість, яка перестає бути даністю, а стає процесом, вона формує себе, керуючись загальними нормами і шукаючи підстав для підтвердження етичної правильності власних дій та гарантії власної особистісності. Розглянуті підходи до проблеми ідентичності від Д. Лока до Г. Гегеля є підтвердженням того, що епоха Модерну в Європі народжує активне ставлення людини до самої себе.

У філософії ХХ–ХХІ ст. відбувається зміна вектора філософування, яке більше не є суб'єктоцентричним. У новому, комунікативно-дискурсивному полі дослідження увага акцентується на вивченні людини в її співвідношенні з іншими людьми, як те робив Г. Сковорода, з середовищем, у якому вона перебуває. Отже, постає й проблема формування самосвідомості людини в умовах комунікативного простору. У силу цього поняття ідентичності набуває нових конотацій, визначаючи відтепер систему цінностей, певну опорну точку світоглядних орієнтацій людини, позицію, яку людина проголошує, а також визнання іншими цієї позиції.

6. Слід вважати, що філософська концепція «істинної людини», розгорнута Г. Сковородою, є європейським різновидом дослідження проблеми ідентичності. Як зазначалося, європейські теорії та концепції ідентичності не мають уніфікованого начала і мають чітку прив'язку до культурного середовища, в якому вони виникли. Аж до того, що мають різноманітні термінологічні виміри. З огляду на цю обставину, концепція «істинної людини», може цілком обґрунтовано належати до генетичної історії європейського становлення проблеми «ідентичності». Цей підхід буде своєрідно реалізований у залученні цієї філософемі Г. Сковороди російським філософом В. Соловйовим і розгорнутою на всій панорамі європейської філософської думки, чим і засвідчить спорідненість цих типів філософії у спільній методологічній культурі нової філософії ХVI–ХХ ст.

РОЗДІЛ 4

ПЕРЕДУМОВИ ПРОВАДЖЕННЯ УКРАЇНОЗНАВЧО- ФІЛОСОФСЬКОГО ДОСЛІДЖЕННЯ ФІЛОСОФСЬКОЇ СПАДЩИНИ Г. СКОВОРОДИ

4.1. Означення системних вимог до філологічної складової українознавчого дослідження

Розгортання українознавчо-філософського дослідження творчості видатного українського мислителя Г. Сковороди крок за кроком унаочнювало проблеми методологічного характеру, які поставали лише тоді, коли теоретична думка застосовувала власні напрацювання до аналізу спадщини філософа в інтегративній цілості.

Така проблематичність варта методологічної уваги хоча б у тій мірі, що не дозволяє за властивою нашій науці звичкою все виводити з одного кореня чи то принципу. На певному етапі розмислового сходження раптово відбувається зупинка, яка не може бути подолана лише красивою інтелектуально-теоретичною конструкцією, а приневолює замислитися над зміною напрямку дослідження. Ця зміна часом видається цілком несподіваною, оскільки спрямовує до царин не лише суміжних з цариною дослідження, а й до, здавалося б, далеко відсторонених від теоретичної принципової бази дослідження.

Значна кількість досліджень творчої спадщини Г. Сковороди вирізняється тією ознакою, за якої автори доволі самовпевнено інтерпретують словникову основу, поняття та терміни мислителя. Так, начебто між автором та дослідником не пролягла часова відстань у майже 300 років, а лексичний доробок в царині української мови не зазнав істотних долучень. І не лише з огляду на додаткове наповнення лексики української мови, а й врахування етимологічних та тлумачних змін уже відомих лексичних одиниць. Таке становище зумовлене тим, що у різні епохи та за відмінних обставин те чи інше слово втрачало чи набувало змісту, характерного до звичаєвих норм вживання. І не обов'язково народно-

звичаєвих, але й звичаєвих в академічному, богословсько-філософському чи побутовому середовищі.

У низці досліджень [293; 298; 287; 299] автором уже наголошувалося на тому, що впевненість дослідників у створенні Г. Сковородою всіх власних творів з філософії у літературно-філософській формі діалогу є нічим іншим, як звичкою чи упередженою тенденцією, яка сформувалась під потужним тиском діалектичних методологічних тенденцій у європейській філософії ХІХ – початку ХХ ст. Власне, часу зародження більш-менш ґрунтовних досліджень творчої спадщини Г. Сковороди.

Очевидність же історико-філософського та філологічного характеру полягає у тому, що один з основоположних творів українським філософом безпосередньо наіменовано «Симфонією» – «Симфонія, наречення Книга Асхань о познанні самого себе» [159, с. 201], а у другому (першому з філософських) – головна смислова частина твору «Наркіс. Разглагол о том: узнай себе» [159, с. 14–26] після «Прологу» міститься під назвою: «Симфонія, сирѣчь согласіе свещенных слов со слѣдующим стихом...». Цієї обставини вже було б достатньо для того, щоб перейнятися сумнівом щодо очевидності змісту поняття «Симфонія», яку Г. Сковорода застосовує для назви власних філософських творів у безпосередньому сучасному вживанні. Щонайменше дослідження передбачає ґрунтовне з'ясування цього поняття і впровадження у сучасну наукову лексику дослідження спадщини філософа.

Оскільки ми маємо українознавчо-філософське дослідження, то і специфіка його провадження має бути узгодженою з базовою теорією українознавства. У цьому дослідженні базовою теорією постає центральна структура українознавства: «Україна – етнос», «Україна – мова», «Україна – історія», «Україна – нація», «Україна – держава», «Україна – природа», «Україна – ментальність, доля, історична місія». Саме поміж цих провідних складників цілісної теорії вагоме структуротворче місце посідає концентр «Україна – мова», який у власній теоретичній еволюції впродовж останніх 8 років (з часу появи наукового видання «Українознавство» як друкованого й електронного засобу

поширення знань, здобутих на основі базової концепції українознавства) втілюється у 4-х підрядних складниках: «Історія мови», «Мова і майбутнє України», «Мовна політика», «Мовно-освітні орієнтири суспільства. Мова науки».

Серед цих чотирьох зазначених підрозділів концентра «Україна – мова» два з них – «Історія мови» та «Мовно-освітні орієнтири суспільства. Мова науки» – перетворюються на цілком виправдане методологічне підґрунтя здійснення філологічного аналізу термінів та понять спадщини Г. Сковороди в українознавчо-філософському дослідженні. Ця можливість зумовлюється тим, що всі центри базової теорії (в актуальному стані застосування – концепції) українознавства щодо наукового дослідження перебувають у інтегративній єдності і, таким чином, забезпечують методологічно виправдані логічні переходи та зв'язки від однієї центральної царини досліджень до іншої.

Цим, власне, і долається зазначена раніше методологічна перепона логістичних зв'язків між суміжними та розрізненими царинами інтелектуальної думки, які зустрічаються в моноосновних науках. Наприклад, до сьогодні точаться суперечки щодо «законності» впровадження філологічних розвідок у суто філософському чи історико-філософському дослідженнях, оскільки предметна сфера цих наук істотно розрізнена. Прагматична вимога цілком виправдано приневолює дослідників до таких пошуків, а предмет і методологія кожної розмежованої царини заперечують таку можливість, хоча б тому, що предмети філософії і філології не є безпосередньо сумісними у гуманітарному середовищі.

Інтегральна ж організація науки та властива їй методологія забезпечують належну і необхідну взаємодію в межах чітко означених структурних складників теорії, визначаючи логічну «можливість» чи «неможливість» певних поєднань у логічне утворення. Відтак можливості сформувати необхідну і достатню методологічну основу для отримання нового знання, яке було б неможливо отримати іншим чином.

З огляду на зазначене, філологічний аналіз термінів і понять, словникових одиниць філософської спадщини Г. Сковороди в українознавчо-філософському

дослідженні є цілком обґрунтованим і інтегративно належить до предметної сфери українознавчої науки.

Частково необхідність такої філологічної складової в українознавчо-філософському дослідженні філософської спадщини було вже попередньо обґрунтовано щодо поняття «вимір» в методологічному арсеналі українознавства: «...українське мовознавство не розглядається як самостійна, відокремлена від загального українознавчого терену царина, де панують власні мовознавчі закони і мова розвивається лише в їхньому лоні. Навпаки, дієвість мовознавчих підходів можлива лише в інтегральному науковому середовищі, у якому здійснюються спроби обопільного визначення джерел походження мовних складників з «українського» середовища (інакше – невідомо, щодо якої ж мови буде здійснено дослідження) та наступного інтегрального поєднання з іншими сув'язними складниками «українського» терену – філософськими, соціологічними, літературними та ін.» [296] Це, власне, і є по суті українознавче дослідження, у якому теоретичний зміст «українського» представлений інтегративним міждисциплінарним доробком, тобто на рівні теоретичного знання. У спільному українознавчому теоретичному просторі ми набуваємо можливості торувати стежини від складників однієї теоретичної царини (визначеної дисциплінарно) до іншої (здійснюючи, відтак, набуття істотно нового за змістом українознавчого знання міждисциплінарним чином). Цей метод дозволяє вже на наукознавчому рівні здійснювати інтегрування не лише однорідних, але й різнорідних складників, частина добутку з чого цілком може перевершити українознавчий терен і набути визнання в більш розгалуженій парадигмальній спільноті, парадигмі науковців іншого рівня (наприклад, парадигмі науковців-дослідників загальної теорії науки чи філософії науки) [296]...

Оскільки напрямок дослідження визначається рухом до україномовної царини в українознавчій науковій парадигмі, то всі інтегративні зв'язки в російськомовному та англomовному поняттєвому середовищі мають наразі бути позбавлені уваги, оскільки предметне поле визначення поняття «вимір» безпосередньо стосується україномовного міждисциплінарного середовища

українознавчої парадигми. Ще раз наголосимо на тому, що російсько- та англійськомовні зразки були необхідні для окреслення українознавчого мовного середовища, встановлення своєрідного кордону, вихід за який зводив би на манівці суть дослідження. Ця дія є виконанням методологічної вимоги чіткого означення предметного середовища дослідження, намагання не впроваджувати у зміст дослідження не відповідний предмет дослідження матеріал. Відтак перехід до достеменних мовних джерел українознавчого характеру, власне, і забезпечить українознавчий по суті парадигмальний теоретичний результат.

Тобто всі наступні висновки будуть здійснені на основі українознавчого матеріалу, і зміст поняття «вимір» буде стосуватися саме українознавчої (філософської за напрямком) парадигми. Саме попередньо здійснене розмежування теоретичних парадигм на мовній поняттєво-термінологічній основі (українській, російській та англійській), водночас, не дозволить визначений зміст поняття «вимір», чи терміна «вимір» як категорії українознавчої наукової парадигми, розповсюджувати на наукові парадигми на англійській та російськомовній основі. Це убезпечить від спокуси універсалізувати власне розуміння змісту поняття на всі світові терени, але одночасно поєднає його з достеменністю українського світоглядного характеру, який незбагненними шляхами відбивається у мовній повноті саме української мови. І якщо дослідження шляху формування феномену української мови (та, власне, як і будь-якої іншої) належить до проблем на рівні суцього, то використання мовного спадку, зафіксованого у різних мовознавчих джерелах, належить до проблем наукової очевидності та рівня розвиненості науки та методологічної досконалості певної парадигми...

...Зупинимось лише на головних структурних вимогах до провадження українознавчого визначення поняття «вимір», який складе термінологічний зміст арсеналу українознавчого дослідження.

По-перше, в структурі українознавчих мовних джерел необхідно визначити ті засновні джерела, без яких неможливо здійснити українознавче визначення змісту поняття та терміна. До таких джерел належать тематичні словники, укладені

згідно з науковими, «академічними» вимогами. Проте найпершим кроком у дослідженні має стати використання «Словника української мови», який як наукова метафора символізує терен української мови як культурно-історичний феномен.

І вже, по-друге, визначаються словники, які відбивають специфічний дисциплінарний зміст розкриття багатоманітності форм і сполучень понять і термінів, зафіксованих у слові. До них слід долучити: «Етимологічний словник», «Тлумачний словник», «Етимологічно-семантичний словник», «Морфемно-орфографічний словник», «Словник термінів», «Словник синонімів», «Словник антонімів», «Словник омонімів», «Орфографічний словник», «Словник фразеологізмів», «Словник сталих словосполучень», «Нормативний словник», «Словник наголосів», «Словник іншомовних слів».

По-третє, утворюється група словників українською та іншими мовами, термінологічні словники з різних галузей суспільного життя та історії, всі інші типи словників, які відбивають особливості обігу українського Слова-Поняття-Терміна. Зумовимо ті важливі структурні змісти поняття «вимір», які, безумовно, складають зміст парадигмального українознавчого терміна [296].

Безумовно, що здійснення повноцінного українознавчо-філософського аналізу певних термінів та понять у філософській спадщині Г. Сковороди в одному дослідженні не можливо і є працею не одного року і, можливо, десятиліть. Для даного дослідження вагомим є формування напряму досліджень в заснованому методологічному арсеналі, напрацювання новітніх методів і технік досліджень, які органічно постають на основі методологічних принципів.

З огляду на базові завдання дослідження, одним з пріоритетних предметів дослідження філософської спадщини Г. Сковороди є українознавчо-філософський аналіз терміна «Симфонія», який фактично не ставав предметом цілісного вивчення, але обіймає вагоме значення у літературно-філософській спадщині. Вочевидь, що метод дослідження цього терміна, який буде сформований на основі принципів методології українознавства, може бути застосований і до з'ясування змістів інших термінів. Що, власне, і забезпечить цьому методу загальний

філософський характер чи характер парадигмальної універсальності. З'ясування ролі мовної складової в українознавчо-філософському дослідженні, здійсненого на основі центральної концепції українознавства, надалі дасть можливість встановити виважені логічні зв'язки з іншими базовими концентрами. І відтак – здійснити дійсно українознавчо-філософське дослідження певного явища на інтегративній методологічній основі.

З'ясування ролі мовної чи філологічної складової в українознавчо-філософському дослідженні передбачає щонайменше три методичні дії. По-перше, як уже зазначалося, той чи інший термін, поняття чи слово, зафіксовані в літературному джерелі (спадщині Г. Сковороди), мають бути перевіреними на належність до українознавчої мовної (філологічної) складової. Тобто встановлено обґрунтовану джерелознавчу належність.

По-друге, філологічне дослідження передбачає встановлення «походження» та «змісту» термінів та понять, які є предметом розгляду. Таке дослідження передбачає встановлення всієї сукупності визначень, які утворюють середовище «мовної культури змісту», оскільки будуть містити сукупність значень, зафіксованих з часу першої появи як лексичної одиниці з минулого до сучасного. Наразі зауважимо, що термін «мовна культура змісту» цілком може мати значення авторського неологізму в переліку термінологічно-поняттєвого інструментарію науки українознавства.

І, по-третє, вже перші дослідження із застосуванням такого українознавчого методу (на прикладі поняття «вимір») унаочнили необхідність долучення до філологічного аналізу засобів і технік мовознавчої науки, починаючи з галузі аналізу кореневих основ слів і закінчуючи методами словотвору як в історичній, так і в актуальній площині української мови.

Отож надалі будуть означені вимоги лише до першого з трьох етапів провадження філологічного аналізу терміна чи поняття з літературної філософської спадщини Г. Сковороди у встановленні переліку засобів і джерел, необхідних для такого провадження.

Першою методичною вимогою до здійснення мовного (філологічного) аналізу терміна чи поняття в українознавчому дослідженні є визнання парадигмальної джерельної основи. Вона постає у сукупності літературних носіїв мовних одиниць певної мови, яка унаочнює сучасний стан і лексикографію цієї мови. Ними є словники.

Безперечно, що в українознавчому дослідженні, як уже зазначалося, початок закорінений не у специфічний тематичний словник, а у «Словник української мови». Саме це і є методичною вимогою, оскільки часом дослідник-не-мовник розпочинає словникову роботу хаотично, звертаючись до словникових джерел, які не мають заснованого характеру.

Або ж яскравим проявом такого ставлення є використання словників з певних галузей знань чи предметів. Філософські словники чи політологічні, наприклад, у сучасній Україні вже давно набули значення якоїсь особливої реальності, де зосереджені напівсакральні слова-терміни, яким не існує жодної живої відповідності – ні мовної, ні буттєвої, ні суспільної. Подібного значення, хоча і своєрідного, набувають словники з різних природничих наук, користувачами яких є лише підготовлені належним чином фахівці.

За встановленою практикою, щоб дізнатися про значення певного поняття чи терміна, ми користуємося словниками, які нам «видаються» відповідними. Хоча саме це і призводить до довільних висновків, оскільки, як правило, на одному чи декількох несистематичних словниках і закінчується таке дослідження. Упереджені висновки закладаються у концептуальні засновки, а потім отримуються такої ж якості теоретичні висновки. Перевірити це припущення нескладно – чи у більшості бібліотек в Україні є систематизовані у певному порядку каталоги «Словників», порядок яких відбивав би хоч якийсь методологічно обґрунтований підхід до слово-мовного дослідження з певної галузі знань? У кращому випадку, нам запропонують хаотичну підбірку різнорідних словників – «все, що було, вибачте»! І зовсім інша картина у бібліотеках «західного» (англомовного, німецького чи франкомовного) світу, де

будь-яка наукова робота розпочинається з пропозиції чітко систематизованих полиць зі словниками.

Джерелознавча робота зі словниками в сучасному гуманітарному (українознавчому, зокрема, хоча це може бути теоретично виправданим і щодо «природничої» сфери) дослідженні має набути значення методологічної вимоги ще й на рівні технологічної очевидності. Дослідник, наче за інструкцією про застосування, має розпочати роботу з провадження філологічних розвідок в межах власного тематичного поля, маючи на меті подальшу інтеграцію отриманого результату у відповідний напрям роботи.

Уже перші спроби такого методу включення філологічної складової (чинника) у профільне дослідження гранично виразно скоротило кількість термінів і понять, які традиційно застосовуються у дослідженні без попереднього їх змістовного обумовлення (таку роботу автор здійснив у з'ясуванні значення термінів «вимір», «парадигма», «парадигмальний вимір» та ін. в межах українознавчо-філософського дослідження). Відсутність попередньої роботи з термінами і поняттями одразу спричинює значну схолатизацію термінологічного словника дослідження, веде до спрощеного їх застосування, постає таким собі жонглюванням естетично підібраних слів. І відтак – розмиванням чітко обумовлених змістів.

Наразі лише зазначимо, що у таких дослідженнях складно визначитись щодо провідних понять і категорій, довкола яких, власне, і відбувається розширення логічних похідних. Згідно з сучасними методологічними вимогами філософії науки, зокрема вимогою «простоти», категорій і понять не може бути багато. Дещо метафорична вимога опозиції «мало» – «багато», однак чітко узгоджується з історико-філософським прикладом базових філософій сучасної думки. У заснованій для всієї європейської думки філософії старогрецького філософа Парменіда міститься лише одне поняття, яке має статус категорії (у Арістотелевому дискурсі) – «єдине буття». Платонова думка обертається навколо 3-х понять-категорій: «єдиного», «тотожного» та «інакшого». Згаданий уже

Арістотель визначає лише 10 головних категорій, які стають засновними для всієї неозорої спадщини філософа.

Саме тому застосування філологічної складової в інтегральному методі українознавчо-філософського дослідження не дасть змоги необґрунтованого розширення поняттєво-термінологічного словника дослідження (створення середовища невинправданої полісемантизації-багатогранності) і, у прямому значенні слова, – приневолить дослідника до встановлення більш-менш коректного і обґрунтованого термінологічного словника власного дослідження.

Що ж становить собою методична вимога систематичного застосування словникових джерел в українознавчо-філософському дослідженні?

Як уже зазначалося, для українознавчого дослідження (і в цьому сенсі українознавчо-філософського як підрядного) першим кроком є встановлення достеменності поняття як лексичної одиниці української мови.

У джерелознавчому вимірі такими носіями обрїїв сучасного мовного середовища є словники української мови. З огляду на цю обставину слід зазначити, що методологічного виправдання набувають словники саме сучасні, оскільки має виконуватись вимога лексичної ідентичності автора дослідження і словникового обсягу, закарбованого у певному словнику. На відміну від умов застосування філологічної складової в інтегративному українознавчо-філософському дослідженні, суто філологічні методи часом не враховують цієї історико-філософської і герменевтичної особливості. Неодноразово можна було спостерігати впевненість у тому, що чим хронологічно віддаленіший від дослідника словник української мови – тим він начебто достеменніший.

При цьому категорично не враховується обставина встановлення відповідності змістів, які складають історично-комунікативний зміст досвіду дослідника з сучасності й історичний зміст (тлумачення та етимологію) терміна, слова чи поняття як лексичних одиниць, як вони зафіксовані в словнику як історичному джерелі. І тому завжди буде наявною сумнівність у відтворенні повноти комунікативного змісту слова, часу його включення у словник української мови. Оскільки встановлення цієї повноти є вже дією сучасності, за

необхідністю мають враховуватись у витлумаченні історичного змісту уяв і змістів інтерпретації сучасності.

Ще однією важливою обставиною, яка розрізняє умови застосування філологічної складової в інтегративному українознавчо-філософському дослідженні від суто філологічного (мовознавчого) [636; 387; 71] є укладання порядку цього дослідження, який, у свою чергу, цілком залежить від дисциплінарної та тематичної мети дослідження.

Проблемною видається мета дослідження, яка зумовлюється суто іманентними (внутрішньо обумовленими) засадами. У цьому полягає проблематичність мовного аналізу як літературного. Якщо філологічна складова дослідження в іншому дисциплінарному середовищі передбачає логічний перехід до тлумачень (встановлення змістів) та етимологій (встановлення походження) відповідно до дисциплінарної мети таких розвідок, то у суто філологічному дослідженні вихід за межі літературної царини (починаючи з визначення джерельної основи і закінчуючи формуванням засобів поєднань) фактично неможливий. І ми отримуємо таку дивну реальність, у якій всі етимології та витлумачення здійснюються «літерально», «абетково».

З огляду на зазначену проблемність спочатку й приступимо до аналізу істографічних розвідок про основні філософські твори Г. Сковороди.

Тим, що така можливість існує, засвідчується існування ще не цілком усвідомленого осягу та належного йому виміру буття української словесності. Саме воно дає змогу встановлювати численні містки між буквами, коренями, словами в осязі джерел української мови як чогось самостійного. Ширше – здійснювати глибинне подорожування в реальності української мови. Це один світ і, водночас, «лише» один світ – філологічний чи мовознавчий. Оскільки до кожного слова і кожної подорожі існує змістовний відповідник «не-літературного» походження та не з літературної реальності, маємо завжди як методичну вимогу не випускати з постійної дослідницької уваги чинність інтегративної етимології та витлумачення. Іншими словами, змісти можуть походити як із середовища мовних джерел, так і з джерел, які самі постають

джерелами для джерел мовних. І в цій призмі дослідник та його наукова культура стають активними учасниками дослідження, хоча б воно й стосувалося історично віддалених явищ, зафіксованих у формі слова в словниковій джерельній основі.

Тому й порушимо питання про роль джерельного фактора в українознавчому дослідженні.

4.2. Методичні настанови у формуванні джерельної основи дослідження

Поглиблюючи аналіз філологічної складової українознавчо-філософського дослідження, виразно постають стадії проблеми, які по-новому висвітлюють звичні наукові підходи та аксіоми. Не оминула ця обставина і засновки до пропонованого матеріалу.

Перша частина розвідки щодо філологічної складової в українознавчо-філософському дослідженні увінчалася укладанням переліку системних вимог, які мають бути характерними та аксіоматичними саме для науки українознавства з її інтегративною та міждисциплінарною основою. Завершувався попередній матеріал означенням проблемної ситуації, яка зосереджується на застосуванні терміна «етимологія», чи походження. Адже у філософському дискурсі термін «етимологія» набуває вимірів, які додають до філологічної «етимології» значення походження знань в актуальності сприйняттєвої та розумової природи людини та виявлення цих знань у слові. Тобто походження слова передбачає інтеграцію щонайменше трьох складників – філософського, історико-культурного, мовного, який містить у собі і складник з історії мови. Цей останній, власне, і є наразі переважаючим у звичних наукових підходах до визначення змісту слова як однієї з мовних одиниць [312].

Саме тому було запропоновано в межах українознавчо-філософського дослідження здійснити укладання «мовної культури змісту» слова і слів, які будуть залучені як терміни, поняття та категорії в дослідження з чітко визначеним теоретичним предметом дослідження. І у нашому випадку – предмета науки українознавства.

Цілком виваженою є потреба у визначенні предмета українознавчо-філософського дослідження як внутрішньо притаманного процесу в загальному середовищі методології українознавчої науки. Якщо, згідно з засновною концепцією українознавства, предметом науки українознавства є «інтегративне знання про Україну та світове українство», то існують всі підстави щодо такої пропозиції визначення предмета українознавчо-філософського дослідження:

«Предметом українознавчо-філософського дослідження є Україна та світове українство як філософська категорія».

З цього, власне, і постає вимога запровадження всіх необхідних заходів, які на інтегративній основі дадуть змогу застосовувати в належних вимірах філологічний складник при дослідженні певного явища, не піддаючись спокусі без залишку розчинитись у «літеральному» чи «абетковому» історизмі, як уже це було зазначено при укладанні системних вимог. Безперечно, що автор також переймається й тим власним острахом, який пов'язується з навіюванням певним явищем власного бачення, тобто дією упередження власної концепції щодо інших наукових підходів.

Зробимо посилання на деякі розвідки, які мають цілком високий рівень науковості, проте, з точки зору автора, лише в межах мовознавчої науки.

У словнику-довіднику «Український словотвір у термінах» подається таке визначення терміна «етимологія» – «(від гр. *etymologia: etymon – істина, logos – слово, вчення*)»:

1. Розділ мовознавства, який досліджує генетичну історію слів, їх первісну структуру і формально-семантичні зв'язки.

«Розділ мовознавства, в якому вивчаються походження і минулі етапи розвитку слів та морфем» (Енци. УМ) [93, с. 16].

2. Історія слів та структурно-семантичних змін, які відбуваються у слові у процесі його функціонування в мові.

«Походження та історія розвитку слова або морфеми» (Енци. УМ) [93, с. 59–60]. Суголосно до цього: етимон (від гр. *etymon – істина*).

Вихідне слово, яке встановлюється в процесі етимологічного аналізу певного похідного. Напр.: *рука* – це етимон для *обруч*, *кора* – для *кориця*.

«Вихідне, мотивуюче слово, його первісна форма і значення, від якого походить існуюче в сучасній мові слово. Це внутрішня форма слова, та ознака, за якою предмет одержав назву» [93, с. 60].

Безперечно, що одразу виникає питання щодо джерельної основи визначення «генетичної історії слів». Інакше, на основі чого ми маємо змогу встановити

неперервність та еволюцію змісту того чи іншого слова? Затримаємось на мить у самоспостереженні і визначимось щодо того, чи усвідомлюємо ми генетичне походження хоч частини з тих слів, які складають зміст нашого особистого мовлення, культури словесності, літературності? Завдання ж етимологічного аналізу вільно відносить нас не лише до історії власних знань та уявлень, а й в інші історичні епохи та часи. Що ж становить собою «етимологічний розбір» в мовознавчій царині?

«РОЗБІР.

РОЗБІР ЕТИМОЛОГІЧНИЙ. Те, що **аналіз етимологічний, етимологічний аналіз.**

Розбір, який скерований на встановлення історичних зв'язків між словами, їх первісної словотвірної і морфемної структури, з'ясування змін, які відбулися в одиницях мови у процесі їх функціонування та причин цих змін. Напр.: *мило* (від *мити*), *синиця* (від *синій*).

«Для з'ясування первісного значення слова і його структури використовують етимологічний розбір на основі етимологічного словника» (Енци. УМ).

«При етимологічному розборі з'ясовується той морфемний склад, який був у минулому, розкриваються історичні зміни в будові слова, в його словотворчих зв'язках» (СЛТ) [93, с. 149].

Не варто не зважати хоча б на ту обставину, що у подібному розборі фактично не з'ясована чинність принципу історизму як принципу методологічного інструментарію, який перебуває в площині такої науки та дисципліни, як історія. І ми не маємо впевненості, що зв'язок між словами встановлюється не на основі мовознавства і словесності, а на принципах укладання послідовності в історичних теоріях та концепціях. Тобто послідовність в етимологічному розборі мимовільно не підмінюється засобами встановлення послідовності між фактами історії. Звично, але не переконливо. На підтвердження такої думки наведемо ще один витинок: **«РОЗБІР СЛОВОТВІРНИЙ ЕТИМОЛОГІЧНИЙ (ІСТОРИЧНИЙ).**

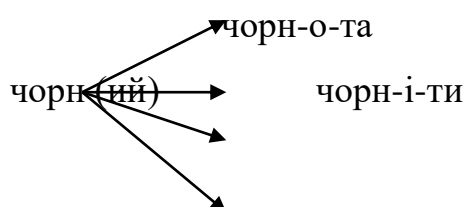
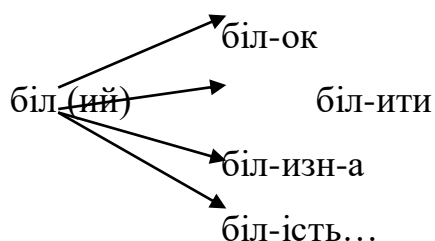
Різновид лінгвістичного розбору, спрямований на встановлення історично зумовленої похідності аналізованого слова. Напр.: пор. етимологічну похідність слова *вікно* (від *око*)» [93, с. 150].

У чому сенс історичності, залишається невідомим. Хоча більшість із сучасних українців будуть переконані, що етимологічно історично щодо історії власних знань слово «вікно» виникло значно раніше або ж одночасно зі словом «око», як два окремих предмети сприйняття – від тата-мами, родини, оточення, всіх мовних джерельних носіїв словесності і мовлення. Відтак у суто мовознавчому розборі і встановленні походження необхідно надзвичайно уважно поставитися до чинності звичаєвого у нашому часі принципу історизму. (Не хочеться заглиблюватися у «підземелля» аргументації щодо можливості «історично» вивести з російського «глаз» російське ж «окно»).

Наразі ж зробимо зауваги, які мають принципове значення. Автор матеріалу в жодному разі не прагне применшити значення цитованого джерела. Навпаки, надає якнайвищу оцінку. А частину, в якій досліджені підстави «Словотвірних парадигм», залишає на подальше осмислення і продуктивне застосування. І з огляду на це наведемо зразок дійсно мовознавчої царини, позбавленої звичаєвого засмічення додатками з інших наукових царин:

«СЛОВОТВІРНА ПАРАДИГМА. Те, що парадигма словотвірна.

Комплексна одиниця словотвірної системи мови, яка містить сукупність похідних, що мають спільну твірну основу і знаходяться на одному ступені словотворення.



чорн-уват-ий
чорн-еньк-ий...

«Словотвірна парадигма – сукупність слів, що мотивуються тим самим твірним і перебувають на одному ступені похідності. Члени словотвірної парадигми рівноправні і пов'язані змістом через посередництво того самого твірного» (Енц. УМ).

«Сукупність сумісних похідних одного словотвірного такту зі спільною твірною основою називається словотвірною парадигмою» (В. Горпинич) [93, с. 167].

До цього розділу варто було б додати ще з десяток визначень, які мають безперечне значення для побудови «Гнізда словотвірного» чи «Гніздового словника». Різновид словотвірного словника, у якому вся сукупність похідних слів мови систематизується за гніздовим принципом [261, с. 50].

Таким чином, ми маємо щонайменше два шаблі філологічного аналізу термінів та понять, які мають належати до українознавчо-філософського дослідження певного об'єкта, які мусять попередньо зазнати методологічного опрацювання із застосуванням мовознавчих методів і технік аналізу для того, щоб із належно сформованою мовною культурою змісту слова як термінів, понять та категорій скласти зміст термінологічного словника дослідження. Перед етапними висновками наведемо ще декілька прикладів.

Обґрунтовуючи різні ланки українознавчих досліджень, науковцями було, зокрема, досліджено і «Лінгвістично-філологічні проблеми у створенні фактографічної основи дослідження» [231]. Вони були викликані у встановленні походження і змісту слова не в історичному ключі, а у необхідності укладання мовної культури змісту слова і з врахуванням безпосереднього середовища існування цього змісту у час його застосування і сприйняття. Встановлення вимірів цього середовища, у свою чергу, не можливе без інтегрування принципів різнорідних наукових парадигм у єдиний за предметом дослідження метод: «Необхідність тлумачного словника, який правильно передає зміст окремих слів, викликана тим, що без нього можна неправильно передати думку респондента.

Для підтвердження повної зміни змісту речення (суті висловлювання) через неправильний переклад слів гуцульського діалекту наведемо конкретний випадок, коли кореспондент львівської газети «Аргумент» використав статтю з верховинської районної газети «Верховинські вісті» «Остання власниця Чорногори», що була надрукована гуцульським діалектом. Висловлювання 90-літньої гуцулки Шкрібляк Марії Іванівни із села Верхній Ясенів Верховинського району на Івано-Франківщині: «Ми купили у Погорільці кішницю на четверо сін», що українською літературною мовою означає: «Ми купили у Погорільці землю (сінокісне угіддя), на якій можна накосити чотири стоги сіна», було помилково перекладено так: «Ми купили у Погорільці розкішний будинок на чотири кімнати». Через такий помилковий переклад тексту з гуцульського діалекту на українську літературну мову повністю змінився зміст висловлювання» [227, с. 51].

Зазначена проблема постає в царині встановлення змісту слова, який набуває цілком невизначеного статусу поза середовищем застосування. І цей приклад якнайяскравіше висвітлює наслідки, які можна отримати, користуючись лише словниковою основою для встановлення змісту слова. Із наведеного вище прикладу важливою методичною настановою слід вважати необхідність укладання термінологічного словника для кожного самостійного дослідження. Адже в іншому контексті – мовознавчому, мовному, історичному чи українознавчо-філософському – зміст кожного слова може набувати іншого, аж до протилежного, значення. Це заувага, що стосується проблеми з укладання мовної культури змісту певного слова в українознавчо-філософському дослідженні.

Проте є ще й інші спотворюючі чинники, які існують не лише на рівні означення змісту в джерельних літературних зразках, але й на рівні фонетики, озвучення слова. Саме цей розділ найбільш актуальний в історичному мовознавстві, але й найменш верифікований, чи той, який має достатні засоби для належної аргументації.

У сучасній науковій літературі існує значна кількість посилань на ті чи інші слова та терміни, які входять у словесну спадщину видатних діячів України. Проте одразу ж впадає у вічі досить свавільне ставлення до інтеграцій цих

літературних артефактів думки, які існували два, три чи п'ять століть тому. Вже було наголошено на проблемах, які можуть постати з виведення змісту лише шляхом літературного генетичного (історичного) словотвору. На проблемах сприйняття слів поза середовищем його обігу, тобто лише контекстуально – в системі текстових взаємин. Важливу особливість у царині історичної фонетики розкриває, без перевершення, видатний лінгвіст українознавства С. Караванський, чийі модернові укладання словників ще мало поціновані в академічному середовищі України. Чому? Науковець самостійно дає відповідь: «Усі гуманітарні науки – історія, мовознавство, етнографія, літературознавство – спрепаровано у потрібному комуністичним босам дусі. У цьому дусі ішло викладання у школах всіх рівнів, з тим, щоб наступні покоління науковців не змогли відродити істину, а розпиналися б за «істину», сформовану кремлівськими терористами» [256, с. 15].

У дослідженнях історії української мови С. Караванський встановив, що «початкове «є» в словах євнух, Європа, єпископ, Євген, Євангелія тощо – це наслідок указу Петра I з 1709 р. про уніфікацію вимови в церквах України, «даби» не було «разлічія» [256]. На захист звичної для радянської доби вимови науковці радянської школи використали навіть авторитет визначного українського філолога-мовознавця Ю. Шевельова. На що було аргументовано наступне: «У схемі Шевельова йдеться про живу українську мову, а не про старослов'янську книжну.

Фонетика книжних мов підлягає іншим законам, ніж фонетика живих мов (Вирізнєння. – Т.К.). На фонетиці книжних мов відбилися уподобання книжників, які вивчали ці мови для ритуальних відправ. Ці уподобання могли збігатися з рисами живих мов, а могли не збігатися і підлягали різним чинникам, *в тому числі і приписам влади* (Вирізнєння. – Т.К.). Такі приписи мали місце. В Україні, наприклад, указ Петра I *приписував книжній мові норми вимови* (Вирізнєння. – Т.К.)... Приписи влади мали прямий вплив на розвиток *фонетики живих мов* (Вирізнєння. – Т.К.). Чи не вплинула на фонетичну структуру української – *тепер уже літературної* (Вирізнєння. – Т.К.) – мови заборона літери-звуку «Г»? Чи чули ми протягом 60-тєох років перед 1991 р. цей звук з уст інтелігенції, яка була

єдиним носієм літературної мови? То як можна вилучати з чинників впливу на розвиток мов приписи і заборони влади? Те, що ті чинники замовчувано «найпередовішою в світі» наукою, ще не значить, що вони не мали свого, і то вирішального, впливу на фонетику не лише книжної, а й живої мови, яка засвоювала лексику ритуальної книжної мови без змін» [256, с. 15–16].

Підсумовуючи зазначене, вкажемо на такі висновки.

У створенні джерельної основи філологічної складової українознавчо-філософського дослідження слід застосовувати метод інтегрування складників, які враховували б всю сукупність чинників відтворення мовної культури змісту слова. Особливістю такої інтеграції є її винятковий (унікальний) статус. Оскільки вона створюється як засіб дослідження виняткового змісту у належних вимірах історичності і актуальності джерела. В інших вимірах досліджуваній зміст може набувати іншого значення, що веде до спотворення загального змісту дослідження і упереджених висновків.

До вагомих властивостей такого інтегративного методу належить необхідність поєднання різнорідних чинників, які відносяться до предметів самостійних наук. Зокрема, було доведено, що навіть на рівні укладання фонетичної еволюції слова слід враховувати цілком не-філологічні чинники, як-от: політичні обставини, етносоціальні, демографічні, релігійні та релігієзнавчі, книгодрукарські та ін.

Такі обставини спонукають до перегляду термінологічного та лексичного словників літературної спадщини діячів українського мислення, які були укладені за різних історично-політичних часів існування спільноти України.

Стосовно українознавчо-філософського дослідження літературної спадщини Г. Сковороди слід також застосувати методи, які б належним чином реконструювали зміст та етимологію термінів і понять із врахуванням усіх зазначених вимог. Не дивно, що значна кількість застосованих філософом релігійно-філософських понять зазнала в перекладах спотворень, характерних для мовної історичної доби часу перекладу. Понад те, що за життя Г. Сковороди офіційно було двічі змінено норми правопису в Російській імперії.

Як влучно зазначив С. Караванський: «Те саме із кодом «є2-є4». Він обернувся в українців на «є2-є4». І це зафіксовано літературою. У творах П. Загребельного подибуємо місце, де герою обридло ходити до свого приятеля на «є2-є4», тобто грати в шахи. На підставі цього задокументованого літературного факту дослідники нашої мови у XXV столітті твердитимуть, що звук «є» українці вимовляли як «є». І це буде науковий ляпсус, хоч поодинокий факт підміни «є» на «є» таки був» [256, с. 17]. Куди, однак, не могла втрутитися політична цензура того часу – була музика, правописні норми якої ще не підлягали державному нормуванню.

Проте структури музичних лексем: етимологій, часом, відбивають народно-звичаєвий шлях мислення значно сильніше, ніж писане і правлене: «Поглиблював... плутанину і той факт, що старослов'янська мова (надалі – ССМ) ніколи не була живою мовою – це була церковно-літературна мова. *Кожен етнічний гурт* (Вирізнення. – Т.К.), що послуговувався ССМ, трактував ті чи ті питання вимови, відповідно до своєї практики» [256, с. 17].

4.3. Літературна форма основних філософських творів Г. Сковороди як смкість філософського знання

Сучасні культурні тенденції, які, безумовно, набувають значення глобалізаційних, захопили і реалії культурного світу України. Наразі постають питання ментальної належності нашого суспільства до того чи іншого сегменту світу, проблема чого у досить спрощеній формі була представлена в опозиції Захід – Схід. І в пошуках відповіді на ці нагальні світоглядні запити саме царина філософії надає можливості встановлювати типові спільні та відмінні риси культур народів, інтегруючи чи розрізняючи спільність культурних середовищ не ідеологічним або політичним чином, а встановленням стрижневих рис саме типовості філософування, незмінним у всіх історичних різновидах характером розмислу. Власне тому історико-філософське дослідження характеру розмислів представників різних історико-культурних утворень є ще одним шляхом для встановлення середовища спільності та відмінності. Наголосимо на тому, що змістом зазначеного історико-філософського дослідження має стати не безглуздо залучена з інших філософських традицій методологія, а саме методологія історико-філософського українознавства, розвинута у головних складових українським філософом та істориком філософії В. Горським [155], вченими Науково-дослідного інституту українознавства МОН України, плеяди філософів Інституту філософії НАН України, інших провідних закладів освіти та науки України.

Безперечної цінності в цьому процесі набуває дослідження періоду зародження історичних типів рефлексії над парадигмальними основами буття власних народів, який унаочнюється періодом Нової філософії в історико-філософському процесі і співпадає з хронологічним виміром XVI–XVIII ст. Не стоїть наразі питання щодо актуальності досліджень саме цього історичного відтинку розвитку філософського знання. Щороку представляються в різних медіа-ресурсах численні дослідження цього періоду. Утворюються міжнародні співтовариства з вивчення культурної спадщини європейської Нової доби XVI ст., а головне – XVII–XVIII ст. Саме це дає можливість стверджувати про існування інтегративного спільного культурного

середовища, яке, зокрема, стосується і філософського доробку. Типологізація спільних рис філософських зразків створює неповторний колорит філософської культури цієї доби. А розробки в царині заснування методів філософування відбивають найістотніші світоглядні засади представників Нового часу, формуючи сегмент методологічної культури, яка у власній динаміці стала середовищем формування нових поколінь розробників проблем Нової філософії.

У витоках культурного становлення української філософської історії Нової доби знаходиться постать видатного мислителя Григорія Сковороди. Питанням належності творчості Г. Сковороди до європейського сегменту філософської думки вже тривалий час переймаються дослідники його спадщини, біографи, літератори, культурологи. Не забувають нагадувати про себе і східні сусіди, перевидаючи праці авторів, де існує чітке бажання приватизувати спадщину і пам'ять філософа, розпочате ще з середини ХІХ ст. в російській філософії.

Заспівом до викладу матеріалу статті може бути висловлювання президента Татарського ПЕН-клубу Т. Мінулліна, у якому прекрасно відтінена своєрідна методологічна настанова щодо співвідношення духовного осердя людини, її мисленої творчості та форми подання здобутку цієї творчості: «З особливим почуттям я дивлюся на власні твори, які ввійшли у світ в образі книг (Вирізнення. – Т.К.). Хоча й знаю там ледь не кожную фразу напам'ять, наново їх перечитую. Намагаюся дивитися на власну роботу стороннім, критичним поглядом. Бо ж ким би не була написана книга, вона належить до скарбниці національної культури» [406, с. 30].

Безперечно, евристичною є думка про те, що духовний злет людини, активне нуртування духу можуть бути виявлені в певному образі, імовірно, у множині образів, до яких належить і книга. Коли ми ведемо мову про книгу, не варто забувати, що духовне струменіння людини виявляється у певному образі, яким постає книга, і не є сама духовність. Філософська форма виявляється образом вияву глибинної духовності людини, яка за власним змістом є і національною. Проте і між філософською формою образу та книгою як ємкістю літературної форми

філософічності існує принципова відмінність. Філософічність може набувати різних форм образів і формувати нові, ідіоматичні форми представлення.

Відтак питання набуває нового змісту – чи може певний образ духовного виявлення людини цілісно представити власне духовність, чи певна форма образу, зокрема літературна, за всієї своєї сакральності, надає лише певну образну проекцію цілісного життя людини. Не може не викликати зацікавлення і ймовірність існування інтегративних форм образів духовності, які включають різноманітні «прості» форми вияву. Саме аналіз структур літературного образу виявлення духовного світу українського філософа Г. Сковороди і дасть нам додаткове розуміння місця цієї філософії в часі історичної доби його життя.

Безперечно поширення в науковому середовищі набула впевненість дослідників у тому, що твори Г. Сковороди написані в діалогічній формі. Часом ця впевненість навіть закладається у підстави далекоюсяжних висновків із досліджень змісту філософування мислителя. Визнаний авторитет у царині історії російської філософії прот. В. Зеньковській в «Истории русской философии» безапеляційно стверджує: «У роки мандрювань розквітла філософська творчість Сковороди – саме у цей період написані всі його діалоги (всі його філософські твори написані в діалогічній формі)» [229, с. 68].

Не ставлячи завдання досліджувати мету та з'ясувати причину такого пристрасного ставлення до діалогічної форми філософування та філософських творів у XIX–XX ст., зазначимо лише припущення, що до такої ситуації призвело безперечне панування діалектики та діалектичної методології, яка була виплекана зусиллями представників німецької філософії XVIII–XIX ст. й органічно проникла у всі зразки філософії марксизму, російської релігійної філософії, визначила на багато років методологію офіційного філософування у СРСР. Саме ця методологія зумовлювала і левову частку суто історико-філософських досліджень, коли пошуки діалектизмів та відповідного їм діалогізму ставали часом підсвідомим мотивом дослідження чи історико-філософської роботи. Тому джерельна база за останні 200 років, яка і наразі визначає коло методологічних підходів та представлена в освітніх

зкладах України, була сформована під впливом саме цієї впливової методології, яка в певних випадках ставала навіть основою світогляду.

Навіть у сучасних ґрунтовних дослідженнях діалогічна основа розмислу філософа покладається як інтеркультурний чинник та основа світогляду: «...виразною особливістю філософії Г. Сковороди є діалогізм, що наближає його до феномена «відкритості», притаманному західному суспільству (*Габермас Юрген. Структурні перетворення у сфері відкритості.* – Львів, 2000. – посилання з джерела цитування. – Т.К.). Діалогізм присутній і в текстах філософа, особливо у трактатах, і в його творчій діяльності як педагога і проповідника мудрості. Як філософський і життєвий принцип, діалогізм – це засіб наближення до вселюдських духовних цінностей, хоч у яких іпостасях вони поставали б, торування шляху до злагодженого існування людства на підставах диференційованості культур, релігій, націй, суспільно-політичних устроїв» [439].

На цьому тлі особливо красномовним постає твердження дійсно знаного філософа російської культури, який, проте, отримав ґрунтовну освіту в Німеччині, Г. Шпета щодо визначення літературної форми основних ранніх творів Г. Сковороди: «...перші ж написані ним діалоги «Наркісс» і «Асхань»...» [642, с. 296] Однак чи дійсно ми маємо справу з діалогами? Якщо основу літературної форми «Наркісса» ще можливо визнати діалогом, то твір «Асхань» чітко названий Г. Сковородою «Симфонією» – «Симфонія, нареченная Книга Асхань о познании самого себе» [159, с. 201].

Варто відразу наголосити на тому, що симфонізм як літературний прояв філософської творчості неодноразово застосовувався українським філософом у власних творах. І, згоджуючись із думкою І. Іваньо про те, що «всі оригінальні твори Сковороди, і богословсько-філософські, і літературні дуже схожі між собою» [239, с. 148], звернемось до аналізу змісту такої літературної форми вияву духовного життя мислителя, яку у книжному виді він називав «Симфонія». Саме симфонічність філософської творчості мислителя практично ніколи не ставала предметом детального розгляду. Цілком імовірно, що структурний аналіз такої

літературної форми розмислу надасть нам багато нового для усвідомлення цілісності творчої спадщини Г. Сковороди.

Визначення назви «симфонія» Г. Сковорода дає саме в першому значному творі «Наркісс»: «Симфониа, сирѣчь согласие священных слов со слѣдующим стихом...» [159, с. 193]. Але вже структурні складові цього твору мають багато відмінного від суто діалогічної літературної форми філософського твору, основи якого закладалися творчістю давньогрецького філософа Платона, а поширення якої так активно відбувалося у новій європейській філософії, починаючи з XVII ст.

Найперше, «Наркісс» названий Г. Сковородою у заголовку «Разглаголом» [159, с. 154]. Зазначимо, що філософ застосовує значну кількість синонімічних форм до «діалогу» на означення розмислової діяльності, кожна з яких набуває переважання певного структурного чинника. Тобто «разглагол» є загальною динамічною літературною формою філософування, якому надане виключно чітке ім'я – «Наркісс». Розпочинається разглагол «Прологом», у якому з'ясовується іменна подія, яка буде викладена в разглаголі. Наступні частини означені філософом як «Розговор», їх ми налічуємо у числі 7 аж до власне частини під назвою «Симфониа, сирѣчь согласие священных слов со слѣдующим стихом...». А далі в разглаголі Г. Сковорода включає таку незвичну для філософського діалогу-трактату частину, як «Хор» [159, с. 195], після якої ідуть чотири «Симфонії» [159, с. 195–200]. Як бачимо, іменні частини розмислу, які називаються симфоніями, у мислителя наявні вже з перших значних за обсягом (наголосимо саме на цьому в цій порі визначенні) філософських творів.

Ще виразніше прихильність до симфонізації певних змістів Г. Сковородою виявляється у «Симфониа, нареченная Книга Асхань о познании самого себе». Передуює викладу матеріалу аналог прологу, написаний у вигляді листа до М. Ковалінського. Саме після цього філософом означається загальний зміст твору у «Главизна книги сея» [159, с. 202]. У главах цієї книги знаходиться 4 вірші. Саме до них, як до іменних частин загального твору, буде відбуватися «симфонізація» основного змісту. Зачин же основного змісту визначається симфонією з віршем із

«Пісні пісней» [159, с. 202]: «Симфонія с сим стихом: «Аще не увѣси самую тебе, о добрая в женах, изыди ты в пятах паств и паси козлища твоя у кущей пастырских» [159, с. 202].

Варто зазначити, що «Асхань» є класичним взірцем твору Г. Сковороди, написаного в літературній формі симфонії. У ньому не існує жодних інших частин та додатків. Проте вся послідовність викладу збігається з настановчими частинами твору, що засвідчує глибоку структурованість та апріорну цілісність змісту. Тому не існує підстав згодитись із твердженням вже згаданого Г. Шпета, що наявність того чи іншого матеріалу в творі має хаотичний та свавільний характер: «Засвоївши декілька моралістських тривіальностей, в іншому Сковорода насичується біблійною мудрістю і як істий начотчик засипає очі та вуха читача – до його виснаження, до запаморочення – біблійним піском» [641, с. 294]. Ця позиція чітко узгоджується в автора, у свою чергу перенасиченого німецьким філософським доробком, з його пошуком єдиного уніфікованого принципу розвитку філософської концепції як визначального чинника і ознаки будь-якої «дійсної» філософії – у спадку Г. Сковороди. Безперечно, що вишукування та прийняття чогось за принцип побудови вимагає і розгляду видозмін цього принципу у власних проявах упродовж усієї філософії. Відшукавши «дуалізм» у Г. Сковороди, Г. Шпет констатує: «Якщо цей «дуалізм» і має вигляд метафізичного принципу, то цим і вичерпується власне філософія Сковороди. Бо як далі можна було б розвивати цей принцип» [641, с. 301].

Але чи лише наявність одного принципу, виявленого в чіткій логічній формі, є визначальним положенням розгортання певної форми викладу змісту філософування? Найперший висновок, який варто зробити з нашого аналізу літературної форми філософських творів Г. Сковороди, полягає в тому, що всі вони написані надзвичайно структуровано, узгоджено у всіх частинах та відтворюють основний зміст розмислу філософа. У симфонії «Асхань» філософ надає філософський принцип не в логіко-лінгвістичній, а в *симфонічній* формі. Саме це положення є органічним для стану розмислювання представниками українського філософського терену, що, у свою чергу, становить цілком самостійне дослідження,

оскільки такий підхід дає змогу включити до філософів українського терену тільки нові імена, які неможливо відшукати в традиційних підручниках філософії та історії філософії.

До додаткових синонімічних терміна «діалог» формах літературного образу філософування можна долучити назву ще одного твору філософа. Власне, саме цей твір найвиразніше представляє форму діалогу у вже зазначеній нами елліністично-римській транскрипції. Г. Сковорода називає такий розмисел «Бесѣда», «Бесіда» – «Бесѣда, нареченная двое, о том, что блаженным быть легко» [159, с. 263]. До означення терміна діалог філософ звертається ще в одному творі: «Діалог, или разглагол о древнем мірѣ» [159, с. 307]. Цей разглагол також виявляється типовим за формотворчим літературним принципом. Він має «Лист-присвяту» та «Основаніє діалога». Інший значний твір Г. Сковорода називає «Разговор, называемый алфавит, или букварь мира» [159, с. 411].

Ця літературна форма зацікавлює тим, що поєднує різнорідні образи духовної діяльності людини в одній літературній формі. У ній ми знову зустрічаємо «Пісню», «Лист-присвяту», «Основаніє», «Дружескій розговор», «Примѣты нѣких сродностей», «Басня», «Хор природных благовѣстников» та ін.

Зазначимо, що цей аналітичний матеріал є лише приступком до більш ґрунтовного дослідження літературної форми у творчості Г. Сковороди. За цими формотворами знаходиться глибинний зміст інтегративного світосприйняття. Автор матеріалу стверджує, що формою такої інтегративності є симфонізм, філософський зміст якого необхідно дослідити більш деталізовано. До ще одного твердження належить гіпотеза про те, що симфонічна форма філософування утримує діалогізм як складову частину, маючи принципово глибшу і складнішу структуру. Це ж, вочевидь, охоплює і відбиває складнішу структуру буття. Тим чином, яким його намагався розмислити Г. Сковорода.

Також варто наголосити на певному традиційному чиннику для культури українського терену, який також спроможний підтвердити положення у

викладеному матеріалі. Симфонічний світогляд ми зустрічаємо в образах творчості видатного мислителя України П. Тичини. Власне, декілька століть поспіль історичного часу життя Г. Сковороди П. Тичина викладає в образі книги твір під назвою «Сковорода. Симфонія» [527]. І вже далі ми розглядаємо літературну органіку симфонії духовного життя П. Тичини, яка постала у вигляді книги.

Чи можемо ми незаперечно визначити літературну поетичну основу (певний принцип) цього твору? Вочевидь, так: вона – симфонічна. Наведемо лише посилання на ті матеріали, цілком не-поетичного літературного характеру, які П. Тичина використав для створення симфонії. Подібних записів у П. Тичини можна знайти дуже багато. Під час роботи над симфонією «Сковорода» поет вивчив буквально тисячі джерел, які стосувалися життя і творчості великого українського мислителя й поета. Виписки з найрізноманітніших джерел, аркуші із записом тих чи інших думок П. Тичини згруповані в таких теках: «Гомер у Сковороди», «Сковорода й Платон», «Сковорода й Арістотель», «Сковорода й Епікур», «Сковорода й Лукіян», «Сковорода й сміх. Сковорода й «Енеїда» Віргілія», «Чи міг знати Шекспіра Сковорода?», «Еразм Роттердамський», «Сковорода й Ян Амос Коменський», «Сковорода і Ісаак Ньютон», «Сковорода і Фенелон», «Сковорода і Лабрюйєр», «Сковорода і Лесаж», «Сковорода і Ляйбніц», «Сковорода і Прістлі», «Сковорода й Вольтер», «Сковорода і Юм», «Сковорода і Паскаль», «Сковорода і Боссює», «Сковорода і Гольбах», «Сковорода і янсеністи (монастир Пор-Рояль)», «Сковорода і Кант», «Сковорода і Спіноза», «Сковорода і Жан-Жак Руссо», «Сковорода і Гельвецій», «Сковорода і Бюффон», «Сковорода і Гоббс», «Сковорода й Дідро», «Сковорода й зах.-європ. філософи матеріалісти», «Сковорода й Гурамішвілі», «Чи знав Сковорода твори Ів. Некрашевича?», «Сковорода і Кантемір», «Сковорода й Ломоносов», «Сковорода й Тредіаковський», «Сковорода й Сумароков», «Сковорода і Новиков», «Сковорода й Радіщев», «Сковорода й Фонвізін», «Сковорода і Котляревський», «Чернишевський», «Карл Маркс, Енгельс, Ленін, Сталін про XVIII вік», «Сковорода і всесвітня історія», «Сковорода проти Фрідріха II», «Сковорода і логіка», «Сковорода і геометрія», «Телескоп чи мікроскоп у Сковороди», «Слово «мануфактура» у Сковороди та слово «фабрика»,

«Історичні події у творах Сковороди», «Чи глухий був Сковорода до політики?», «Сільське господарство у Сковороди», «Чи унікав Сковорода світу, суспільства, громади? Суперечливість у нього щодо цього. Сковорода й народ», «Науки у Сковороди. Сковорода проти шахрайства у науці», «Сковорода й педагогіка. Окремо виховання», «Сковорода як філолог, як перекладач, фольклорист», «Сковорода й народна пісня», «Архітектура і малярство у Сковороди», «Слов'яни у Сковороди», «Сковорода і поляки», «Сковорода й угорська мова і взагалі Угорщина», «Латинська мова як мова міжнародна», «Сліди ознайомлення з деякими іноземними мовами у Сковороди», «До в'яснення філософського обличчя Сковороди», «Пізнай себе самого» у Сковороди», «Матерія у Сковороди», «Сковорода й церква», «Ставлення до релігії у Сковороди», «Ставлення до смерті у Сковороди. Мотиви старості (чи єсть же вони у Сковороди?). Повернення молодості», «Ідея довголіття у Сковороди», «Сковорода про смерть і про позбавлення гніту смерті», «Повернення молодості у Сковороди», «Сковорода й царі», «Ханжа у Сковороди», «Що міг читати Сковорода. Кого міг знати чи про кого міг чути», «Кого Сковорода цитує або ж згадує в своїх трактатах», «Поезії Сковороди», «Сатира Сковороди», «Творчий темперамент Сковороди. Епітет у Сковороди. Порівняння. Окремі вислови. Слова», «Убогий жайворонок», «Пророцька недремність (бодрствование). Пророцький тон у Сковороди», «Листи Сковороди. Листування», «Дати під творами Сковороди», «Який був Сковорода в житті», «В яких місцевостях був Сковорода або ж про які місцевості він згадує», «До окремих років життя Сковороди», «Що треба прочитати», «Рецензії на праці про Сковороду» та ін. Крім того, є ще дуже багато виписок та посилань у теках, де зберігаються рукописи тих чи інших частин «Сковороди».

Ось тільки невеличка частка ідейно-мистецьких зацікавлень П. Тичини в період роботи над «Сковородою» [527, с. 365–366].

Проте слід зазначити, що на сьогодні не існує системного дослідження творчості Г. Сковороди, яке б визначало певний, методологічно виважений стрижень творчості філософа. У більшості вагомих досліджень наголос здійснюється на одному тематичному принципі творчості, що, урешті-решт,

призводить до певних конфліктів з іншими тематичними напрямками філософської думки. Наукова гіпотеза дослідження полягає в тому, що стрижнем філософування Г.Сковороди є не уніфікований певний принцип, а інтегративна структура розмислу, яка має власні принципи поєднання складових інтеграції. Це дає змогу цілісного представлення творчої спадщини мислителя і, водночас, позбавляє необхідності зведення чи уніфікації принципової основи. Відтак розгляд проблеми набуває вигляду дослідження методологічної основи розмислу мислителя. Саме в цьому ключі висувається припущення щодо рецепції Г. Сковородою методологічних зразків Нової філософії, які стали йому відомі впродовж освіти в європейських університетах та науковому співтоваристві. Зазначимо, що йдеться не лише про рецептивну природу розмислу філософа, але й про збагачення філософом європейського методологічного культурного досвіду, що є самостійною дослідницькою проблемою. Г. Сковорода є засновником унікальної і, водночас, суто європейської форми філософського розмислу – симфонії. У цій літературній формі філософського розмислу подані найістотніші твори Г. Сковороди. Проте значення цього доробку можливо висвітлити лише в середовищі методологічної культури європейської Нової філософії, встановлюючи порівняння з класичними зразками у галузі становлення певних типів методологій.

Таким чином, літературна форма філософських творів Г. Сковороди не має чіткої діалогічної структури. Для аналізу його творчості потрібно використати той тип літературної форми, який представляється як симфонія. Відтак, до змістовного аналізу спадщини філософа ми маємо долучити рівнозначний аналіз формалістичних ознак образів його духовного вияву. Бо це органічно пов'язано з ладом як української мови загалом, так і мови (душі) філософських творів Г. Сковороди.

4.4. Симфонічна структура філософських творів Г. Сковороди

Щораз переглядаючи бібліографію праць, присвячених дослідженню чи висвітленню творчого доробку Г. Сковороди, гідним подивування стає неперервне додавання нових імен, географія походження яких поширилася практично на весь осяжний сучасний світ. Безперечно, що головна вимога історико-філософської методології та історико-філософського українознавства – дотримання повноти джерельної основи дослідження – похитнулася під натиском цієї хвилі уваги науковців та всіх зацікавлених з інших сфер знань і мистецтв. Систематичне узагальнення творчого наукового доробку не встигає за клекотом нових надходжень, а вирізнення актуальної проблематики у дослідженнях творчості Г. Сковороди саме перетворюється на проблему. Однак і в цих бібліографіях знаходяться питання, до яких виявлялося недостатньо зацікавленості. Часом дослідники не вбачали в них проблему, часом, перебуваючи під оманю звичних визначень, у власних твердженнях спиралися на ту чи іншу авторитетну думку. Як, наприклад, це сталося з визначенням провідної форми філософських творів мислителя. Діалогічність була названа єдиною принциповою основою філософського розмислу, а діалог – єдиною літературною формою. І лише геній академіка П. Тичини [527] спонукав до того, щоб, попри авторитетність звички, усвідомити очевидне: симфонізм є не лише формою філософських літературних творів Г. Сковороди, але й культурним типом розмислу, формою мислення. І, власне, цей догляд набуває значення предмета більш ґрунтовних досліджень, до якого і необхідно створювати історіографію питання. А з цим виникає істотна проблема, оскільки із зазначеного предмета дослідження, з диспозиції такого висвітлення проблеми історіографія виявляється заслабкою. Відтак – взаємини форми розмислу мислителя, які унаочнилися у формі літературних філософських творів, та симфонізм – є провідним предметом дослідження. І саме першу частину цієї розвідки й робимо предметом дослідження. Джерелознавча робота засвідчила, що цілісного представлення структур філософських творів Г. Сковороди здійснено не було. Тобто не було

надано в одній площині наукового дослідження панорами структурних складових його філософських літературних творів, що, гіпотетично, мало б сприяти встановленню як літературної форми філософських творів, так і форми філософського розмислу, яка як дія (чи не цілком коректно – причина) спричинила утворення винятково відповідної літературної форми твору. Подання в одній площині означеного матеріалу і складає перший щабель вирішення проблеми визначення форми розмислу Г. Сковороди відповідно до встановлення форми філософських літературних творів мислителя. Форма ж філософських літературних творів зумовлюється унаочненням складових цих творів, чи то встановленням їхньої структури. До засновків дослідження слід долучити суто джерелознавче підґрунтя та означити певні методологічні чинники. Тобто дати відповіді на питання – які твори Г. Сковороди ми можемо визначати як філософські та якими засобами можливо унаочнити структуру творів і здійснити їхнє узагальнення з метою отримання нового знання? Відповідаючи на перше питання, використаємо науковий доробок доктора Л. Луціва, поданого у статті «Григорій Сковорода і його філософія»: «Тепер є згадки про 20 філософічних творів Сковороди, але не всі вони дійшли до нас. В першому томі творів Сковороди, видання Академії Наук Української РСР (Київ, 1961) надруковано 17 творів. Ось вони: 1. «Убудшеса видѣша славу его». 2. «Да лобжет мя от лобзаній уст своих», обидва твори – дві вступні лекції в колегії, написані в 1765–1766 роках. 3. «Начальная дверь ко христьянскому добронравію», 1766. 4. «Наркисс. Разглагол о том: Узнай себе», 1766. 5. «Симфонія, нареченная книга Асхань о познаніи самого себе» (1767). 6. «Бесѣда, нарѣченная двое – о том, что блаженным быть легко» (1772). 7. Разговор пяти путников о истинном щастіи в жизни» або те саме – «Разговор дружескій о душевном мирѣ» (1772–1773). 8. «Діялог, или Разглагол о древнем мирѣ» (1772–1773). 9. «Кольцо» (1774). 10. «Алфавит, или Букварь мира» (1774–1775). 11. «Книжечка, называемая Silenus alcibiadis, сирѣчь «Икона Алквіадская («Израильській змій» (1775–1776). 12.

«Жена Лотова» (1780). 13. «Брань архистратига Михаила со сатаною о сем: легко быть благим» (1783). 14. «Пря (=суперечка) со Варсавою (=з Сковородою) – 1784 р.» 15. «Благодарный Еродій» (1787). 16. «Убогий жайворонок» (1787). 17. «Потоп зміин» (1791).

Не маючи змоги представити структури всіх 17 філософських творів Г. Сковороди у форматі дисертаційної роботи, ми зупинимося на тих, котрі відіграють представницьку роль щодо певних типів філософських творів, які, на думку автора, вичерпують формотворчі зразки філософської спадщини. Зазначимо, що методологічним засобом унаочнення структурних складових філософських творів Г. Сковороди стала історико-філософська «експлікація», яка включається у визначення загальнонаукової експлікації як конкретне застосування методу в конкретній галузі. Загальне визначення експлікації цілком задовільне у викладі електронної енциклопедії «Вікіпедія»: «Експлікація (лат. *explicatio*, від *explico* – пояснюю, розгортаю) – 1) Наукове пояснення. 2) Процес, у результаті якого розкривається зміст певної єдності, а її частини набувають самостійного існування і можуть відрізнитись одна від іншої. В цьому розумінні термін «експлікація» широко використовується в ідеалістичній філософії. 3) Логіко-методологічний засіб заміщення звичного, але неточного поняття чи уявлення точним науковим поняттям. 4) Пояснення умовних позначень на планах, картах тощо (див. Легенда). 5) Режисерський план постановки спектаклю. 6) Короткий письмовий супровід експозиції музею або вистави, який містить пояснення й оцінку їх» [174]. І, безперечно, для представлення структур визначених творів у єдиному середовищі маємо змогу спроби застосування методу моделювання в історико-філософському дослідженні. Зазначимо лише, що застосування методів моделювання в історико-філософській науці – практично невідоме, але широко представлене в природничій науковій сфері та суспільно-практичній. Що ж до можливості такого застосування, то ми маємо прекрасний взірець відтворення шляхом моделювання філософських зразків та теорій, адаптації їх до мети і предмета власного дослідження, здійсненого визнаним філософом сучасності Т. Адорно у роботі «Негативна діалектика» у 3 розділі –

«Моделі» [10, с. 189–362]. Також подамо найзагальніше визначення моделювання: «Моделювання (англ. simulation) – подання різноманітних характеристик поведінки фізичної чи абстрактної системи за допомогою іншої системи. Строго структурована методологія для створення і підтвердження фізичного, математичного або логічного представлення системи, об’єкта, явища або процесу» [174]. У наступному викладі будуть подані структури філософських творів, експлікація яких була здійснена на основі академічного видання творів Г. Сковороди зі збереженням всіх правописних особливостей літературного стилю філософа, і так, як вони представлені у друкованому виданні [493].

НАЧАЛЬНАЯ ДВЕРЬ КО ХРИСТИАНСКОМУ ДОБРОНРАВІЮ

Написана в 1766 году для молодого шляхетства

Харковской губернии, а обновлена в 1780 году

ПРЕДДВЕРІЕ

ТВЕРДЬ БЕСЕДЫ

«Истинна господня пребывает вовеки».

«Вовек, господи, слово твое пребывает».

«Закон твой посреде чрева моего».

«Слово плоть бысть и веселися в ны».

«Посреди вас стоит, его же не весте».

Глава 1-я

О БОГЕ

Глава 2-я

О ВЕРЕ ВСЕЛЕННОЙ

Глава 3-я

О ПРОМЫСЛЕ ОБЩЕМ

Глава 4-я

О ПРОМЫСЛЕ ОСОБЕННОМ ДЛЯ ЧЕЛОВЕКА

Глава 5-я

О ДЕСЯТОСЛОВИИ

I

«Аз есмь господь бог твой, да не будут тебѣ бози иньи!..» и прочая.

II

«Не сотвори себѣ кумира!..» и проч.

III

«Не приѣмли имени!..» и проч.

IV

«Помни день субботный!..» и проч.

V

«Чти отца твоего!..» и проч...

VI

«Не убій!» //

VII

«Не прелюбодействуй!»

VIII

«Не воруй!»

IX

«Не свидѣтельствуй ложно, или не клевети!»

X

«Не пожелай!..»

Глава 6-я

О ИСТИННОЙ ВЕРЕ

Глава 7-я

БЛАГОЧЕСТИЕ И ЦЕРЕМОНИЯ – РАЗНЬ

Глава 8-я

ЗАКОН БОЖІЙ И ПРЕДАНИЕ – РАЗНЬ

Глава 9-я

О СТРАСТЯХ, ИЛИ ГРЕХАХ

Глава 10-я

О ЛЮБВИ, ИЛИ ЧИСТОСЕРДЕЧИИ

А м и н ь. [480, с. 14–26]

НАРКІСС

РАЗГЛАГОЛ О ТОМ: УЗНАЙ СЕБЕ

ПРОЛОГ

ЧУДО, ЯВЛЕННОЕ В ВОДАХ НАРКІССУ

РАЗГОВОР О ТОМ: ЗНАЙ СЕБЕ

Лица: Л у к а, его Д р у г и С о с ъ д

РАЗГОВОР 2-й О ТОМ ЖЕ: ЗНАЙ СЕБЕ

Лица: К л е о п а, Л у к а и Д р у г

РАЗГОВОР 3-й О ТОМ ЖЕ: ЗНАЙ СЕБЕ

Лица: К л е о п а, Ф и л о н, Д р у г

РАЗГОВОР 4-й О ТОМ ЖЕ: ЗНАЙ СЕБЕ

Лица: Л у к а, К л е о п а, Ф и л о н, Д р у г

РАЗГОВОР 5-й О ТОМ ЖЕ: ЗНАЙ СЕБЕ

Лица т ъ ж е

РАЗГОВОР 6-й О ТОМ ЖЕ: ЗНАЙ СЕБЕ

Лица т ъ ж е

РАЗГОВОР 7-й О ИСТИННОМ ЧЕЛОВЕКЕ ИЛИ О ВОСКРЕСЕНИИ

Бесѣдующія персоны: старец П а м в а, А н т о н, К в а д р а т, Д р у г и

протчіи

СИМФОНИА, СИРѢЧЬ СОГЛАСІЕ

СВЯЩЕННЫХ СЛОВ

СО СЛѢДУЮЩИМ СТИХОМ:

«РЕХ: СОХРАНЮ ПУТИ МОЯ, ЕЖЕ НЕ
СОГРЕШАТИ ЯЗЫКОМ МОИМ...»

Разговор: П а м в а, А н т о н, Л у к а и протчіи

Хор

Симфонія

Симфонія

Симфонія

Симфонія

А м и н ь. [480, с. 27–82]

СИМФОНІА, НАРЕЧЕННАЯ КНИГА

АСХАНЬ,

О ПОЗНАНИИ САМАГО СЕБЕ

Рожденна 1767-го лѣта

ГЛАВИЗНА КНИГИ СЕЯ

«Земля бѣ невидима...и тма верху бездны».

«Еда познанна будут во тьме чудеса твоя и правда твоя в землѣ забеннѣй?»

«Помяните чудеса его (сіесть), судьбы уст его».

«Не утаится кость моя от тебе, юже сотворил еси втайнѣ».

«Дух вся испытует и глубины божія». //

СИМФОНІА

С сим стихом:

«Аще не увѣси самую тебе, о добрая в женах, изыди ты в пятах паств и паси козлица твоя у кущей пастырских».

«Пѣснь пѣсней»

Лица в розговор

П а м в а, А н т о н, Л у к а, К о н о н, Ф и л о н, К в а д р а т, Д р у г [480, с. 81–161]

**БЕСЕДА, НАРЕЧЕННАЯ ДВОЕ,
О ТОМ,
ЧТО БЛАЖЕННЫМ БЫТЬ ЛЕГКО**

Персоны: М и х а и л, Д а н и и л,

И з р а и л, Ф а р р а, Н а е м а н

**ВРАТА ГОСПОДНЯ В НОВУЮ СТРАНУ,
В ПРЕДѢЛЫ ВѢЧНОСТИ**

Там испытаем: легко ли быть блаженным? [480, с. 162–186].

**ДИАЛОГ, ИЛИ РАЗГЛАГОЛ
О ДРЕВНЕМ МІРѢ**

ЛЮБЕЗНОМУ ДРУГУ МИХАИЛУ

ІОАННОВИЧУ КОВАЛѢНСКОМУ

Писан 1772-го года, дан в дар 1788-го //

ОСНОВАНИЕ ДІАЛОГА

«Помянух дни древнія» (Псалом 142).

«Воззрите на древнія роды» (Сирах).

«Снѣсте ветхая ветхих» (Мойсей).

«Помянух судьбы твоя отвѣка, господи, и утѣшихся».

«Повѣдаша мнѣ законопреступницы глумленія, но не яко закон твой, господи» (Псал[ом] 118).

Sola veritas est dulcis, viva, antiquissima, cetera omnia sunt foenum et heri natus fungus.* // * Одна істина солодка, жива і дуже стара, – все інше сіно і гриб (лат.).

РАЗГЛАГОЛ О ДРЕВНЕМ МІРЕ

Лица: А ф а н а с і й, І я к о в, Л о н г и н, Е р м о л а й, Г р и г о р і й

А м и н ъ. [480, с. 187–206]

**РАЗГОВОР ПЯТИ ПУТНИКОВ
О ИСТИННОМ ЩАСТІИ В ЖИЗНИ
[РАЗГОВОР ДРУЖЕСКІЙ
О ДУШЕВНОМ МИРѢ. [480, с. 207–247]**

**КОЛЬЦО
КОЛЬЦО. ДРУЖЕСКІЙ РАЗГОВОР
О ДУШЕВНОМ МИРЕ**

Лица: А ф а н а с і й, І а к о в, Л о н г и н, Е р м о л а й, Г р и г о р і й

А Ф А Н А С І Й: Пускай же сему разговору будет имя:

«Кольцо». [480, с. 248–315]

**РАЗГОВОР, НАЗЫВАЕМЫЙ
АЛФАВИТ, ИЛИ БУКВАРЬ МИРА
МИЛОСТИВОМУ ГОСУДАРЮ
ВЛАДЫМИРУ СТЕПАНОВИЧУ, ЕГО БЛАГОРОДИЮ
ТЕВЯШОВУ**

ОСНОВАНИЕ

«Аз есмь *альфа и омега*» (Апокал.).

«Слыши Израилю, воньми себѣ, внемли себѣ» (Моисей).

«Себе знающіи премудры суть» (Притч).

«Аще не увѣси самую тебе... изыди» (Пѣснь пѣсней).

«Узнай себе самага...» (Фалис). //

**ДРУЖЕСКИЙ РАЗГОВОР
О ДУШЕВНОМ МИРѢ**

Лица: А ф а н а с і й, Я к о в, Л о н г и н, Е р м о л а й, Г р и г о р і й

**НЕСКОЛЬКО ОКРУХОВ И КРУПИЦ
ИЗ ЯЗЫЧЕСКОЙ БОГОСЛОВІИ**

БАСНЯ О КОТАХ

КАРТИНА ИЗОБРАЖЕННОГО БЪСА,

НАЗЫВАЕМАГО ГРУСТЬ,

ТОСКА, СКУКА

ПРИМЪТЫ НЪКИХ СРОДНОСТЕЙ

СРОДНОСТЬ К ХЛЪБОПАШЕСТВУ

СРОДНОСТЬ К ВОИНСТВУ

СРОДНОСТЬ К БОГОСЛОВИИ

ХОР ПРИРОДНЫХ БЛАГОВЪСТНИКОВ

НЪСКОЛЬКО СИМВОЛОВ, СИРЪЧЬ

ГАДАТЕЛЬНЫХ

ИЛИ ТАИНСТВЕННЫХ ОБРАЗОВ,

ИЗ ЯЗЫЧЕЧКОЙ БОГОСЛОВИИ [480, с. 316–370]

КНИЖЕЧКА,

НАЗЫВАЕМАЯ SILENUS

ALCIBIADIS,

СИРЪЧЬ ИКОНА АЛКІВІАДСКАЯ

[ИЗРАИЛСКІЙ ЗМІЙ]

Написана 1776 года, марта 28-го

Поднесена в день пасхи

ГЛАВИЗНА СЕЯ КНИГИ

«Ты кто еси? И рече им Исус: — Начаток» (Ев. Иоан., гл. 8).

«Блага Мудрость... паче же видящим солнце» (Премудр. Солом.).

«Блага ярость паче смѣха. Яко в злобе лица ублажится сердце» (Премудр. Солом.).

«Начало Сіону дам...» (Исаіа).

«Испытайте писаній... Та суть, свидѣтельствующая о мнѣ» (Ев. Іоан. гл. 5).

«Не на лица зряще судите...» (Іоан. Ев.). //

Слово к богу.

«А te principium, tibi desinat», то есть: «Ты и от тебе начало исходит; к тебе ж оно и конец свой приводит».

ПРЕДДВЕРІЕ, ИЛИ КРИЛЬЦО

Предѣл 1-й

ОБРАЩЕНИЕ ПРИТЧИ К БОГУ, ИЛИ ВЕЧНОСТИ

Предѣл 2-й

В ВЕЩАХ МОЖНО ПРИМЕТИТЬ ВЕЧНОСТЬ

Предѣл 3-й

НАЧАЛО ВО ВСЕХ СИСТЕМАХ МІРСКИХ

УМОЗРИТСЯ

И ВСЮ ТЛЕНЬ, КАК ОДЕЖДУ СВОЮ,

НОСИТ;

ОНО ЕСТЬ МІР ПЕРВОРОДНЫЙ

Предѣл 4-й

ЗДЕСЬ НЕСКОЛЬКО ЗНАМЕНІЙ, ГЕРБОВ

И ПЕЧАТЕЙ,

ТАЙНО ОБРАЗУЮЩИХ ГОРНЕЕ НАЧАЛО

Предѣл 5-й

НА СЕМ НАЧАЛЕ УТВЕРЖДЕНА ВСЯ БИБЛІА

Предѣл 6-й

**БИБЛИА ЕСТЬ МАЛЕНЬКІЙ
БОГООБРАЗНЫЙ МІР, ИЛИ МІРИК.
МІРОЗДАНИЕ КАСАЕТСЯ ДО ОДНОЙ ЕЯ,
НЕ ДО ВЕЛИКАГО,
ТВАРЬМИ ОБИТАЕМАГО МІРА**

Предѣл 7-й

**О СИМВОЛАХ, ИЛИ ОБРАЗАХ.
КАК ОНЫЕ НАЗЫВАЛИСЯ У ЕЛЛИН?
А КАК НАЗЫВАЮТСЯ В БИБЛИИ?**

Предѣл 8-й

**ПЕРВЫЙ ОПЫТ, ИСПЫТЫВАЮЩІЙ СИЛУ
СЛЕДУЮЩАГО СЛОВА:
«СОВЕРШИШАСЯ НЕБО И ЗЕМЛЯ...»**

Предѣл 9-й

**ИСПЫТЫВАЕТСЯ СИЛА СЛѢДУЮЩАГО
СЛОВА: «ПОЧИ В ДЕНЬ СЕДМЫЙ ОТ ВСѢХ
ДѢЛ СВОИХ»**

Предѣл 10-й

О ЗАХАРИЕВСКОМ СВѢЩНИКѢ

Предѣл 11-й

О СНАХ ФАРАОНОВЫХ

Предѣл 12-й

О ЖЕРТВЕ АВРААМСКОЙ

Предѣл 13-й

О СЕДМИ ХЛѢБАХ

Предѣл 14-й

О ПЛАЩЕНИЦѢ, ПЕТРУ НИЗПУЩЕННОЙ

Предѣл 15-й

О ЛѢСТВИЦѢ ІЯКОВЛЕЙ. О СЕДМИ

ГРАДѢХ, ЖЕНАХ,

ТРУБАХ И ГОРАХ...

Предѣл 16-й

**О БЕЗКОНЕЧНОЙ ПРОСТРАННОСТИ
И НЕПРОХОДИМОСТИ ДОМУ БОЖІА**

Предѣл 17-й

О ЗМІѢ

КАТАВАСІА, ИЛИ СНИСХОЖДЕНІЕ

К о н е ц! И святому богу слава! [480, с. 371–402]

КНИЖЕЧКА О ЧТЕНІИ

СВЯЩЕНН[АГО]

ПИСАНІА, НАРЕЧЕННА

ЖЕНА ЛОТОВА

ЛЮБЕЗНІЙ ДРУЖЕ МИХАЙЛЕ!

Примѣта 1-я

О НАСТАВНИКѢ

Примѣта 2-я

**О СИМПАФІИ, ИЛИ СОСТРАСТІИ,
МЕЖДУ ЧТЕЦОМ И НАСТАВНИКОМ**

Примѣта 3-я

О ОТВЕРЖЕНІИ СВЕЦКИХ МНЕНІЙ

Примѣта 4-я

О СТРАШНОЙ ОПАСНОСТИ В ЧТЕНИИ

Примѣта 5-я

О ЧТЕНИИ В МЕРУ

Примѣта 6-я

О ЧТЕНИИ В ПОЛЗУ ДУШЕВНУ

Примѣта 7-я

О ВЕРНОМ ВОЖДЕ

К о н е ц! И богу слава [480, с. 403–437]

БРАНЬ АРХИСТРАТИГА МИХАИЛА СО САТАНОЮ

О СЕМ: ЛЕГКО БЫТЬ БЛАГИМ

Написана в 1783 лѣтѣ //

ГЛАВИЗНА ТВОРЕНІЯ

«Убіет дракона, сущого в мори» (Исаіа)

«Како спаде денница!»

«Кленуцу нечестивому сатану, сам кленет свою душу» (Сирах).

«Дондеже день озарит и денница возсіяет в сердцах ваших» (Петр). //

БОРБА И ПРЯ О ТОМ: ПРЕТРУДНО БЫТЬ

ЗЛЫМ,

ЛЕГКО БЫТЬ БЛАГИМ

БЕСѢДА АНГЕЛСКАЯ

О клеветѣ діаволской и о кознях,

отводящих

от истиннаго утѣшенія

ЛЪВИНА ОГРАДА

ПУТЬ СПАСИТЕЛЬНЫЙ

ПУТЬ МИРА НАРЕЧЕН ПУСТ

ПУТЬ ШУЙ, НАРЕЧЕН ВЕНТЕР //

БОГАЧ, ПУТЕШЕСТВУЯ, ПОЕТ ПѢСНЬ

КЛЕВЕТА

КОЗНЬ

АДСКОЕ ЦАРСТВО

На чем основанно?

ПЛАЧУЩАЯ НЕПЛОДЫ

ПѢСНЬ

ОБНОВЛЕНИЕ МЫРА

ПЕСНЬ ПОБѢДНАЯ

АНТИФОН

К о н е ц [480, с. 438–469]

ДІАЛОГ. ИМЯ ЕМУ – ПОТОП

ЗМІИИ**Бесѣдуют Душа и Нетлѣнный Дух**

1791 года, авг. 16

Глава 1-я

ПРИТЧА СЛЕПЫЙ И ОЧИТЫЙ

Глава 2-я

ДИАЛОГ, ИЛИ РАЗГЛАГОЛ

Особы в разглаголѣ: Душа, Нетлѣнный Дух

Глава 3-я

ИСПЫТУЕТСЯ БОЖІЯ СИЛА В НѢКИИХ**МЕСТАХ БІБЛИЧНЫХ**

Глава 4-я

ПРОДОЛЖАЕТСЯ СУД НАД ЗМІЕМ

Глава 5-я

О ЗЛОБЕ ЗМІИНОЙ ПЕСНЬ

Глава 6-я

О ПРЕОБРАЖЕНИИ

Излій на мя, боже, со небеси росу.

Да красный плод тебѣ принесу, как розу.

Яблоко райское

Из сада преображенскаго.

«Убуждшеса видеша славу его».

Глава 7-я

О ВОСКРЕСЕНИИ

Излій на мя, боже, со небесе росу,

Да красный грозд тебе принесу, как розу.

Грозд райскій

Из сада воскресенскаго.

«Да лобжет мя от лобзаній уст своих!»

К о н е ц [493, с. 533–580].

Змодельовавши єдине тло структур окремих філософських творів лише на цьому щаблі, ми дістаємо можливості аналізу структурних особливостей філософських творів Г. Сковороди. Оскільки аналітика структур є другим кроком і, відповідно, наступним матеріалом дослідження, наголосимо лише на найтиповіших рисах, які поєднують складові різних творів. Як бачимо, більшість вагомих творів має досить ґрунтовну структуру взаємопов'язаних складових. Практично у кожному творі представлена типова для Г. Сковороди структура, що засвідчує існування логічного алгоритму розгляду питання. Істотного значення для творів набуває формулювання інтегративного, а не одиничного однорідного засновку, що є безумовно креативним для філософування XVIII ст. Водночас, типом і методом поєднання складників засновку є симфонічна інтеграція, тобто поєднання складових відбувається шляхом симфонізації з метою отримання симфонічного для всього твору дієвого чинника. Одночасно це є і унікальна тональність твору, оскільки заміна одного з складників засновку неминуче призвела б до зміни і підбору змістів у всіх наступних розділах. І, врешті, з безпосередніх висновків очевидно, що симфонія як засіб формування шляху розгляду проблеми рівнозначно притаманний творам як і діалогічні засоби. Завершимо попередній аналіз експлікованих і змодельованих у спільному середовищі структур творів Г. Сковороди знаменними висловлюваннями знаного в Україні і світі диригента, автора наукового дослідження у галузі музикології Г. Макаренка «Музика і філософія: Шопенгауер, Вагнер, Ніцше»: «Музика і філософія – на перший погляд несподіване поєднання. Але це тільки перше враження. Непереборне бажання висвітлити близькість – більш того, своєрідну тотожність цих явищ і стало приводом до написання цієї книги» [369, с. 4]; «Естетика класицизму (XVII–XVIII ст. – Т.К.) із заздалегідь встановленими, чітко визначеними закономірностями у царині художньої культури стала благодатним «ґрунтом» для виникнення у музичному мистецтві симфонізму як системи музичних образів, які, розвиваючись, приводять до нової якості. Симфонізм як

вищий ступінь музичного мислення став одним з найбільш значних раціонально-філософських проявів у художній культурі» [369, с. 6].

4.5. Термінологічне значення поняття «симфонії» в українознавчих вимірах

Маючи унаочнені структурні складові філософських творів Г. Сковороди, набуваємо достатніх підстав для встановлення українознавчо-історичного та філософсько-українознавчого тла з'ясування питання симфонізму. Скористаємося вже обґрунтованим методом сходження від термінологічного значення поняття «симфонія» до українознавчого терміна, який застосовується в українознавчому дослідженні філософської спадщини мислителя.

Безперечно, що слово «симфонія» є іншомовним за походженням в словниковому осязі української мови. З огляду на це, дослідження цілком логічно передбачає з'ясування змісту в словниках іншомовних слів. Для цього є можливість і підстави скористатися як друкованими виданнями словників, так і електронними, які часом, за функціональними і змістовними ресурсами перевершують друковані. У словнику, що міститься у Вікіпедії, знаходимо як етимологічні значення, так і термінологічні. Тобто надаються значення різногалузевого застосування поняття «симфонія»: «**Симф́ония** (от др.-греч. Συμφωνία – созвучие) – гармоническое соединение, сочетание чего-нибудь, например: симфония цветов, симфония красок, симфония звуков и пр.

- Симфония – музыкальное сочинение для оркестра, обычно в трех или четырех частях, иногда с включением голосов.
- Симфония – книга, в которой собраны из одного или нескольких сочинений места, состоящие из одних и тех же слов (так наз. конкорданция слов) или содержащие один и тот же смысл (так наз. реальная конкорданция).
- Симфония – древний духовой музыкальный инструмент, упоминаемый в Библии: «*в то время, как услышите звук трубы, свирели, цитры, цевницы, гуслей и симфонии и всяких музыкальных орудий, падите и поклонитесь золотому истукану, которого поставил царь Навуходоносор*» (Дан.3:5).
- Симфония (теория) – православный (сформированный в Византийской империи) принцип взаимоотношений между церковной и светской властью.

- «Симфония» – марка стереофонической лампово-полупроводниковой радиолы первого класса, производимой в СССР в 60-х – 70-х годах.
- «Симфония» – навигационный комплекс для подводных лодок» [99].

Це посилання віднайдене у російськомовному сегменті Вікіпедії і є більш містким, ніж те, яке міститься в україномовному сегменті. Україномовний сегмент з'ясування значення поняття «симфонія» зосереджується лише на музичній складовій загального змісту. Йдеться про те, що в цій версії ми маємо справу лише з терміном «симфонія» з галузі музикології. Проте для нашого дослідження це є неповною термінологічною структурою: **«Симфóнія** (від грец. *συμφωνία* – «співзвуччя») – твір для оркестру, що складається з декількох частин. Симфонія – найбільша музична форма серед концертної оркестрової музики.

Зміст

- 1. Класична будова
- 2. Історія
- 3. Симфонія в українській музиці
- 4. Список найвидатніших авторів симфоній

Класична будова

Завдяки схожості щодо будови із сонатою симфонію можна назвати великою сонатою для оркестру. Як і в сонаті, у класичній симфонії, звичайно, є чотири частини. 1-а частина, в швидкому темпі, пишеться в сонатній формі; 2-а, в повільному русі, пишеться у формі рондо, рідше у формі сонати або варіаційній формі; 3-я – скерцо або менует – у формі пісні з тріо (тобто колінного складу, іншого колінного складу (тріо) з новим змістом і повторення першого колінного складу); 4-а частина, в швидкому темпі – в сонатній формі або у великій формі рондо. Якщо 1-а частина написана в помірному темпі, то за нею навпаки, може слідувати швидка друга та повільна третя частина (наприклад, 9-а симфонія Бетховена). З огляду на те, що симфонія розрахована на великі сили оркестру, кожна частина в ній пишеться ширше і докладніше, ніж, наприклад, у звичайній фортепіанній сонаті, оскільки багатство виразових засобів симфонічного оркестру передбачають розгорнутіше викладення музичної думки. **Програмною**

симфонією називається та, яка пов'язана з певним змістом, викладеним у програмі. Наприклад, Пасторальна симфонія Бетховена, «Фантастична симфонія» Берліоза і ін. Першими ввели програму в симфонію Діттерсдорф, Розетті і Й. Гайдн» [489].

У разі врахування достатньої інформативності щодо структури музичних творів у формі «симфонії», залишаються необхідними до з'ясування ще такі складові, як книжна симфонія, політична симфонія і симфонія як музичний інструмент. Вочевидь, що немає необхідності звернення до «симфонії» у формі стереофонічної радіоли і навігаційного комплексу для підводних човнів.

Досліджуючи питання «книжної симфонії», з'ясувалося, що більшість сучасних дослідників практично не освічені у знаннях про надзвичайно традиційний у певні історичні часи тип біблійної християнської літератури, зокрема православної. Без перебільшення варто зазначити, що і можливість дослідження цього типу літератури як зразка філософського стилю мислення у сучасних історико-філософських дослідженнях стало можливим, завдячуючи процесу українознавчо-філософського дослідження спадщини Г. Сковороди. Це також є однією із складових наукової новизни, яка була набута автором саме під час дослідження філософських творів Г. Сковороди на основі інтегративної українознавчої методології. Що ж собою являє книжна «симфонія» з точки зору літературної форми біблійного знання?

Слід наголосити, що традиційна для історії християнства «Симфонія» в сучасній Україні сучасною українською мовою вперше була видана лише в 2004 р. Цим засвідчується певне історичне забуття такого філологічного явища, яке, безперечно, могло бути лоном, з огляду на експліковані структурні складові філософських праць Г. Сковороди, для значної кількості творчих здобутків представників української інтелектуальної еліти впродовж поширення християнської православної віри: «Свічадо» презентувало Повну Симфонію.

25 травня 2004 р. у приміщенні Українського католицького університету відбулася визначна подія в житті Української Греко-Католицької Церкви – презентація видання «Повна Симфонія до Святого Письма Старого та Нового

Завіту», яке уклад п. Павло Смук, ліцензіант біблійного богослов'я в Папському григоріанському університеті в Римі. Повна Симфонія є першим в Україні покажчиком до Біблії, що охоплює повний канон Святого Письма включно з второканонічними текстами (книги Товита, Юдити, 1–2 Макавеїв, Мудрості, Сираха, Варуха тощо). Ця книжка вийшла у видавництві релігійної літератури «Свічадо». Презентація розпочалася молитвою і благословенням Преосвященного Владики Юліяна Вороновського, Єпарха Самбірсько-Дрогобицького. Після цього до присутніх звернувся п. Богдан Трояновський, директор видавництва «Свічадо». Він наголосив, що ця Симфонія є певним символом, знаком тих змін, які відбуваються в нашій Церкві, – коли наші співвітчизники, фахівці реалізують великі наукові проекти. Укладач Симфонії п. Павло Смук розповів про те, як виник задум її укладання, а також, зокрема, сказав: «Ця книга, яку ми сьогодні презентуємо, у своїй суті не є науковою працею і не призначена для використання у науковій роботі (при науковій праці потрібно користуватися не перекладами, а оригінальними текстами і відповідними симфоніями). Ця Симфонія орієнтована на ширше коло користувачів: проповідників, душпастирів, студентів, а також всіх людей, які бажають глибше пізнавати Святе Письмо». Перед учасниками свята виступили о. д-р архімандрит Рафаїл Туркоњак, о. Тарас Барщевський, кандидат біблійних наук, викладач УКУ, та п. Богдан Качмар, член Біблійного товариства. Вони передусім говорили про велику заслугу укладача цієї Симфонії, адже праця над здійсненням такого видання є важкою і кропіткою (обсяг Симфонії 1309 сторінок). Також доповідачі розповіли присутнім про Симфонію в контексті сучасної бібліїстики і перекладів Святого Письма. Сподіваємося, що виконаний труд внесе свою лепту до кращого розуміння та глибшого вивчення Божого Слова вірними Христової Церкви, для його ефективнішого проповідування тим людям, на ґрунт сердець яких його зерно ще не впало, а понад усе для того, щоб це Слово принесло щедрий плід у щоденному житті кожного християнина. о. Ігор Яців прес-секретар Глави УГКЦ.

Довідка: Повна Симфонія є першим в Україні вказівником до Біблії, що охоплює повний канон Святого Письма. У ньому подані всі без винятку слова та

словоформи (відповідно 18 861 та 53 032) та вказані всі місця їхнього вживання (648 337 цитат). Симфонія призначена передусім для швидкого віднайдення тих місць у Біблії, приблизний зміст яких пам'ятаємо, але точне місцезнаходження не пригадуємо. Пошук слід здійснювати за менш поширеними словами. Усі форми відмінюваних слів об'єднані в одну статтю під заголовком їх початкової форми. Для кожного слова і словоформи вказано кількість їх вживання як загалом у цілій Біблії, так і в кожній книзі зокрема. Крім того, подані корисні посилання на інші статті, наприклад, варіантні слова, відповідні доконані або недоконані форми дієслів тощо. Видання призначене для душпастирів, богословів, студентів богословських студій та семінаристів, а також для усіх християн, що через читання Святого Письма дбають про свій духовний ріст» [661].

Як видно з поданої витинки, симфонія є досить досконалим і гранично вимірним літературним зразком, здійсненим з математичною точністю в чітко визначених межах канонічного письма. Саме цим визначається своєрідна стилістична особливість філософських праць Г. Сковороди, на яку так дразливо свого часу відреагував російський філософ Г. Шпет, про що було зазначено раніше. Водночас у працях українського мислителя ми також знаходимо застосування вимог до симфонії, про які згадано укладачем П. Смуком. Г. Сковорода у власних розвідках, згідно з вимогами науковості, щораз звертається до термінів, понять, висловлювань, написаних мовою оригіналу. Не дивно, що у його працях мереживом розкидані терміни латиною, старогрецькою та староеврейською мовами. Тобто тими мовами, на яких існували зразки Старого та Нового Заповітів.

Що ж до мови симфонізації у власних творах, то ми маємо ствердити про своєрідне застосування наслідків канонічної симфонії до народно-звичаєвих основ світогляду мислителя. Таким чином, постає унікальна сув'язь (інтеграція) канонічної християнської літературної форми з українським світоглядним началом, яке було сприйнятне і зрозуміле для української спільноти доби життя філософа.

Важливого значення набуває й історіографія симфонічних християнських творів, які охоплюють не лише православні, але й інші конфесійні інституції. В одному з пояснень до видання сучасної україномовної симфонії, яке розміщене на сайті «Патріархат. За єдність церкви і народу», автор проекту П. Смуk зазначає: «У будь-якій сфері своєї діяльності – від наукових досліджень до щоденного побуту – людина послуговується широким спектром різноманітних інструментів та знарядь, за допомогою яких вона полегшує свою роботу й робить її більш ефективною. В галузі біблістики з плином століть теж виробився свій інструментарій: це біблійно-богословські та лексикографічні словники, коментарі, синопсиси тощо. Серед цих знарядь одне з найважливіших місць посідає біблійна симфонія (в західних мовах – конкорданція), яка, однак, уже віддавна перестала бути специфічним інвентарем лише вузького кола екзегетів і стала засобом, без якого сьогодні немислимі душпастирство та проповідництво. Мало того – вона здобуває дедалі ширшу популярність навіть серед мирянства, яке щораз активніше змагається у пізнанні Божого Слова. Видань біблійних симфоній різними мовами налічується сьогодні чимало; вони різняться між собою форматом і обсягом, структурою та специфікою свого призначення. Першу симфонію українською мовою (базовану на перекладі І. Огієнка) було видано в Канаді видавництвом *Glint* у 1988 р. Хоча структура, точність і поліграфічна якість цього видання, на жаль, далекі від досконалості, навіть і в такому вигляді воно було досить важкодоступним на теренах України. Пропоноване увазі читача видання відрізняється від своїх аналогів низкою особливостей. Воно укладене на базі біблійного тексту так званого римського видання «Святе Письмо Старого та Нового Завіту» (1-ше вид. – Рим, 1963; передрук. – Львів, 1990 та ін.), в основі якого – переклад о. Івана Хоменка. Відповідно, ця симфонія охоплює повний канон Біблії, затверджений Католицькою Церквою на Тридентському Соборі в 1546 році. Це означає, що, на відміну від переважної більшості інших симфоній, які відображають здебільша протестантський канон, до неї включено так звані второканонічні книги (Товита, Юдити, I і II Макавеїв, Мудрости, Сираха, Варуха тощо), що їх прийнято як канонічні не лише в нашій, а й в інших Православних

Церквах. Ця симфонія є «повною» і в тому значенні, що в ній подано всі без винятку слова та словоформи й наведено всі без винятку місця, де вони засвідчені в біблійному тексті. Частина слів, які несуть менше лексичне навантаження, винесено в окрему секцію «Службові слова», де місця вживання подаються без наведення контексту. У пропонованому виданні застосовано реєстрову структуру, згідно з якою всі форми відмінюваних слів (морфеми) об'єднані в одну реєстрову статтю під заголовком їхньої початкової форми (лексеми). Для кожного слова і словоформи подано також статистичні відомості, себто кількість уживання їх як загалом в усіх біблійних текстах, так і в кожній книзі зокрема. Ця особливість теж вирізняє його з-поміж аналогічних видань, структура яких побудована за формальним принципом, за яким кожному морфему подано в окремій статті. Переваги симфонії з реєстровою структурою полягають у тому, що вона дає змогу не лише віднайти вже знану цитату (методологія наведення завчених цитат більше притаманна християнам протестантської конфесійної приналежності), а й полегшує тематичне дослідження шляхом аналізу лексики, характерної для досліджуваної теми, чи то в окремій книзі або групі книг, чи то в усій Біблії загалом. У пропонованій симфонії використано також елементи гніздової структури: тут подано міжстаттєві посилання (наприклад, до статей варіантних слів, при дієсловах – до відповідних доконаних чи недоконаних їхніх форм) та інші посилання, що полегшують користувачеві працю. Хиби пропонованого видання пов'язані переважно з недосконалістю перекладу, текст якого було взято за основу. Наявність численних варіантних форм орфографічного написання слів та певна застарілість мови не дали змоги опрацювати синонімічний апарат міжстаттєвих посилань, який міг би стати потужною допомогою в користуванні симфонією. Друга хиба полягає в тому, що відомості, подані в цій симфонії, є не зовсім точними, – у тому розумінні, що вони відображають стан речей, який існує у взятому за основу тексті перекладу, а будь-який переклад, як відомо, більшою чи меншою мірою відхиляється від оригіналу. З цієї причини екзегети в серйозніших дослідженнях послуговуються симфоніями до оригінальних грецьких, єврейських та араміїських текстів. Однак це вимагає знання

відповідних мов. Подолати цю трудність для користувача без належної освіти можливо у варіанті симфонії, структурованої в грецькому / єврейському ключі, де статті були б сформовані відповідно до оригінальних лексем, але текст цитат подано в перекладі – незалежно від того, який український відповідник цієї лексеми в ньому застосовано. Це дало б змогу користувачеві черпати відомості на рівні оригінальних текстів, навіть не володіючи відповідними мовами. Проєкт такої симфонії перебуває зараз у фазі розробляння. Ще одна хиба – це форма друкованого видання. Безумовно, в епоху, коли комп'ютер стає доступним для дедалі ширших мас, електронний варіант симфонії мав би незрівнянні переваги. Це також закладено у проєкті – але не просто у формі електронного відтворення саме цього видання, а у вигляді потужнішої програми, в якій були б пов'язані між собою всі існуючі українські переклади та оригінальні тексти Біблії...» [502; 500].

Серед цього важливого змісту коментаря особливе місце посідає звернення до потреби електронних інструментів роботи з біблійними джерелами і пам'ятками як однієї з нагальних потреб сучасності. Розвиток цих інструментів спрямовується на встановлення достоїменного (*достеменного* – *син.*) знання навіть в такій сфері, як релігійне почування. І це ж стосується інтегрального включення релігійного почування людини в комплекс всіх складників світобуття людини. Власне, це те, що контамінаційно поєднує, наприклад, структуру симфонічної бібліїстики зі структурою літературної філософської творчості, музичного твору, інституційної організації. З огляду на цю обставину і було присвячено значну кількість матеріалу дисертаційного дослідження питанням електронних зразків вимірності еволюції певної парадигми українознавчої наукової спільноти.

До короткої історіографії симфонічності як літературної форми додамо, що, за свідченнями укладача «Симфонії» російською мовою І. Проханова (від серпня 1928 р. – Ленінград), «первая симфония, хотя и в несовершенном виде, появилась в 1244 году в применении к латинской Библии. Первая симфония на греческую Библию была составлена в 1300 году. Первая симфония для еврейской Библии была выпущена в 1632 году. Самой полной симфонией признается симфония,

составленная англичанином Александром Крюденом в 1737 году в применении к английской Библии» [649].

У цьому ж електронному ресурсі Канадського слов'янського книжкового товариства подана анотація літературної варіації «Библейской симфонии с ключём к еврейским и греческим словам», яка має складніший характер, ніж одномовна модель симфонії, і містить словникові посилання з детальним філологічним обґрунтуванням на терміни і поняття мовою оригіналу: «Настоящая Симфония является алфавитным указателем всех слов, встречающихся в русском Синодальном издании Библии. Для каждого слова Симфония позволяет найти все места Писания, где оно встречается, а также определить точное значение еврейского или греческого слова из манускриптов оригинала, которое было переведено данным русским словом.

Симфония предназначена для помощи читателю Библии в трёх случаях. Во-первых, для быстрого нахождения ссылки в Библии (книги, главы и стиха), во-вторых, для определения значения непонятных слов и, в-третьих, для тематического изучения Библии» [673].

Ще раз наголосимо на тій обставині, що у творах Г. Сковороди досить часто присутній стилістичний підхід, коли автор дає безпосередньо в тексті роботи посилання на оригінальне значення слова з Біблії або з іншого джерела і пояснює всі особливості перекладу та відповідного йому власного слова. Таким чином, особливості складання біблійної симфонії застосовуються до створення порядку викладу власної філософської ідеї, що й визначає особливість форми філософського твору.

Щодо короткого викладу змісту симфонії як політичної теорії і практики звернемося до матеріалу Клари Гудзик «Юстиніан – наставник єпископів, теорія й практика «Симфонії церкви та держави», розміщеного на порталі RSNews.net [174]. У цьому розлогіму матеріалі досить систематично викладені основні позиції, які варто було б згадати при розгляді значення симфонії як політичної теорії від зародження до сьогодення. Особливо загострився інтерес до застосування принципів симфонічного керування державою за останні п'ять

років. І особливого значення набуває накладання цих політичних процесів із застосуванням всієї структури реалізації принципів державного симфонізму на суспільні процеси в сучасній Україні. Важливим складником цієї частини змісту поняття «симфонія» є можливість розрізнення різних типів політичного симфонізму, які по-різному виявляють себе на теренах життя різних народів: «Одним із найважливіших історичних звершень Юстиніана була розробка православно-державної (або державно-православної) ідеології. І хоча справами церкви займалися й попередні імператори (Костянтин Великий, Феодосій Великий та інші), саме Юстиніан I розробив принцип «симфонії» («згода», «співзвуччя», союз) двох влад – державної та церковної. У преамбулі до знаменитої «Шостої новели» (тобто до нової законодавчої статті) імператора Юстиніана йдеться: «Найбільші дари Божі людині, даровані Вишнім людинолюбством, – священство (Sacerdotium) і царство (Imperium). Одне служить речам Божественним, друге управляє й піклується про речі людські; й одне, й друге походить від одного й того ж джерела і влаштує людське життя... Якщо священство буде в усьому бездоганим і причетним дерзновення до Бога, то царство буде правильно влаштовувати вручене йому суспільство – виникає певна блага симфонія». (Деякі критики вважають, що в цих словах є формальна богословська помилка, бо в Новому Заповіті не міститься жодного слова, яке передбачає можливість досягнення певної статичної «симфонії» між Царством Божим і світом, а тим паче між Царством Божим і царством земним).

За прикладом своїх попередників на троні Юстиніан зібрав 553 року П'ятий Вселенський собор, який засудив ересі того часу. Юстиніан вважав, що хоча рішення єпископів Собору самі по собі дійсні, вони стають ще більш дійсними завдяки присутності й схваленню імператора. В усіх церковних суперечках того часу остаточне рішення приймав саме імператор, а не зібрання єпископів. Показовою була, наприклад, суперечка про вчення Орігена (богослов III ст.); Юстиніан діяв тут цілковито авторитарно, незалежно від єпископів: він видав документ, у якому детально проаналізував помилки Орігена, а в резюме засудив його у формі десяти анафематствовань (посмертних). Потім імператор зажадав,

щоб усі «п'ять патріархів Всесвіту» підписалися під його засудженням. Це стало яскравою ілюстрацією сутності церковно-державної «симфонії».

Юстиніан не лише складав едикти такого роду, а й вживав найжорсткіших заходів до тих, хто їх не визнавав. Власне, він діяв за принципом старого – ще дохристиянського – римського законодавства, згідно з яким усе те, що завгодно імператорові, завжди має силу закону. І хоча Юстиніан любив посилатися на Святе Письмо, на канони, на святих отців, він завжди робив лише те, що сам вважав за потрібне й корисне, бо був щиро впевнений у повній відповідальності імператора за церковні справи. У преамбулі до одного зі своїх законів Юстиніан говорить: «Що ж є більш великого, більш святого, ніж імператорська величність?!» У іншому місці він пише: «Немає нічого недоступного для нагляду царю, який прийняв від Бога загальне піклування про всіх людей. Імператору личить верховне піклування про церкви й турбота про спасіння підданих. Імператор – охоронець канонів і Божественних Законів. Він через Собор і священників затверджує Праву віру». Юстиніан, однак, не був аж таким оригіналом – ще Костянтин Великий (IV ст.) називав себе «сослужителем єпископів» і головував на Першому Вселенському соборі, який сам і зізвав. Слід віддати справедливість Юстиніану – його церковні закони стосуються всіх сторін церковного життя. У них йдеться не лише про віровчення, а й про богослужіння. Імператор привласнює собі виключне право тлумачити старовинні церковні правила, створювати нові канонічні норми. Наприклад, він уперше вводить у Вселенській Церкві правило celibату (безшлюбності) єпископів. За участі Юстиніана був також сформульований принцип «Пентархії» – вчення про божественне встановлення п'яти («Пента») помісних церков у межах християнської імперії (сьогодні таких церков 14 – у різних державах).

Юстиніан помер у дуже похилому віці. До кінця своїх днів він займався богослов'ям і навіть піддався ересі – лише смерть перешкодила йому опублікувати «єретичний» едикт (з яким духовенство, звісно, погодилося б). Його теорія величної симфонії церкви та імператора, вірніше імператора й церкви, була взята на озброєння майже в усіх православних державах і зберігається – у тому чи

іншому вигляді – до нашого часу. Але дійсно значною спадщиною імператора Юстиніана є Собор Софії Премудрості Божої, а також інші його споруди, що пережили майже 15 століть; храми в Константинополі та Равенні. У монастирі св. Катерини на Синаї, в головній базиліці, є напис: «Упокоєнню блаженної пам'яті імператриці Феодори» – свідчення зворушливої любові імператора до своєї дружини.

Усе, що пов'язане з теорією й практикою «Симфонії церкви та держави» Юстиніана, відноситься не тільки до минулого, а й визначає багато сучасних церковно-соціальних процесів в Україні. Тому що історія православ'я на наших землях – це історія підкорення князів церкви князям світським – правителям. Для прикладу пригадаємо, що саме лівобережний гетьман Іван Самойлович активно сприяв переходу Київської митрополії в юрисдикцію Московської церкви (1686). Тієї церкви, яка століттями керувалася (і керується сьогодні) світською владою. Прикладів більше ніж достатньо. Іван Грозний зневажав митрополита Московського Філіппа, а потім погубив його. Петро Перший одним розчерком пера покінчив із патріаршеством Московської церкви, замінивши патріарха «рівнопатріаршим» (!) синодом під світським наглядом» [673].

Надмірна, на перший погляд, витинка виправдана тим, що для створення хоча б приблизної історіографії праць з політичної теорії симфонії держави і церкви за останні п'ять років знадобилося б окреме дослідження, щонайменше розміром в один розділ дисертації. Для збереження об'єктивності дамо посилання на матеріали Аркадія Малера «Возвращение к симфонии», оприлюднені на сайті «Агентства политических новостей» від 30 серпня 2005 року [662], та «иерея Василия Секачева «Какие модели отношений Церкви и государства существовали в истории?», розміщені на сайті «Нескучный сад. Журнал о православной жизни» [484].

Розглядаючи питання симфонічної структури музичних творів варто поєднати матеріал цього дослідження з висновками науковців, які спеціалізовано досліджували значення музики в життєвому поступі Г. Сковороди [629].

4.6. Філософія народної словесності в літературно-філософській спадщині мислителя

Коли думаємо про дух творчості Григорія Сковороди, не можемо ні на мить забувати і його славнозвісну тріаду єдності Макросвіту (Природи), Мікросвіту (Людини) і Слова, і його ж концепцію «двох натур»: видимої (матеріальної) і невидимої – духовної, бо за цим і визнання Бога, і заперечення його надприродної сутності; а головне – поетизації природи й природної людини, ролі слова (мислення) в його універсальній сутності та в формуванні людини, усвідомлюючої свою сутність (обдарування, покликання), схильної до самопізнання в ім'я найповнішої самореалізації та найефективнішого служіння людям, «сродної праці», спраглої внутрішньої досконалості та свободи; мудрої («а мій жереб з бідняками, та Бог мудрості вділив»), добротворної («Бджола і шершень»). А особливо – його поради-максими повсякчасно займатися пізнанням світу і самопізнанням («Наркіс. Розмірковування про те: пізнай себе», «Симфонія, нареченна книга Асхань, про пізнання себе самого»); керуватися принципами: «Пізнай себе», «Кинь Копернікові сфери, глянь в сердечній печери»; а педагогам – дбати про **метод** пізнання людини: і як об'єкта, і як суб'єкта досліду, а також віднаходження шляху до щастя людини та до «Горішньої Республіки», де всі рівні і вільні, а тому й щасливі. Де не панує гніт і баришництво, побивання високих почуттів та ідеалів меркантильними інтересами. І обов'язково прагнути життя простого, чесного й благородного («Олениця і Кабан», «Бджола і Шершень»), осяяного дружбаю («Собака і Вовк», «Дрозд», «Зозуля і Косик», «Сова»), чесною працею, усвідомленням: причина щастя (чи нещастя) людини – у **ній самій**.

А шукаючи відповіді на питання: що зумовило такий тип філософії та методу Г. Сковороди, – бачити очевидне: народний світогляд, ідеали гуманізму й свободи («De libertate» визначали зміст і форми, концепційно-композиційні «підвалини» (коріння) і філософських, педагогічних, і художніх творів Г. Сковороди (об'єднаних у збірку «Сад божественних пісень»).

Про основні концепти філософії Г. Сковороди варто вести мову після огляду її джерел та «підвалин» – «народної філософії», що виражалася віками у Слові, а поки що відзначимо одне з найцікавіших: символізм і притчевість як народного любомудрія, так і творчості Г. Сковороди, що зумовлено самою природою Слова.

Один з доказів – притча Христа про сіяча і слово: «Слухайте, – вийшов сіяч ось, щоб сіяти. І як сіяч сів, упало зерно край дороги, – і налетіли пташки, і його повидзьобували. Друге ж упало на ґрунт кам'янистий, де не мало достатньо землі, і негайно зійшло, бо земля неглибока була; а як сонце зійшло – то зів'яло, і коріння не мавши – усохло. А інше впало на терен, і вигнався терен, – зерно приглушив, – і плоду воно не дало. Інше ж упало на добру землю, – і дало плід, що посходив і ріс; і видало у тридцятєро, у шістдесят і в сто раз». І сказав: «Хто має вуха, щоб слухати, – нехай слухає!» А коли навіть апостоли не зрозуміли притчі, пояснив: «Сіяч сіє слово. А котрі край дороги, де сіється слово, – це ті, що як тільки почують, то зараз до них приходить сатана і забирає слово, посіяне в них. Так само й посіяні на каменистому ґрунті, – вони, як почують те слово, то з радістю зараз приймають його, та коріння не мають у собі й непостійні; а згодом, як утиск або переслідування наступає за слово, вони спокушаються зараз. А між терен посіяне, – це ті, що слухають слово, але клопоти цьогосвітні – пошана багатств та різні бажання відходять у їх й заглушають слово, – і плоду воно не дає. А посіяне в добрую землю, – це ті, що слухають шістдесят і сто раз» («Євангеліє від св. Марка»).

Як і інші «апостоли» філософії, і сам Г. Сковорода мав осягнути як суспільно-творчу, так і трансцендентну природу Слова, його текстові широти і підтекстові глибини, щоб проникнути навіть у праглибини народної свідомості.

Родинні, обрядові пісні, билини київського циклу, казки, притчі, історичні пісні, народні думи, балади з невідворотною силою виходять на життєву арену саме з початком XVI ст. Ними захоплюються. Їх постійно інтегрує, контамінує у свою творчість і Г. Сковорода.

Що ж знаходить у старожитностях філософ і поет нової доби та нового мислення, палкий поборник ідеї й практики всезагальної освіти? (Що органічно

відіб'ється і на педагогічній діяльності І. Котляревського та Т. Шевченка, згодом – І. Франка, М. Грушевського, Лесі Українки, В. Вернадського, С. Єфремова, А. Кримського, П. Тичини, О. Довженка, О. Гончара, В. Симоненка, Григора Тютюнника, Євгена Гуцала...). Відповіді знайдемо, лише звернувшись до самих творів.

І будемо широко вражені вже однією з найперших прадавніх поезій – «Про почин світу» [396], бо ще не було зафіксовано імен персоніфікованих істориків чи філософів, а вже була наснажена філософічністю поезія. Надзвичайно показовими є й образи – символи. Ось деякі з них, наведені В. Войтовичем (у дужках зазначені сторінки зазначеного видання):

«**Дерево роду.** Стародавній звичай зобов'язував кожного члена роду (родини) до набуття зрілості знати свій родовід до ось такого коліна. Дерево роду розгалужується на 32 материнські і 32 батьківські гілки. Перше коліно – я; друге – батько і мати, третє – два дідуся і три бабусі...» [112, с. 143];

«**Джерело** – за народними уявленнями, несе чарівну й цілющу воду. Відразу після створення землі, щоб наповнити її морями, річками, джерелами, Бог наказав іти дощам, а птахам розносити дощову воду» [112, с. 143];

«**Дорога** – символ єднання, блукань, спогадів. Дорога і путь – синоніми... Дорога співвідноситься із життєвим шляхом, шляхом душі у потойбічний світ...» [112, с. 163];

«**Дух** – безтілесна істота, яка впливає на життя людини. Духи – це переважно невидимі надприродні явища... вони можуть творити як добро, так і зло» [112, с. 168];

«**Душа** – внутрішня сутність людини, яка входить у неї від народження, а по смерті відділяється від тіла і живе окремим життям...» [112, с. 169];

«**Дух поля** – з ним пов'язаний добробут у господарстві. Але добрим він буде тільки після чергової офіри». Вислів: «Без жертв боги скупі на ласку...» походить із часів раннього рільництва...» [112, с. 168–169];

«**Сварга** – вхід до неба, до дванадцяти зодій майбутнього бога вогню Сварога. Найвеличніша таїна його творіння – зодіакальний сонячний рік. Сварга – символ влади бога світла над пільмою» [112, с. 457];

«**Сварог** – бог вогню, прабог усіх богів, владика світу. Він періодично скидає старих богів і породжує нових... З початку творення Всесвіту богинею Ладою Сварог викував за 12 космічних ночей (12000 років) Сонце, Місяць, вечірню та ранні зорі... Уособлюючи середовище Всесвіту, Сварог постає в образі зоряного неба» [112, с. 497];

«**Серце** – ...центр людської життєвої сили; це мовби серце – ці образи часто стоять поруч. Принесення в жертву серця символізувало засівання нового життя... Від серця до Бога напростець дорога»; «Не той сильний, що камінь верне, тільки сильний в собі, що серце в собі вдержить» [112, с. 70];

«**Сонце** – око Боже. Дід – Всевід, Сонце праведне, Сонце Красне, Сонце Трисвітле; теоніми: Дажбог, Божич, Білобог, Ярило, Ладо, Купайло, Світовид – світило; символ всевидючого божества, Вищої космічної сили, центру буття, матері Всесвіту, осяяння, слави, величі» [112, с. 497];

«**Хліб** – символ життя, йому поклоняємося так само, як і сонцю» [112, с. 561];

«**Слово** – мова, проповідь, розум. Споконвіку було Слово, а Слово в Бога було, і Бог був Слово» [112, с. 485].

Звідси Шевченкове: «Знать, од Бога і голос той, і ті слова ідуть меж люде».

Упорядник двотомного дослідження-антології «Небо України» [407] відомий поет В. Коломієць не випадково серед численних колядок і щедрівок на перше місце поставив легенду «Про почин світу»: маємо в ній не лише яскраву картину ритуальних начал у бутті народу, а й світоглядно-етичних підходів до життя у його творчості. А також – глибокого розкриття як уявлень про основи творення світу, так і реалізації енергії поетичного Слова: його світоглядної змістовності, «вбраної» в символічно-метафоричну форму та сакральну-міфологічну реальність [434]. Мислитель О. Потебня у праці «Мысль и язык» зазначав: навіть кожне слово має і зміст, і форму; до того ж і зміст, і форму як зовнішні (звучання), так і внутрішні (значення), отже, як вияв і як поняття, як текст і підтекст, форма і суть.

Що слово – завжди багатозначне, бо містить індивідуальне наповнення і колективне, конкретне й абстрактне, – через що творцями мови є всі люди (звичайно, різною мірою), оскільки кожне поняття предмета кожен наповнює і своїм досвідним змістом.

На жаль, в українських підручниках при посиленій увазі до іноземних зразків ми не знаходимо аналогічного ставлення до взірців творчості рідного народу. А для Г. Сковороди вони стали пробним «зерном» до душі народної, корінням його і філософії, і поезії, і навіть педагогіки.

А тим часом саме цей народ ще тисячі років назад не мислив себе, як бачимо, окремо ні від інших народів, ні від Землі і Неба. Більше того – і від світобудівної роботи не лише Бога-деміурга, а й самих людей. І мислив себе як питому гілку Світового Дерева в загальнолюдській еволюції цивілізації і культури. І не лише в цьому творі. І не лише в творах про світобудову, – а й про життя-буття в повсякденних клопотах; про людину від дня її народження і до смерті та про форми життя.

І в тих творах (до речі, подібно індійцям, грекам, римлянам, арабам, німцям, карело-фінам) мова ведеться на рівні співвіднесення природи земної і небесної, людей і Богів, тимчасових і вічних питань, – а ті питання цілком реальні, життєво зумовлені в колядках і щедрівках, веснянках і гаївках, піснях купальських і весільних, жнивварських і молодечо-козацьких. І цей, сказати б, космічно-вічний контекст насичує собою не лише зміст, а й форму. Отже, пізнаючи український світ внутрішнього життя, ментальності, можна пізнавати й еволюцію загальносвітового розвитку, і навпаки, тут спрацьовує типологія, а разом з тим і те, що підводить до розуміння механізму, як єдність світобудови зумовлюється не уніфікацією, а безмежною багатоманітністю.

Відомо, що до важливих філософських видань в країнах Західної Європи систематично вміщувалися малюнки, в яких особлива роль відводилася символічно-притчовим образам рослинно-тваринного світу. Широко використовував цей прийом у поетичній структурі мислення й Г. Сковорода: рослинно-тваринна образна система відбивала тисячолітні уявлення й вірування

поколінь і про символіку образів природи та людей, і про антропоморфічні уявлення про життя і смерть та колообіг переселення душ з людського тіла й назад.

Практично підтверджуючи ці особливості українського світу, широко аргументовані М. Грушевським у його «Історії України-Руси» та «Історії української літератури», в дослідженнях М. Максимовича, П. Куліша, І. Франка, І. Огієнка, І. Крип'якевича, тонко-спостережливий поет і дослідник В. Коломієць послідовно-історично розгортає мозаїку творчості багатотисячолітнього процесу, і тоді ми легко помічаємо органічний – світоглядно-буттєвий, філософсько-релігійний, морально-етичний, культурно-естетичний зв'язок епох і поколінь у «Велесовій книзі» і епосі-казці «Котигорошко», у замовляннях і «Слові про Ігорів похід», у легендах, баладах і билинах, в козацьких думах («Розмова Дніпра з Дунаєм», «Смерть козака-бандуриста», «Про трьох братів озівських» та ін.) та історичних піснях, у глибинах творчості П. Русина, М. Чурай, К. Саковича і Л. Барановича (з ним – всієї чернігівської філософсько-естетичної та релігійної школи), І. Мазепи, зрештою – Г. Сковороди й І. Котляревського – і так до Т. Шевченка, М. Шашкевича, С. Гулака-Артемівського, П. Ніщинського і Ю. Федьковича, М. Старицького, П. Чубинського, М. Лисенка й І. Франка, Б. Грінченка й П. Грабовського, Лесі Українки, О. Олеся, О. Воропая, П. Тичини, О. Довженка, – і далі до А. Малишка, Б.І. Антонича, Є. Маланюка, В. Симоненка, Ліни Костенко, Д. Павличка, І. Драча, Ю. Мушкетика, Б. Олійника, М. Вінграновського, Р. Іваничука, В. Земляка, М. Стельмаха, В. Дрозда, П. Загребельного, Л. Горлача, у творах яких природа постає не так фоном чи середовищем її фізичного існування, як джерелом і резонатором почуттів і мислення людей. Люди й природа постають у їх трансцедентно зумовленій зв'язаності та духовно-психічній злитості [28]; виявляючи тим самим як етнонаціональну своєрідність, так і загальнолюдську типологічність [338].

«За самим характером буття пастухо-землеробського, – зауважував А. Афанасьєв, – людина цілковито віддавалася матері-природі; від якої залежав увесь її добробут, всі засоби її життя» (у тому числі й світоглядно-етичні. – Т.К.).

Природа була не лише розкритою книгою життєвих реалій і вражень, а й мега-планетою заманливо чарівних, а то й страшаючих таємниць, а в цьому зв'язку – «багатим і можна сказати, єдиним джерелом різнорідних міфічних уявлень», об'єктиватором яких «є живе слово людське з його метафоричними й співзвучними виразами».

Природа добра, а чи ворожа людині? – ставилось одвічне питання. Але все пізнавалось лише в процесі багатосторонніх зв'язків. Тип природи зумовлював і спосіб життя, і тип людини. Як наголошує в дослідженні «Село в українській літературі» П. Кононенко: «Не дивно ж, що люди не ремствують на труднощі трудового чи ратного життя. Герої фольклору радіють народженню і з філософською врівноваженістю ставляться до смерті, якщо вона спіткає не в битві, а приходить на схилі літ: землероб спокійний, бо вважає, що повертається до своєї прародительки. Свідомість людей ще не вражена духом індивідуалізму й егоїзму. Вони живуть первісно колективістичною психологією, уявленнями й пристрастями. І тут, зауважимо, знову зустрічаємося з поетичним феноменом найвищої проби: і в билинному епосі про героїв землеробського середовища немає зовнішніх ознак роздумування, нарочитого філософування, але є справжня філософічність бачення і трактування життя. З цього і невинні та невіддані плинні віків й естетичних мод та новацій чари: ми доторкаємося до найглибших джерел соціально-духовної взаємозумовленості генезису людей та природи. Захоплюючися цим, не будемо, зрозуміло, скидати з рахунку таких компонентів поетизації буття, як гіперболізація й дещо містична символіка; що зазначена філософічність з точки зору пізнішого навіть не теоретико-наукового, а й конкретно-соціального досвіду по-дитячому наївна» [283, с. 55–56].

Адже й народи на тому етапі були нормальними дітьми. І має цілковиту рацію В. Шевчук, зазначаючи: «вважаю важливим, ба й необхідним, вивчати міфологію творену народом у віках, бо саме вона є тим началом, що творить обличчя кожного етносу, стаючи, зрештою, однією з великих ланок пізнання себе в часі; та ж бо народ, котрий себе в часі пізнає, стає свідомим, отже життєздатним, бо тим самим ніби вкладає собі в душу частку вічності» [547, с. 5].

І особливо, природно, це було надзвичайно важливо напередодні національно-визвольного руху. Справді, не може не відчутися не лише тематична, а й внутрішньо-світоглядна суголосність давньої народної поезії, насамперед з історичними та народними думами часу Хмельниччини, а також поезії доби бароко, уособлюваної найпопулярнішими митцями.

Світове дерево і Перун, Світовид, Велес, інші боги – то віхи світопізнання й самопізнання, які яскраво позначають особливості проукраїнської етнофілософії. Новочасні умови породжували образи Нави, Яви і Прави, героїв билин – Микулу Селяниновича, Іллю Муромця, Олешу Поповича, які символізували відповідний тип людини-героя, що боровся за честь і свободу рідної Вітчизни не тільки з ворогами – людьми, а й із змієм Гориничем та Солов'єм Розбійником, іншими міфічними образами – символами. І цілком логічно, що Володимир Великий 980 р., за 8 років до надання християнству статусу офіційної релігії, встановив у Києві комплекс язичницьких богів, а в його пантеоні богами-вершителями долі були Перун (Світовид) і Велес.

На зміну їм прийшли «христові апостоли», а напередодні національно-визвольної революції середини XVII ст. – реальні вожді та народні герої (гетьмани, полковники, козаки-лицарі і патріотичні вірозахисники). Контамінуються елементи міфології, язичницько-християнського плюралізму, романтизму.

Романтизм як синтез національно-психічної заглибленості та жадоби перебудувати людину і світ в дусі свободи, демократії, народоправства, гуманізму не втрачає своєї домінантності до XX ст. – часу сповідання національної ідеї та всенародної боротьби за неї. Природно, що Сергій Єфремов в «Історії української словесності» визначав її періодизацію за етапами і формами втілення національно-визвольної ідеї» [212]. Отже, кожен новий час наставав під омофором нової віри і нового методу її об'єктивації. В цілісності (завершеними) поставали простір і час, а метою розповіді – історія своєї держави. І водночас зливалися міфологічне й реальне, картини життя як сув'язі релігії – філософії – мистецтва.

У двотомному виданні «Українські народні пісні» [554] професор Г. Сидоренко на численних прикладах родинно-побутової лірики переконливо розкрила філософічне начало народної свідомості та творчості навіть у сфері пісень про кохання (гуляння молоді, дівоча врода, залицання, глузування, побачення, вірне кохання, майнові відносини і кохання, погана слава, зрада, розлука і туга за ними, смерть, кохання з одруженим, пісні про родинне життя, жартівливі), оскільки там завжди брався аспект долі й характеру, серця і вигоди, щастя й розлуки, навіть життя і смерті. Усього, що, як показує й В. Коломієць, упродовж віків супроводжувало Людину в життєвій Дорозі, змушувало осмислювати як причини, так і наслідки всіх форм життєдіяльності. Закономірно, що всесуспільні настрої й принципи наснажували творчі особистості вирішувати не тільки часткове чи особисте, а й типологічне, повчальне для всіх.

І на новому етапі житимуть легенди й чарівно-фантастичні казки (про побратимство, живу воду, літаючий корабель, охоронця Золотих воріт Тарасика, про носія сили материнської та чарівника й характерника запорожця...), – але все очевидніше філософське начало набирає прозріння:

Колись були такі великі люди,
що, бувало, по лісі ходили, як по траві...

Тепер вони тілом співмірні сучасній природі, але є справжніми велетнями духом. Хоча у реальному житті є різні, зокрема ті, що від Білобога, а й ті, що від Чорнобога; величні і мізерні, патріотичні й зрадливі, дійсно демократичні й лихварі-перевертні, котрі за «грунти і чини» готові продати не лише колишнього побратима по революційній боротьбі та по класу, а й рідну матір, навіть Батьківщину.

Входячи у життя з різного козацького стану, спілкуючись із представниками найрізноманітніших соціально-політичних та духовних верств, спостерігаючи життя бурсаків і еліти мазепинсько-могилянської академії, а потім народів Московщини і Угорщини, Німеччини, Австрії та Італії, Григорій Сковорода і мав змогу, і зобов'язаний був робити власний життєвий вибір.

Досі Г. Сковороді дорікають, що, буцімто, він принципово відійшов від громадського життя й задовольнився роллю мандруючого «старчика». Глибока помилка. Г. Сковорода і фізично постійно стикався то з бідняцькими, то з пануючими верствами суспільства (поміщицькими і церковними), шукав «сродної праці» й відстоював свої принципи, не відступав перед носіями усіх рангів, прагнув виховувати учнів у дусі демократичної педагогіки [283], – але чи міг він перемогти імперську систему насильства і рабства? Тоді дорікають йому, що він не пішов на зв'язок з революціонерами! Однак і це є ще більшим абсурдом. Бо, як наголошував І. Франко, поступ визначають «не бомбісти і револьверники», а носії Духу прогресу. Не обов'язково було йти в гайдамаки і Г. Сковороді.

Важливо, що «імперія» не є для Г. Сковороди суто політичним терміном! Радше йдеться про імперію у ще ширшому значенні – імперію тлінності у всій її вимірності, яка прагне панувати над людиною, підкорити її та запроторити у власну ієрархію гротескної біжутерії на тілі «істинни» (термін, за який так розпікав Г. Сковороду Г. Шпет).

Напрочуд показовими були події, описані учнем Г. Сковороди М. Ковалінським, які двічі виявили глибоке розуміння мислителем сродності з нетлінною землею Батьківщини, з нетлінного святого праху якої простежується піднесення людини до її істинного призначення. На цих подіях мало наголошують, вважаючи їх проявом сквородинської гротескності та химеричності. Проте саме в них виявилась суть і настанова праведності «живої» мирської людини, яка, перебуваючи і повнокровно живучи у світі тіла, труда, суспільства, освіти і науки, – водночас трансцендентно належить до макрокосму «істинни» – освяченого буття!

Не часто згадують у дослідженнях про те, що в Г. Сковороди родич був керівником монастирської Китаївської обителі біля Києва, яка належала до комплексу монастиря Києво-Печерської лаври: «В 1770 году Сковорода, согласясь, с Сошальским поѣхали в Киев. Родственник его Иустин был начальником Китаевской пустыни, что подлѣ Києва. Сковорода поселился у него в

монастирѣ и три мѣсяца провел тут с удовольствием» [270, с. 517]. Також не наголошують і на тому, що згаданий Іустин дещо раніше був соборним печерським (Києво-Печерської лаври) друкарем: «Сковорода, будучи упрощен родственным своим, соборным Печерским <типографом> Іустином, остался в Кіевѣ» (правописні норми не збережені, оскільки заміна буквою «ѣ» належних історичній добі Г. Сковороди літер і відповідних їм фонем не відбиває цілком мовних особливостей, проте це зберігає неповторність змісту і стилю. – Т.К.) [270, с. 510].

Передбачаючи, що українознавчо-біографічне дослідження постаті Іустина є важливою самостійною роботою, лише зазначимо, що, маючи такі друкарські повноваження, коли друкарня Києво-Печерської лаври була осередком україномовної літературно-видавничої справи на Україні впродовж віків, ми і уявити собі не можемо той перелік імен і літературних видань, які міг знати завдяки цій нагоді і постаті Іустина Г. Сковорода!

Українські дослідники так змальовують появу і значення Києво-Печерської лаври:

«КИЄВО-ПЕЧЕРСЬКА ЛАВРА – один із найбільших та найдавніших чоловічих монастирів на українських землях. Заснований бл. 1051 у с. Берестове, недалеко від Києва, на правому березі Дніпра. Засновником монастиря вважається св. Антоній Печерський. Першим відомим ігуменом К.-П.Л. був згаданий у історичних джерелах монах Варлаам (1061), після цього монастирську братію очолив св. Феодосій Печерський. Впродовж 11–13 ст. монастир був найбільшим церковним осередком Київської держави. З 12 ст. одержав назву лаври. Відіграла важливу роль у культурному житті Київської держави. Тут велось давньоукраїнське літописання, було налагоджене переписування книг, існував шпиталь для убогих та калік, розвивалась мозаїчна та ювелірна справи. У перших століттях свого існування К.-П.Л. неодноразово зазнавала руйнувань: у 1096 – половецькими ордами, у 1169 – владимиро-суздальськими військами Андрія Боголюбського; у 1203 – загонами князя Рюрика Ростиславича та чернігівськими

князями; у 1240 – монголо-татарськими ордами хана Батия. Однак кожного разу монастир знову відновлювався і ставав все більш відомим. Ще більше зросло значення К.-П.Л. в період входження українських земель до складу Великого князівства Литовського, а з 1569 – Речі Посполитої. Незважаючи на знищення монастиря, під час нападу кримських татар у 1482, він швидко відродився; в 1598 офіційно одержав статус лаври (об'єднувала 6 монастирів) та права ставропігії від Константинопольського Патріарха. Після Берестейського церковного собору 1596 тривалий час велися суперечки між греко-католиками та православними за володіння лаврою, які завершилися 1613 переходом лаври у власність православної церкви. В цей період К.-П.Л. продовжувала залишатися центром українського культурно-освітнього життя. Тут укладався започаткований у 13 ст. «Києво-Печерський Патерик» – важливе джерело до історії українських земель. У 1615 архімандрит монастиря Є. Плетенецький заснував при монастирі друкарню. У 17 ст. було опубліковано 117 видань, серед яких – твори П. Могили, І. Гізеля, Л. Барановича, І. Галятовського та інших відомих авторів. В 1631 митрополит П. Могила відкрив при К.-П.Л. школу, яка об'єднавшись із школою Київського братства, дала початок Києво-Могилянській Академії. Після включення України до складу Московської держави, у другій пол. 17 ст., розпочався наступ на права К.-П.Л. з боку Московських Патріархів. У 1688 лавра дістала права ставропігії від патріарха і була вилучена з-під юрисдикції Київського митрополита. У 1720 царський уряд заборонив друкувати книжки українською мовою, що принесло значні збитки монастирю. В 1786 секуляризовано лаврські маєтки (монастир переведений на державне утримання), скасовано стародавнє правило, коли вся братія обирала Духовний Собор, який управляв справами К.-П.Л. Поступово проводилась політика русифікації монастиря, як і всього церковного життя в Україні. Після встановлення радянського режиму в Україні К.-П.Л. постійно зазнавала репресій з боку органів влади. У 1921–22 р. більшість коштовностей та мистецьких цінностей лаври було конфісковано.

На території лаври за її багатовікову історію створився цілісний архітектурний ансамбль. Найдавнішими пам'ятками були Успенський собор

(1073–78, зруйнований радянськими підпільниками 3.11.1941) та Троїцька надбрамна церква (1108). Ряд церков було споруджено у 16–18 ст. на кошти українських гетьманів та представників козацької старшини. Велика лаврська дзвіниця (висота 96,5 м) зведена у 1731–45 р. архітектором Г. Шеделем, ряд споруд побудовані за проектами лаврського архітектора С. Ковніра. 26.9.1936 територію К.-П.Л. було оголошено державним історико-культурним заповідником, всі її цінності націоналізовано. На його території (всього 22 га) знаходиться понад 30 пам'яток архітектури, функціонують ряд відомих музеїв, у т.ч. Музей історичних коштовностей України та ін. У повоєнні роки знищені війною лаврські споруди були відбудовані і реставровані. Відновлено діяльність чоловічого монастиря Руської Православної Церкви. У другій пол. 1980-х рр. частина території та будівель К.-П.Л. була передана церкві. Тепер на території К.-П.Л. знаходиться резиденція глави Української Православної Церкви (у канонічній єдності з Московським Патріархатом)» [245].

Саме на такій основі, в оточенні такого духовного середовища Г. Сковорода застосував власну народно-життєву філософему універсалістського визначення вічного та тлінного. «В 1764 году друг его вознамѣрился поѣхать в Кіев для любопытства. Сковорода рѣшился сопутствовать ему, куда и отправились они в августѣ мѣсяцѣ.

По приѣздѣ туда, при обозрѣваніи древностей тамошних, Сковорода біл ему истолкователем истории мѣста, нравов и древних обычаев и побудителем к подражанію духовнаго благочестія почивающих тамо усобших святых, но не жизни живаго монашества.

Многіе из соучеников его бывших, из знакомых, из родственников, будучи тогда монахами в Печерской лаврѣ, напали на него неотступно, говоря <кругом>:

– Полно бродить по свѣту! Пора пристать к гавани, нам извѣстны твои таланты, святая лавра пріймет // ты, аки мати свое чадо, ты будеш столб церькви и украшеніе обители.

– Ах, преподобные! – возразил он с горячностью, – я столботворения умножать собою не хочу, довольно и вас, столбов <неотесанных> во храмѣ божіем.

... «Риза, риза! Коль немногих ты опреподобила! Коль многих <окаянствовала> очаровала. Мір ловит людей разными сѣтями накрывая оныя богатствами, чesтьми, славою, друзьями, знакомствами, покровительством, выгодами, утѣхами и святынею, но всѣх несчастнѣе сѣть послѣдняя. Блажен, кто святость сердца, то есть щастіе свое, не сокрыл в ризу, но в волю господню!» [270, с. 509–510].

А ще до цієї, згаданої М. Ковалінським, подібна подія відбулася у 1760 р. На пропозицію Білгородського єпископа І. Миткевича, передану Г. Сковороді ігуменом Г. Якубовичем, про прийняття монашого постригу і сприяння в церковній кар'єрі український філософ, даючи негативну відповідь, сформулював чинні настанови істинного життя людини, які так відлунюють козацьким світоглядним статутом і звичаєвими вимірами життя більшості української людності: «Он, выслушав сіе, возревновал по истиннь и сказал Гервасию: «Развѣ вы хотите, чтобы и я умножил число фарисеев? Ѣйте жирно, пейте сладко, одѣвайтесь мягко и монашествуйте! А Сковорода полагает монашество в жизни // нестяжательной, малодовольствѣ, воздержности, в лишеніи всего ненужнаго, дабы приобрѣсть всенужнѣйшее, в отверженіи всѣх прихотей, дабы сохранить себя самага в цѣлости, во обузданіи самолюбія, дабы удобнѣе выполнить заповѣдь любви к ближнему, в исканіи славы божіей, а не славы человѣческой» [270, с. 498].

Не важко переконатися, що симфонізм мови Г. Сковороди походив від симфонізму-гармонії його світовідчуття і світорозуміння, почуттів і роздумів, вчення про життя і самого життя (жив, як учив, і учив, як жив), характеру й волі, життєвої енергії інтелекту й серця. Серце для стародавніх єгиптян було символом

мудрості. Серце є генератором досвіду і деміургом життя й для філософії – віри українців: серце виявляє зв'язок тіла з енергіями Землі і Неба; воно вказує на коріння й причину добра і зла, правди і кривди, справедливості й відступу від заповідей Божих. Серце в українському фольклорі – найголовніший порадник і суддя. Не випадково В. Мономах радить дітям не цілувати хреста й не підписувати угод, не порадившись з серцем. І для Г. Сковороди серце є носієм життєвої енергії й мудрості, критеріальності й рівня Свободи. Воно – деміург явного і потаємного зміслу Мови, і як Мова є Душею Нації, так серце – вмістилище душі Людини. Звідси й така категорія, як «філософія серця» (кордоцентризму).

Висновки до розділу 4

Згідно з вимогами українознавчо-філософського дослідження та «засновної концепції» українознавчої парадигми дослідження філософської спадщини Г. Сковороди мусить передбачати глибинні філологічні розвідки в межах літературних творів, які інтегруються з іншими концентрами зазначеної концепції.

1. Значна кількість досліджень творчої спадщини Г. Сковороди вирізняється тією ознакою, за якої автори досить вільно інтерпретують словникову основу, поняття та терміни мислителя. Таке становище зумовлене тим, що у різні епохи та за відмінних обставин те чи інше слово втрачало чи набувало змісту, характерного до звичаєвих норм вживання. І не обов'язково народно-звичаєвих, але й звичаєвих у академічному, богословсько-філософському чи побутовому середовищах.

2. Очевидність історико-філософського та філологічного характеру досліджень філософської спадщини Г. Сковороди полягає в тому, що один із основоположних творів українським філософом безпосередньо наіменовано «Симфонією» – «Симфонія, наречення Книга Асхань о познаннии самого себе» [159, с. 201], а в другому (першому з філософських) – головна смислова частина твору «Наркіс. Разглагол о том: узнай себе» [159, с. 14–26] після «Прологу» міститься під назвою: «Симфонія, сирѣчь согласіе свещенных слов со слѣдующим стихом...». Ця обставина спричинила необхідність інтегрального дослідження змісту поняття «Симфонія», яку Г. Сковорода застосовує для назви власних філософських творів у безпосередньому сучасному вживанні. Дослідження передбачало ґрунтовне з'ясування цього поняття з метою впровадження у сучасну наукову лексику.

3. До головних структурних вимог провадження українознавчого визначення поняття «вимір», який складе термінологічний зміст арсеналу українознавчого дослідження і, відповідно, наступного застосування терміна «вимір» до предмета дослідження, належать такі:

По-перше, в структурі українознавчих мовних джерел необхідно визначити ті засновні джерела, без яких неможливо здійснити українознавче визначення змісту поняття та терміна. Найпершим кроком у дослідженні має стати використання «Словника української мови», який як наукова метафора символізує терен української мови як культурно-історичний феномен.

По-друге, визначаються словники, які відбивають специфічний дисциплінарний зміст розкриття багатоманітності форм і сполучень понять і термінів, зафіксованих у слові.

По-третє, утворюється група словників українською та іншими мовами, термінологічні словники з різних галузей суспільного життя та історії, всі інші типи словників, які відбивають особливості обігу українського Слова–Поняття–Терміна.

4. Цілком виваженою є потреба у визначенні предмета українознавчо-філософського дослідження як внутрішньо притаманного процесу в загальному середовищі методології українознавчої науки. Якщо, згідно з засновною концепцією українознавства, предметом науки українознавства є «інтегративне знання про Україну та світове українство», то існують всі підстави щодо такого визначення предмета українознавчо-філософського дослідження: «Предметом українознавчо-філософського дослідження є Україна та світове українство як філософська категорія».

5. У створенні джерельної основи філологічної складової українознавчо-філософського дослідження слід застосовувати метод інтегрування складників, які враховували б всю сукупність чинників відтворення мовної культури змісту слова. Особливістю такої інтеграції є її винятковий (унікальний) статус, оскільки вона створюється як засіб дослідження виняткового змісту у належних вимірах історичності і актуальності джерела. До вагомих властивостей такого інтегративного методу належить необхідність поєднання різнорідних чинників, які відносяться до предметів самостійних наук. Зокрема, було доведено, що навіть на рівні укладання фонетичної еволюції слова слід враховувати цілком не-

філологічні чинники, як-от: політичні обставини, етносоціальні, демографічні, релігійні та релігієзнавчі, книгодрукарські та ін.

6. На сьогодні не існує системного дослідження творчості Г. Сковороди, яке б визначало певний методологічно виважений стрижень творчості філософа. У більшості вагомих досліджень наголос здійснюється на одному тематичному принципі творчості, що, урешті-решт, призводить до певних конфліктів з іншими тематичними напрямками філософської думки. Відповідь на наукову гіпотезу дослідження полягає в тому, що стрижнем філософування Г. Сковороди є не уніфікований певний принцип, а інтегративна структура розмислу, яка має власні принципи поєднання складових інтеграції.

7. Це дає змогу цілісного представлення творчої спадщини мислителя і, водночас позбавляє необхідності зведення чи уніфікації принципової основи. Тому розгляд проблеми набуває вигляду дослідження методологічної основи розмислу мислителя. Саме в цьому ключі висувається припущення щодо рецепції Г. Сковородою методологічних зразків Нової філософії, які стали йому відомі впродовж освіти в європейських університетах та науковому співтоваристві. Зазначимо, що йдеться не лише про рецептивну природу розмислу філософа, але й про збагачення філософом європейського методологічного культурного досвіду, що є самостійною дослідницькою проблемою.

8. Г. Сковорода є засновником унікальної і водночас суто європейської форми філософського розмислу – симфонії. У цій літературній формі філософського розмислу подані найістотніші твори Г. Сковороди. Проте значення цього доробку можливо висвітлити лише в середовищі методологічної культури європейської Нової філософії, встановлюючи порівняння з класичними зразками у галузі становлення певних типів методологій.

РОЗДІЛ 5

ФІЛОСОФСЬКА СПАДЩИНА Г. СКОВОРОДИ У ВИМІРАХ УКРАЇНОЗНАВЧОЇ НАУКИ. СИМФОНІЧНА ПРИРОДА УКРАЇНСЬКОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ

5.1. Контамінаційна основа взаємозв'язку віри, філософії та мистецтва у творах Г. Сковороди

Досліджуючи історію буття українського народу, його мови, мистецтва, культури, М. Грушевський зауважував: особливістю творчого методу та сутності творчої спадщини українців віковично була синкретичність, що органічно еволюціонувала в універсальність. Причиною такого феномену була універсальність української природи, що закономірно впливала на вегетативні якості українського буття, світосприймання і свідомості, характеру мислення, мови, діяння й творчості. Творчості як феномена взаємовпливу емоцій і інтелекту, досвідної діяльності й філософсько-релігійної рецепції, а в творах мистецтва – слова і дії, звуку і кольору, ліричності, епічності і театральності, аналізу, сцієнтичності і пророцтва. А це означає, що різнорідна творчість своїм духом і питомою сутністю була філософічною [162; 163].

Видатний історик зазначає, що зафіксована синкретичність простежується з сивої давнини українського етногенезу, і не лише в пам'ятках словесного мистецтва, а й архітектурного, скульптурного, живописного, театрального, докази чого ми знаходимо ще в старожитностях мезенської культури (якій М. Грушевський нараховував до 30 тисяч років), Київської стоянки (до 20 тисяч років), Кам'яної Могили (чи, як нещодавно запропоновано науковцями, – Кам'яних Могил. – Т.К.) (до 12 тисяч років), Трипільської, а потім і Скіфської, Сарматської, Антської, Черняхівської, Празько-Корчацької, Київської та інших культур. Ще відома фольклорна поезія «А ми просо сіяли», якій великий мовознавець О. Потебня відводив час у 5 тис. років, засвідчує єдність поетичного

і театрального начал, вокалу і танцю, початкового протистояння і завершальної злагоди, що знаменує єдність побутових, виробничих, ритуально-релігійних, а в підсумку – світоглядно-філософських начал. А це зумовлюється як віковичним буттям, так і ментальністю народу [40; 44; 110; 623; 502; 441; 281].

Ці догляди, поза сумнівом, дають належні підстави для висновків суто аналітичного характеру. Зокрема свідчать про «контамінативні» властивості артефактів розвитку українського етносу у світопросторових вимірах. Водночас слід розрізнявати «контамінативні» та «синкретичні» прояви в історичному доробку народу. Основу розрізнення складає ступінь розмірковувальної та розмислової культури народу, яка, у свою чергу, визначається ступенем розвиненості освітньої та наукової царини суспільства.

Синкретизм, у більшості, визначається ознакою первісного ступеню розвиненості свідомості, генетичною передумовою так званого «синтетичного мислення», яке певні філософські напрямки та школи вважають вінцем розумової еволюції людини та людства (зокрема – гегелівська філософія; певні напрямки російської релігійно-філософської думки XIX–XX ст., марксизм). Первісність синкретичного світосприйняття, попри романтизовану в ньому цілісність людини і довкілля, зумовлюється слабкою розвиненістю аналітичних спроможностей свідомості, здатності до розрізнення і вирізнення різнорідних складових дійсності і, у ширшому значенні, – складових буття. Контамінативність же є наслідком значного ступеню розвиненості аналітичного доробку свідомості, закріпленого у спадщині освітньої царини суспільства, яка постає на ґрунті розвиненої властивості представників спільноти до уяви та уявлення, спроможності до складної інтелектуальної комбінаторики вирізнених аналітично складників буття в метафоричні смислові розбудови. Це й розмежовує «синтетичні» розмислові форми та «інтегративні». Чи ті, які постають на основі поєднання складників у ціле, з одночасним їх збереженням та існуванням, а не розчиненням (тобто знищенням) у «синтетичному» цілому.

Власне, саме з цієї причини «симфонічність» літературно-філософської спадщини Г. Сковороди [287] є цілком формотворчою та самочинною у царині

«комбінаторної» частки європейської методологічної культури XVII–XVIII ст. Відмінною ж ознакою (і окрасою та надбанням світової філософської культури водночас) є, зокрема, потужна контамінативна основа розмислової культури українського філософа Г. Сковороди, яка могла сформуватися винятково в царинах народного середовища. Там, де освітня та наукова царини є вже певним проявом інтелектуалізованого надбання українського народу, сув'язі різнобічних вимірів його буття.

Згідно з методичними вимогами поняттєво-категоріального визначення термінів українознавчого парадигмального дослідження слід дати коротке означення змісту терміна «контамінація», з яким він інтегрований в українознавче дослідження творчості Г. Сковороди.

Звернення до сучасних інформаційних ресурсів засвідчило різночитання вихідного змісту цього терміна, що спонукало до пошуку джерела, в якому зміст терміна визначався б достеменною відповідністю латинським джерелам. Одним із таких джерел став «Латинський Лексикон з російським перекладом з кращих Латинських письменників» Фоми Розанова, виданий у Москві 1797 р. Автор дає такі змістові значення: «Contaminatio, onis. *f. Ulp.* (Ulpianus Jurifconfultus – Т.К.) Осквернение; Contamino, as, avi, atum, are. *Cic.* (Cicero – Т.К.) Замарать, загадить, запачкать, запятнать; осквернить» [341, с. 198–399].

Вочевидь, що сучасний зміст цього мовного поняття з латинських мовних теренів зазнав істотних видозмін, набувши в різних галузях сучасних знань особливих категорійних означень. Залишковим складником змісту, однак, залишився принцип змішування та накладання властивостей, які ведуть до принципових видозмін та набуття нового змісту тим, що утворилося внаслідок «забруднення» первинних складників. Історично позбувшись негативного значення, аналітично вирізнівшись у розумову дію, принцип «контамінативності» поширився як методичний засіб на широкий спектр як природничих, так і гуманітарних знань. Водночас маючи іменникову, прикметникову, дієслівну та похідні від них форми.

У «Російсько-українському словнику наукової термінології (суспільні науки)» українського відродження часів розпаду СРСР (1994) так визначено змістові, формальні, галузеві, жанрові та мовні ознаки терміна «контамінація»: **«Контаминация** *лингв., лит.*, контамінація; **к. жанровых форм** *лит.* Контамінація жанрових форм; **творческая к.** *лит.* творча контамінація. **Контаминирование** *лингв., лит.* контамінування. **Контаминированный** *лингв., лит.* контамінований. **Контаминировать** *лингв., лит.* контамінувати» [480, с. 201–201]. У сучасній електронній «вільній енциклопедії Вікіпедія» (на жаль, україномовного витинку, присвяченого терміна «контамінація» ще не існує, тому матеріал подається у довільному переказі. – Т.К.) так структурований зміст цього терміна в електронно-енциклопедичному форматі: у вихідному значенні терміна зазначена лише історично похідна властивість – «Контаминация (лат. *contaminatio* смешение), що й зумовило звертання у статті до достеменного джерела – збірки латинських авторів. У «Змісті» означені 5 галузей застосування – мовознавство, література, психіатрія, геологія, інші (до яких можна додати біологію, фізіологію, філософію, та ін. – Т.К.). У мовознавстві прояви контамінації визначаються як «поява нового висловлювання чи форми, яка досягається шляхом поєднання чимось подібних двох висловлювань чи форм». У літературі «контамінацією називають також комбінацію епізодів різних творів і долучення до оповідання подій з іншого літературного твору» [109]. Маючи термінологічне визначення контамінації, розглянемо обставини, які могли вплинути на формування унікального творчого світосприйняття Г. Сковороди.

Надзвичайно давніми були політично-державні, мистецько-освітні, науково-філософські зв'язки та контакти наших пращурів із греками, візантійцями, римлянами, арабами, германцями, кельтами й іншими племенами Європи, з праіндійськими та кавказькими народами. Ця історично визначена взаємодія неминуче спонукала до бачення в єдності та всесвітній масштабності як власної суб'єктності, так і всієї людської багатоманітності, про що переконливо розповідається в спогадах і працях М. Ковалинського, І. Снегір'ова, І. Срезневського, М. Сумцова, Д. Багалія, Ф. Зеленського, М. Петрова,

О. Єфименко, М. Гусєва, Ф. Кудринського, а в ХХ ст. – Г. Хоткевича, А. Ковалєвського, В. Петрова, Б. Скитського, П. Пєлєха, М. Ладженського. В останні десятиріччя цьому питанню присвячені праці І. Дзюби, М. Поповича, В. Крисаченка, С. Наливайка, С. Плачинди, В. Ідзя; а їх предтеча – творчість академіка А. Кримського.

Наразі актуалізуємо лише одне, проте істотне питання: чи знав український філософ Г. Сковорода буттєву і світоглядну історію тих народів у співвіднесенні з буттєвими процесами свого власного? Відповідь може бути лише позитивною. А от міра обізнаності в кожній царині – це питання не одного дослідження і зусиль не одного дослідника.

Григорій Савович Сковорода народився в сім'ї малоземельного козака. Там і наситилося його серце психо-ідеологією цієї винятково-важливої в українській історії та духовній еволюції суспільної верстви – хребта національно-визвольної революції середини ХVІІ ст., або Хмельниччини. Який вплив могла справити козацька спадщина, достатньо переконливо свідчать видання праць Дмитра Яворницького та колективні дослідження. Вчився у Києво-Могилянській академії, був вивезений співаком хорової придворної капели до Петербурга, а згодом перебував у складі російської місії в Угорщині, відвідав Австрію, Словаччину, Польщу, побував у Німеччині та Італії.

Як зауважував академік Л. Новиченко, П. Тичина працював над симфонією десятки років, «і протягом десятиліть образ Сковороди був для нього тим же, чим для Гете образ Фауста... Це поема духовних шукань і драм, поема про те, як чесна гуманістична думка прагне вибороти шлях до злиття із справді гуманістичною дією, в даному разі – визвольною боротьбою» [415, с. 19] народу. Тому в центрі поеми й знаходяться: сам Г. Сковорода, «гуманізм і революція, інтелігенція і народ»... В очах П. Тичини Г. Сковорода – автор майже 2 десятків трактатів, який «создал оригінальну філософську систему» [241, с. 405], що найадекватніше відбивала народну філософію; утверджує філософію як метод бачення об'єктивного світу, його пізнання й людського самопізнання.

Прикро, але й цього разу загалом правильні висновки ґрунтуються переважно на... іноземному матеріалі, а тому і народність Г. Сковороди доводиться парадоксальним методом: відштовхуючись не так від «коріння», як від пагонів стовбура. І це за умови, що були й абсолютна необхідність, і всі підстави звернутися до матеріалу формування Г. Сковороди, його еволюції як першооснови до української народної свідомості, вираженої в творчості. Про що маємо достатньо переконливі свідчення та факти.

Один із них – уже згадуване постійне мандрування Г. Сковороди Україною. Як і пізніше Т. Шевченко, І. Франко, Г. Сковорода практично осягав усі етапи, повороти, піднесення і падіння української долі, залишки стародавніх культур на Терені України, котрі вводили допитливу людину в товщі лабіринту історії. Факти, процеси, дієві постаті історії яскраво свідчили, що ще праукраїнці дійсно знали і зарубіжну філософську реальність, – але відзначалися багатогранною **власною** творчістю та здатністю до мислення.

І тут ще раз нагадаємо: починаючи від учня Г. Сковороди М. Ковалинського до Д. Багалія, Д. Чижевського, І. Дзюби, В. Крисаченка, З. Хижняк, М. Ткачук, М. Поповича, сучасних дослідників із Чернігівщини В. Шевченка та С. Мащенка [629; 375], – усі відзначили й роль зарубіжної наукової та мистецької сфери, але говорили не так про однобічність, як про універсальність інтересів і знань Г. Сковороди, визначальну роль в якій відіграло вітчизняне начало: од виховання в козацькій родині до навчання у знаменитій Києво-Могилянській академії (в якій, до речі, сформувалися мало не всі видатні гетьмани, полковники, митрополити, єпископи, вчені і письменники України XVII ст.), до Переяславського колегіуму (де Г. Сковорода викладав поезику і з якого був усунутий за вільнодумство). Зрештою, як і в спілкуванні з вельможними родинами (як поміщик Томара), так і в час праці у Харківському колегіумі (1759–1769).

Як показує відомий дослідник старожитностей В. Крисаченко (у 2-томній антології та хрестоматії «Українознавство») [329] про наші землі, народи, природу, мову, культуру, звичаї, мистецтво писали, до того ж дуже прихильно, а

то й пієтетно Гомер, Геродот, Гіппократ, Страбон, Діодор Сицилійський, Пріск Палійський, Прокопій Кесарійський, Константин Багрянородний, Стефан Візантійський, Євстафій, Феофілакт Самокатта, Юлій Цезар, Аріан, Цицерон, Порфірій, Овідій, Вергілій, Горацій, Помпей Трог, Амман Марселін, Пліній Старший, Тертулліан, Аполлор. Античні імена можна продовжити і суттєво доповнити більш пізніми – аж до політиків, державців, військовиків часу Національно-визвольної боротьби XVII–XVIII ст. Наші прапредки мали велику шану як філософи, ритори, педагоги ще в еллінській Греції, з часу славетного Анахарсиса. З різних позицій, однак захоплено описувалася й природа, культура, традиції, риси характеру наших далеких пращурів.

«Існують суттєві риси у смислових структурах текстів (зарубіжних авторів. – Т.К.), – зауважує В. Крисаченко. – Ось головніші з них. По-перше, практично незмінним залишалося бачення меж та кордонів України як геополітичної реальності незважаючи на те, що в римську добу на додаток до етноніма «скіфи» активно використовуються й інші – «сармати», «роксолани», «готи», «анти», «слов'яни» й т.п. По-друге, «скіфи» для римлян не є частиною варварсько-вандальського, а практично становлять частину цивілізаційного світу. Понад те сенсаційним є сприйняття СКІФІЇ (наприклад, Помпеєм Трогом) як *найстародавнішої частини світу, а її народу, відповідно, як найдавнішого*. По-третє, у текстах натуралістичного характеру посилюється відсоток фактичного (емпіричного) матеріалу, а також спостережень медико-географічного та еколого-етнологічного характеру. Цінні відомості про флору, мінерали, корисні копалини, дорогоцінні каміння, благородні метали, лікарські препарати і технології, описані тими чи іншими авторами, можуть становити практичний інтерес навіть для допитливого сучасника. По-четверте, попри усвідомлення геополітичної цілісності тогочасної Скіфії–Сарматії, римська історіографія, констатуєчи факт спорідненості її мешканців, водночас засвідчує своєрідність залюднюючих племен та мов, звичаїв і традицій. У назвах останніх, описах побуту та інших реалій часто-густо відчуваються прямі паралелі з наступними феноменами києво-руського, а потім і українського світів» [329, с. 17].

Закономірно, що «прямі паралелі» з українським світом, особливо в сфері релігії (язичницької) та народної творчості з її світовими сюжетами, казково-міфологічними картинами, образами та героями як епічних, так і ліричних жанрів (матері-землі, Аполлона, Геракла, підземного й горішнього світів, життя і смерті, добра і зла, героїчного і мізерного, кохання і зради, доброї матері і злої мачухи, Циклопа у греків і багатоголового змія в українців) простежуються аж до творчості часу Київської академії XVII ст. То ж закономірно й те, що Європа знає Україну, а Україна все очевидніше інтегрується в Європу й Козацька республіка сприймається зарубіжжям як його органічна частина.

Численні різноманітні дослідження українських та закордонних науковців (В. Столяров. Діалектика як логіка і методологія науки; В. Кобичев. У пошуках прабатьківщини слов'ян; І. Єсенберлін. Золота орда; А. Новосельцев. Хазарська держава і її роль в історії Східної Європи й Кавказу; І. Джасханакерці. Історія Вірменії; Т. Калініна. Відомості ал-Хорезмі про Східну Європу і Середню Азію; А. Назаренко. Ім'я Русь і його похідні в Німецьких середньовічних актах; А. Вельтман. Ахілл і Русь VI й V віків; Л. Гіндхі. Членування скіфських племен за даними лінгво-філологічного аналізу; М. Левченко. Візантія і слов'яни в VI–VII ст.; Ф. Буслаєв. Історичні нариси російської народної словесності та мистецтва; К. Лук'яненко. Слідами кельтських богів; В. Ідзьо. Кельти на Україні; Л. Гумільов. Етнос: міфи і реальність; П. Толочко. Стародавній Київ; М. Брайчевський. Утвердження християнства на Русі; «Літопис Аскольда»; М. Конрад. Схід і Захід; Д. Іловайський – Київська Русь і руські князівства XII–XIII ст.; П. Третьяков Слідами стародавніх слов'янських племен; Я. Боровський. Світогляд давніх киян; В. Петров. Походження українського народу; О. Бодяньський. Про час походження слов'янських писем; Й. Гердер. Ідеї до філософії історії людства; праці М.Максимовича, П.Куліша, М.Костомарова, І. Нечуя-Левицького; В. Дорошенка, В. Антоновича, Т. Рильського, О. Пріцака, В. Хвойки, О. Оглоблина, Л. Винара, І. Огієнка, І. Липи, В. Щербаківського, Я. Пастернака, О. Кандиби, Я. Дашкевича, Я. Дзир та ін.) засвідчують, що джерела та відомості про український світ були широко відомими принаймні в

Острозькій, Києво-Могилянській Академіях; у Львівському, Харківському, Київському університетах; Ніжинському, Кременецькому, Одеському ліцеях. А Г. Сковорода мав змогу одержати найширшу інформацію про характер філософсько-релігійних, мовно-культурних та морально – етичних прямувань та методичних орієнтацій і в зарубіжжі, і в Україні.

Скрізь Г. Сковорода, шукаючи відповідей на питання про основи світобудови, життя і смерті, добра і зла, свободи і рабства, покликання й реального життя (чи існування) людини, вглядається, як у чарівне дзеркало, в глибини її внутрішнього світу. А в цьому ключі – і в душу народу та в глибини історії, зокрема через відображення їх сутностей у свідомості та творчості народу.

Цей суддя і фіксував йому: по-перше, що вікопомна еллінська культура розвивалася на поєднанні світоглядних і морально-етичних засад суспільного життя та культивуваці їх у філософських школах; і по-друге, що філософічною суттю та структурою відзначалася ще старожитня фольклорна спадщина вітчизняного, зокрема язичницького періоду.

В історії не буває абсолютних випадковостей. Не випадково й те, що на час входження в річку життя Г. Сковороди розгорнувся бурхливий процес дослідження багатовікової творчої спадщини українців. Конспективно зауважимо: XVII ст. знаменувало особливий історичний етап всебічного відродження народу: соціального, державно-політичного, мовного, культурно-мистецького, міжнародних зв'язків. Спочатку сягає вершин розвитку рух братських шкіл і друкарство. Логічно, що розгортають діяльність Замойська, Острозька і Києво-Могилянська (з 1701 р.) академії. 1700 р. було створено навчальну колегію в Чернігові, 1727 р. в Харкові, 1738 р. у Переяславі. Як писав П. Величковський, з Київської колегії «аки з преславних оних Афін, вся Росія істочник премудрості почерпала» [246, с. 97]. Діяли друкарні на Львівщині, у Почаєві, Києві, у Новгород-Сіверську і Чернігові (друкарня Л. Барановича).

Філософу і поету Г. Сковороді необхідно було як сформулювати для себе поняття філософії – мудрості, так і побачити її знаки не лише у власній свідомості («Бог мудрости дал часть»), а й у бутті суспільства, зокрема – в багатючих

сховищах народної свідомості і творчості. Тим більше, що вже існували в Україні філософські школи і мисленники, а також було й вітчизняне визначення ще з часу княжої Київської України–Руси як «любомудріє». Це зобов'язувало до оновлення принципів творення та висвітлення й віднаходження істинних джерел того «любомудрія».

Г. Сковорода входив у життєві сфери в час особливо напруженої ситуації та боротьби: патріотичні сили, козацтво прагнули відновлення української державності та демократії і свободи, їхні антагоністи намагалися прищепити версію про недостатню теологічну освіченість православних та звести народ на манівці історії, намагаючись показати всі вигоди «благоденствія» за панування римо-католицизму й підлеглості Московії, Польщі, Туреччині чи іншій державі. Найлютішими ворогами й між собою, і з народом виявили себе деякі прихильники різних конфесійних орієнтацій, зокрема – православ'я, католицизму та, пізніше, уніатства.

Прийшовши до Києво-Могилянської академії, Г. Сковорода не міг обминути тих об'єктивно існуючих віянь. Зокрема раніше названих представників усіх жанрових шкіл та течій, а також П. Бойми у його трактаті «Стара віра» та полемічних творів Л. Барановича «Нова міра старої віри», І. Галятовського «Трактати», «Лебідь», «Алькоран Магометів», М. Андрелли (Оросвирського) «Логос» і «Оборона вірному кожному чоловіку» та творів видатних мислителів чернігівської філософської школи. А паралельно з ними й народної та барокової писемної поетичної словесності.

Особливо співзвучними з ідеями Г. Сковороди стають праці Чернігівської філософської школи – уже згадуваних Л. Барановича, А. Радивиловського, І. Галятовського, В. Ясинського, К. Транквіліона-Ставровецького, Д. Туптала, І. Максимовича, А. Дубневича. Цілком зрозуміла поява філософсько-ідеологічної школи з чіткими методологічними засадами саме на Чернігівщині: по-перше, тому, що тут найдовше чернігівські князі разом із галицькими відстоювали ідеал єдності всієї України-Руси. По-друге, на Чернігівщині запанували чи не найдавніші культурні традиції: тут були старожитності Мезенської і Трипільської

культур. Тут сходилися межі європейської і азійської цивілізацій. Тут формувались князі, котрі реально співвідносилися з нордичним світом Скандинавії та країнами від близького і аж до Далекого Сходу (з'єднуючою ланкою в чому виступали Крим і Тмутараканське князівство). Тут сформувався Володимир Мономах, а згодом діяли горді державці Михайло Чернігівський і батько та син Полуботки. Зрештою, тут постало державно-політичне гніздов'я Гетьманської (козацької) держави, ідейно-філософським предтечею якої й стала могутня школа Л. Барановича.

Практично тут сформувалася теорія розвитку людини й держави та відповідно до їхніх потреб філософсько-педагогічна наука, серцевиною й крилами якої стали концепція пізнання, самопізнання та етно-національна ідея.

Україна потребує розумного, справедливого розв'язання всіляких проблем із точки зору не різного роду панства чи малоосвічених «мас», а національно-державних інтересів та поглядів і діянь дійсно національно-державницької еліти (як голови суспільного організму, котрий є «тулубом»). Сила мислителів України полягала і в теоретичній новизні, глибині та висоті мудрості, тому ще тоді поширилася по Європі й Московщині. І все ж цього разу найважливішим було те, що вона мала своїм джерелом загальнонаціональну творчість, долю і волю.

І тут маємо виділити визначальну роль загальнонародної свідомості, виявленої впродовж століть у мистецькій творчості, – що Г. Сковороді було особливо близьким. За відомим його принципом: сродность ума і праці, – отже, емоційно-раціонального, досвідно-інтелектуального, державно-національного, мовно-культурного, філософсько-релігійного ладу всенародної душі, ферментом якої стає єдність Терену [284], характеру, волі та долі кожного члена суспільства.

Як уже зазначалося в попередніх розділах, характер мислення Г. Сковороди безперечно визначався обізнаністю з симфонічною книжною біблійною традицією. Так само було наголошено на тому, що симфонічний світогляд мав як опертя на канонічні принципи християнства, так і набував вияву в народно-звичаєвих формах світосприйняття. І форми прояву цього світосприйняття мали зрозумілий для суспільної царини вигляд. Тобто ми маємо своєрідне

контамінаційне зрощення глибинної аристократичної духовної традиції Європи і біблійного світу та народні форми прояву цієї традиції. Не є несподіванкою, наприклад, таке унікальне українське явище як «вертеп». Природу цього суспільно-культурного явища можна розглядати як предмет серйозного культурологічного дослідження, відомого й українському філософу. Проте в нашому дослідженні варто більше уваги надати симфонії як музичному явищу і тій формі (за аналогією з вертепом), в якій ці симфонії були наявні в життєвих мандрах філософа.

Зазначимо, що предметних досліджень спадщини і біографії Г. Сковороди в галузі музикології існує не надто багато. Цей стан пояснюється саме системою методології певної науки, на основі якої провадилося дослідження. Музична й поетична спадщина філософа, як на автора дослідження, може набути власної повноти лише в системі інтегрованих частин цілісного історичного образу мислителя, відбитого в призмі вимірів українознавчого дослідження. Лише тоді набувається можливість властиво здійснювати переходи від розрізнених у різних наукових вимірах частин цілісної творчості і розуміти інтегровану цілісність як унікальне явище.

У чудовій роботі Онисії Шреєр-Ткаченко «Григорій Сковорода – музикант» [642] здійснено досить досконалу історіографію праць, присвячених значенню музичної складової творчої спадщини філософа відповідно до цілісного духовного виміру життя і творчості. Автор дослідження розпочинає свій виклад із посилання на відомого історика М. Костомарова: «Історик М. Костомаров справедливо відзначав, що «...мало можно указать таких народных лиц, каким был Сковорода и которых бы так помнил и уважал народ...Странствующие слепцы усвоили его песни; на храмовом празднике, на торжище нередко можна встретить толпу народа, окружающую группу этих рапсодов и со слезами умиления слушающих «Всякому граду свой нрав и права (М. Костомаров Слово о Сковороде // «Основа», – 1861. – № 7. – С. 177)» [642, с. 4].

Формуючи завдання свого дослідження, автор, надавши вагому оцінку М. Костомарова поширеності музико-поетичної харизми Г. Сковороди,

наголошує на тому, що «...його літературна спадщина давно уже стала предметом серйозних досліджень, то його роль в історії української музики є досі зовсім мало висвітлено» [642, с. 6]. Це завдання ґрунтується на догляді, який автор зробила, звернувшись до біографії Г. Сковороди: «...неважко побачити, що музика була супутницею його життя, з нею пов'язані всі основні етапи його творчості і діяльності. Вірячи в могутню силу музики, Г.С. Сковорода складає більшість своїх поетичних творів саме у формі пісень, тобто в музично-поетичному жанрі, де музиці має належати чи не провідна роль» [642, с. 6]. Для укладання цієї біографії автором було опрацьовано значну кількість визнаних і авторитетних джерел: «Музично-біографічну довідку про Сковороду-музиканта складену за матеріалами учня і друга Г.С. Сковороди М. Ковалінського, сучасника Сковороди Володимира Ерна, історика Київської академії В.Аскоченського, письменника і драматурга Григорія Квітки-Основ'яненка, основних дослідників творчості Г. Сковороди І. Срезневського, Г. Данилевського та багатьох інших» [642, с. 6].

З посиланням на учня Г. Сковороди М. Ковалінського («Жизнь Григория Сковороды. Писана 1794 года в древнем вкусе» [270]) автор відзначає, що «он сочинил духовные концерты, положи некоторые псалмы на музыки... Сверх церковной, он сочинил многия песни в стихах и сам играл на скрипке, флейтравере, бандуре и гусях – приятно и со вкусом» [642, с. 6]. У цьому ж джерелі подана надзвичайно важлива згадка про Сковороду викладача музики Харківського університету Г. Гесс де Кальве, автора «Теории музыки или рассуждения о сем искусстве, заключающее в себе историю, цель и действие музыки, генерал-бас, правила сочинения композиции, описание инструмента, разные роды музыки и все, что относится к ней в подробности. Сочинено в России и для русских Густавом Гесс де Кальве» (Харків. 1816–1818): «...в період навчання у Києво-могилянській академії після повернення з Петербурга молодий Сковорода займався старо-єврейською, грецькою та латинською мовами, навчаючись при цьому красномовства, філософії, математики й метафізики, природничої історії і богослів'я. Архієрей, побачивши, що він зовсім не має

нахилу до духовного звання, виключив його з бурси і дозволив жити, де завгодно» [642, с. 9].

З важливого біографічного перебігу подій також зазначається, що: «Кількарічне подорожування Г. Сковороди по країнах і містах Західної Європи, де він ближче познайомився з філософією французьких просвітителів, було дальшим етапом у формуванні світогляду Г. Сковороди» [642, с. 10], і вагоміше об'єктивністю для нашого дослідження: «Серед багатьох нових вражень Сковороди під час подорожування по Західній Європі, безперечно, були й враження від зустрічей з музикою і музикантами та композиторами Угорщини, Австрії, Італії, але, на жаль, ніяких відомостей про це не подають ні його сучасники, ні пізніші біографи й дослідники» [642, с. 10].

Після вигнання переяславським єпископом за сквородинське «Рассуждение о поэзии и руководство к искусству оной», з формулюванням як «чудного і невідповідного старим звичаям» [642, с. 10], розпочинається найвидатніше мандрівне подвижництво Г. Сковороди. Саме в цей період філософ синтезує форми музичного розмислу, які, цілком імовірно, і стануть засновком до складних форматів симфонічних філософських творів мислителя. З посиланням на І. Срезневського автор дослідження подає, можливо, одну з найпотаємніших подій у дослідженні характеру розмислу і світогляду Г.Сковороди: «Дослідник творчості Сковороди І. Срезневський пише: «Переходячи з міста в місто, з села в село, дорогою він завжди або співав, або, вийнявши з-за пояса свою улюбленицю флейту, награвав на ній свої сумні фантазії й симфонії» («Отрывки из записок о старце Григории Саввиче Сковороде // «Утренняя звезда» – Харьков, 1933), – і додає «Невідомо, про які саме «симфонії» і «фантазії» говорить І. Срезневський – очевидно, йдеться про вільні імпровізації Г. Сковороди» [642, с. 12].

У цьому й полягає дослідницька суть усіх методологічних розвідок, які можуть обертатися навколо встановлення природи і змісту «симфонізму» характеру розмислу і світогляду українського мислителя. Врешті, для встановлення цілісного тла творчої біографії мислителя, а тим більше інтеграції всіх складників у збагненне сучасне ціле ще не вистачає значної кількості підстав

та аргументів як біографічного, так і смислового характеру. Сучасні дослідники водночас спостерігають розгалужену мережу посилань на симфонічну природу розмислу філософа, але ще не мають завершеного висновку щодо унаочненого зразка феномену цієї симфонічності. Неначе цей «симфонізм», як лісове суголосся Мавки з «Лісової пісні» Лесі Українки, приховується за трансценденцією видимої і невидимої натури. Ми маємо видиме посилання на певний історичний чи історико-філософський факт, але не маємо належного йому протиставного відбитка.

Як уже зазначалося, більшість біографів та дослідників ознайомлені з шляхами подорожування Європою Г. Сковороди. Проте майже нічого з цих подій не зафіксувалося в документальному вимірі. Майже нічого невідомо з джерельного засвідчення перебування українського мислителя на теренах Російської імперії, зокрема, періоду перебування у складі хору в Санкт-Петербурзі. Водночас у літературно-філософській спадщині наявні сильні емблематичні впливи, характерні для сучасного Г. Сковороді стану розвитку німецької містичної думки. Концепція «симфонізму» набуває багатоджерельної визначеності, оскільки її підставами можуть бути не лише практиковані в освітніх закладах вправи з біблійної симфонізації, «книжних симфоній», але й згадані вже знання з теорії симфонічного музичного мистецтва, і, що вагоміше на рівні свідчень, проте не задокументованих, про можливість глибокого вивчення теорії музики на рівні таких складних музичних форм, як «симфонія» під час перебування Г. Сковороди, зокрема, в Північній Італії, а також обізнаністю з неперевершеним мистецтвом симфонічного світогляду, який панував на теренах Австрійської імперії.

На підтвердження думки про необхідність багатоджерельної основи встановлення походження симфонічних складників світогляду Г. Сковороди, відбитих у філософській спадщині, наголосимо на таких фактах. Перший з них стосується випадку, коли йшлося про встановлення життєпису філософа, вже згаданий Г. Данилевський повідомляє, що він спирався на оригінал рукопису М. Ковалінського, який «зберігався в Києві у історика Києво-Могилянської

академії В. Аскоченського. Сам Г. Данилевський, за його свідченням, користувався рукописною копією життєпису Г. Сковороди, яку дістав від М. Алякринського з Володимира на Клязьмі» [642, с. 14]. Але головну увагу тут необхідно звернути на коментар, який належить автору О. Шреєр-Ткаченко: «Не заглиблюючись у міркування про те, як потрапив рукописний список «Жизни Григория Сковороды» М. Ковалінського до рук М. Алякринського, ми фіксуємо увагу читачів лише на факті перебування цієї копії у Володимирі на Клязьмі, оскільки це, можливо, допоможе встановити, яким шляхом нотні записи пісні «Свет», приписуваної Сковороді, потрапили до рукописного збірника з м. Ярославля (поблизу Володимира), який зберігається тепер у Державному історичному музеї СРСР (Москва)».

Провівши певну попередню роботу, що становить наступний факт у дослідженні, дослідниця припускає, що в цьому джерельному подорожуванні активну участь міг узяти славетний співак і композитор Артем Ведель (Ведельський). За згадками біографів А. Веделя, «називають серед улюблених його пісень пісні «Ах ты, свете лестный» та «Ах счастье, счастье», зазначаючи без жодного сумніву, що друга пісня – «Ах счастье, счастье» – належить нашому народному філософу Г.С. Сковороді» [642, с. 66]. Автор дослідження простежує такий шлях спадку Г. Сковороди до Державного історичного музею СРСР у Москві: «Як відомо, тоді вже йшла слава А. Веделя – прекрасного співака-соліста, диригента хору Київської академії та автора хорових концертів. Саме у зв'язку з цим його було викликано до Москви для керівництва хоровою капелою. Він узяв з собою кількох хлопчиків з хору Київської академії. Як вказують дати, А. Ведель виїхав до Москви в той період (1788 р.), коли багато пісень і кантів Г. Сковороди вже могло звучати в народному побуті міст і сіл України. Їх знали й учні Київської академії, про що свідчить, зокрема, використання канта-колядки «Ангели, снижайтеся» в бурсацькому «Вертепі» та згаданий щойно факт співання пісень Г. Сковороди хором хлопчиків Веделя в академії.

...Не виключена можливість, що запис тексту і музики пісні Г.Сковороди «Ах счастье, счастье» у вигляді триголосного канта саме таким шляхом потрапив до рукописних збірників кінця XVIII ст.» [642, с. 67].

Проте вагомішим є висновок з цього дослідження біографічних подій творчого спадку Г. Сковороди, який містить характеристику структури музичного мислення філософа: «Характерність тексту, зокрема явні елементи української мови, певна відмінність від тогочасних кантів щодо мелодики та деякі особливості ладо-гармонічного складу й акордово-гармонічного триголосся вказують на українське походження канта. Якщо ж додати, що в інших рукописних збірниках можна зустріти близькі варіанти цього запису канта з мелодією (у триголоссі), то це засвідчить його популярність і ще раз підтвердить авторство Г. Сковороди, відомого вже тоді на Україні та в багатьох містах Росії як автора співаних народом кантів і псалм» [642, с. 67].

До цієї розвідки, водночас важливої і для встановлення особливостей форми розмислу Г. Сковороди, відбитої у формі філософських творів, що є елементом предмета нашого дослідження, необхідно додати висновок учених щодо формотворчих основ музичних творів мислителя: «Цілком слушно М. Боровик та І. Іваньо не виключають можливості, що мелодія цієї пісні («Ах счастье, счастье» – Т.К.) була створена самим Г. Сковородою спеціально для вертепної драми. Дослідники відзначають істотні деталі форми і жанру пісні «Пастыри мыли», зокрема, те, що пісня написана у формі хорового діалогу, в якому чергуються запитання і відповіді на них, що форма підкреслюється і в мелодії: в чергуванні окремих фраз – «запитань» і «відповідей», які закінчуються різними кадансами (половинними та заключними). А ремарки до тексту свідчать про те, що пісня розрахована на виконання двома хорами, а в кінці «лики поют совокупно». Хоч сам Сковорода згадує про виконання ним пісень в супроводі інструмента, проте до останнього часу це не підкріплювалося нотними записами. Тому новознайдений документальний нотний запис твору на слова Г. Сковороди має велике значення, зокрема, для встановлення жанру даного твору – хорового

діалога в супроводі інструментального ансамблю з театралізованого дійства» [642, с. 64–65].

Варто лише замислитися над основними положеннями цих висновків. У них прописані виняткові теоретичні положення, які, якщо їх прийняти, кардинально змінюють ставлення до літературної філософської спадщини Г. Сковороди. Звертаючись до експлікованої структури філософських творів мислителя, яка була здійснена як окреме завдання дисертаційного дослідження в попередньому розділі, ми отримуємо неймовірний за підсумком висновок. Якщо уважно порівняти структурні елементи філософських творів із структурою і формою музичних творів – віднайдеться практично суцільний збіг. Однак у цьому випадку ми маємо визнати, що не мали належного засобу (інструменту) для виконання притаманним і достеменним чином філософських творів Г. Сковороди. Іншими словами – філософські твори українського мислителя не лише читаються, а й виконуються всіма засобами інтелектуальної, суспільно-моральної та естетичної природи людини. Саме цим пояснюється наявність у певних творах таких структурних явищ, як «пісня», «хор» та ін. Це все свідчить про унікальні контамінаційні властивості спадщини Г. Сковороди.

На додаткове окреслення властивостей подібної контамінації зробимо певні посилання, які унаочнюють ті чи інші збіги різних форм творчої діяльності мислителя. Зокрема, автором дослідження вказується, що «Сковорода-музикант спирається на багатий народний досвід, на засоби українського музичного фольклору. Дослідники поетичної творчості Г. Сковороди неодноразово підкреслювали вплив на неї українського пісенного фольклору: про це свідчить образність ряду його пісень, ритміка і розмір його віршів, вживання постійних епітетів, метафор, порівнянь, прийому поетичного паралелізму, характерні для фольклору» [642, с. 18].

Цей вплив, окрім інших згаданих, безпосередньо дослідниками відзначається у суто філософських творах Г. Сковороди: «Нерідко у своїх притчах і байках Г. Сковорода ілюструє розповідь фрагментами з народних пісень. Так, у творі Сковороди «Потоп зміин» наводяться рядки з народної пісні «Біда»:

Понад морем глибоким

Стоит терем високий...» [626, с. 18];

«Народну хорову пісню «Мак» Сковорода включив до притчі «Благодарный Еродій» [626, с. 18]; «У творі Сковороди «Брань архистратига Михаила со Сатаною...» читаємо рядки, що своїм розміром і будовою наближаються до української народної веснянки:

Зима преjde. Солнце ясно

Мыру откры лице красно...

Цікаво, що сам Сковорода дав таку примітку до цієї пісні: «Сія пѣснь из древних малоросійських и есть милая икона, образующая весну...» [642, с. 19]; «Починаючи розшуки пісень Сковороди, різні публікації його творів, зокрема, видання збірника текстів його пісень під авторською назвою «Сад божественных пѣсней, прозябшій из зерн священнаго писанія» [642, с. 22]. Примітно, що це видання, яке з'явилося у Санкт-Петербурзі у 1859 та 1861 роках під назвою «Сочинения в стихах и прозе Григория Саввича Сковороды с его портретом и почерком его руки» [642, с. 21] містить істотне зауваження щодо глибинного зв'язку пісень, які складають зміст «Саду...», з священним писанням. Як не дивно, цей факт цілком доречний до тих аргументів контамінаційності філософії, віри та мистецтва, яка зумовлювалася всім попереднім матеріалом. Проте зазначений істотний додаток до походження пісень взагалі не згаданий навіть у такому класичному виданні як «Григорій Савич Сковорода. Повне зібрання творів у двох томах. – 1973 р.» [159].

Підсумовуючи всі на той час можливі обставини і чинники встановлення зв'язків між різнорідними царинами цілісної творчої спадщини українського філософа, автор стверджує: «Талановитий філософ-музикант Г. Сковорода для більш яскравого й переконливого висловлення своїх думок часто звертається до засобів і термінології музичного мистецтва. Так, у багатьох його морально-філософських творах можна зустрітися з посиланнями на пісні, введенням кантів або псалмів, застосуванням форми діалогу, типової для музичних жанрів,

втіленням основної моралі (на мові Г. Сковороди – «сили» твору) у пісенно-поетичній формі» [642, с. 86]. Важливо й те, що ці асоціації стосувалися не лише української народної пісні селянської традиції: «Крім того, типовим слід вважати рух двох горішніх голосів паралельними терціями, що, безперечно, йде не від старовинної української народної пісні селянської традиції, а відбиває характерні риси кантів, що зародилися, очевидно, в міському музичному побуті» [642, с. 74]. Власне, це й може бути тим містком, який поєднує симфонічну книжну біблійну традицію, яка, без сумніву, розвивалася у великих церковних і монастирських закладах на теренах міст і також мала безперечний вплив на формування інтелектуальної моделі форми розмислу Г. Сковороди.

Особливо важливо, що Г. Сковорода сам був ніби серцем і головою суспільного організму, тому виразником багатовікової мисленневої й світоглядної культури рідного народу, глашатаєм його філософії свободи (волі внутрішньої і зовнішньодіяльної) та космологічної творчості, – але водночас він був носієм загальнолюдської освіченості й гуманістично-демократичної культури мислення й діяння: від міфологічної до греко- і римо-еллінської, народів центральної Європи, в країнах якої він був, і філософію та мистецтво якої добре знав. Тому й був носієм її Духу.

5.2. Симфонізм Г. Сковороди як самочинний зразок філософування у культурі європейської філософії Модерну

Цього разу за мету ставимо історико-філософське моделювання форми та структури розмислу Г. Сковороди в контексті методологічної культури нової філософії XVI–XVIII ст. Мета передбачає підтвердження чи заперечення, згідно з науковою гіпотезою дослідження, встановлення типологічної спорідненості характеру розмислу філософа з класичними зразками методологій європейської філософії зазначеної доби.

Головним завданням плануємо встановлення певного інтегративного чинника, спроможного розглянути споріднене та відмінне у формі розмислу Г. Сковороди з класичними зразками форм розмислу в європейських філософів нової філософії XVI–XVIII ст., визначених у більшості праць, присвячених становленню історико-філософського процесу, що особливо активно актуалізується в наш час щодо філософії загалом.

Безперечної цінності в цьому процесі набуває дослідження періоду зародження історичних типів рефлексії над парадигмальними основами буття власних народів, який унаочнюється періодом нової філософії в історико-філософському процесі і збігається з хронологічним виміром XVI–XVIII ст. Не важливе наразі питання щодо актуальності досліджень саме цього історичного відтинку розвитку філософського знання.

Упередимо виклад цього дослідження висловлюваннями відомих дослідників сучасної європейської культури з праці, присвяченої осмисленню феномену творчої спадщини знаменитого симфоніста й музиканта Європи доби Модерну Вольфганга Амадея Моцарта – «Богословие и музыка. Три речи о Моцарте»: Ганса Урса фон Бальтазара з працею «Раскрытие музыкальной идеи. Опыт синтеза музыки»; Карла Барта и Ганса Кюнга з однойменними розвідками «Вольфганг Амадей Моцарт» [35]. Знаменно в цій роботі те, що вона містить розвідки трьох всесвітньо відомих богословів, а також те, що ми маємо можливість розглянути філософський дискурс над єдністю релігійного і

музичного начал, які втілилися в найскладнішій розумовій формі – симфонії. Так, як це інтелектуально-естетичне мистецтво постало в європейському просторі модерну.

У вступі до «Раскрытие музыкальной идеи. Опыт синтеза музыки» Ганс Урс фон Бальтазар гранично раціонально й водночас трансцендентно зумовив європейське теологічне розуміння значення музики: «Музыка как искусство способствует получению информации божественного. Да, именно так, в этом процессе она играет особую роль ввиду своеобразия своей формы: ей это удается проще, без особых усилий, нежели иным видом искусств, ибо она воздействует более непосредственно и проникает более глубоко. Но поэтому она и менее постижима для нас. Она словно бы представляет собой неполную информацию. Божественная в этой форме неполностью сокрыта, оно выступает за ее рамки, оно воздействует не *как* форма, а напрямую *через* форму, будто через тонкую преграду. Или, по выражению Эрнста Блока, «Музыка выступает лишь в образе некой несовершенной архитектуры, еще колеблющейся модели внешней вселенной».

Ведь форми в исскустве – это упорядочение божественного в категориях пространства-времени, как естественных средств его постижения. И только с помощью этих категорий мы можем дать рациональное определение искусству. Когда же, как это происходит в музыке, божественная идея обращается к нам напрямую, пусть даже частично, проанализировать этот процесс с математической точки зрения становится невозможным. В таком случае нам приходится довольствоваться одним лишь непосредственным сознанием, необъяснимым переживанием метафизического» [35, с. 6–7].

Важливою рисою європейського ставлення до музики є визнання її окремою формою вияву духовної та інтелектуальної потуги людини. Це є своєрідний місток між не-інтелектуальним засобом, притаманним людині, заглиблення в таємниці буття та сакральним представництвом божественного у, здавалося б, звичному побутовому довікклі людини. Проте не лише людини, але й суспільства,

родини, професійної спільноти. І, врешті-решт, чому ми маємо до цього часу нуртуватися звичною впевненістю в тому, що істина живе в письменах і текстах.

Як і в розвідках про неплотинний характер вияву істини у Г. Сковороди, ми знаходимо таке часом несподіване поєднання в одну об'ємну проекцію поглядів на істину в європейському культурному середовищі. В українського мислителя об'ємний характер істинності визначається щонайменше зосередженням в одній точці структурних складових буття: «Макросвіт» – «Біблія» (емблематичний світ) – «Мікросвіт». Серед цих складників неможливо надати будь-якому з них перевагу, оскільки вони рівнозначні у представництві Божественного буття. Відповідно їхнє рівноправне становище при відсутності провідного джерела може бути забезпеченим не централізуючим началом, а згідно з дослідженням творчості Г. Сковороди – «симфонічним началом». Для людини ж ця «симфонія» має багатовимірне значення і, отже, істина не може набути вимірів лише певної іпостасі Божественного світу.

Дещо подібне ми знаходимо і в аналізі музичної культури європейської доби Відродження і Модерну в оцінці видатних дослідників феномену симфонічної музики А. Моцарта. У роботі Ганса Кюнга «Опиум народа? «Коронационная месса» Моцарта в современном ей историческом контексте» вказується: «Разве некоторые якобы церковно-григорианские мелодии Средневековья не были изначально светскими мелодиями, порой даже любовными песнями? Разве некоторые сборники месс не состояли из танцевальных и военных мелодий? А орган, который пуристы-цецилиане все же – без оркестра! – хотели оставить в церкви? Не он ли в эпоху Средневековья, Возрождения и барокко был совершенно светским, в высшей степени народным инструментом, на котором исполняли и танцевальную музыку? А великий композитор церковной музыки Иоганн Себастьян Бах? Разве он, подобно Моцарту, не отказался от принципиального различения светской и духовной музыки и, совершенно не раздумывая, мог использовать музыку, например, из светской поздравительной кантаты «Геркулес на распутье» для своей рождественской оратории? А искусство а капелла Палестрины и староклассическая вокальная полифония, сама

по себе не требующая органного сопровождения и не поспешившая за постоянными изменениями стиля музыки, ставшая «воплощением старого стиля»? Неужели она и вправду настолько по-иному воспринимается современным слушателем, нежели тогдашня светская мадригальная музыка? Нет, эта якобы образцовая церковная музыка XVI века в любом случае была ничуть не менее обусловлена временем, чем моцартовская, чья зальцбургская разновидность мессы достигла наивысшего расцвета в «Коронационной мессе». Стиля же церковной музыки не существует. Разделение сакральной и мирской музыки антиисторично» [35, с. 129].

Такий радикальний висновок відомого теолога й теоретика музики варто розглядати з точки зору цілісного підходу до сприйняття явища чи історичної творчої спадщини. Безсумнівно, що людина не перебуває впродовж власного життя в сепарованих розрізнених площинах буття. Усі впливи, яких зазнає творець, синтезуються чи інтегруються в певні враження. Безперечно, що аналіз походження цих вражень є надзвичайно складним теоретичним завданням будь-якого дослідження. Саме через це в нашому дисертаційному дослідженні надається непересічна увага якомога більшій кількості варіацій і різновидів методологічної культури з різних царин науки. Часом можна відшукати певний інтегральний чинник з однієї царини, який дивним чином спричинює розуміння певного явища в царині дослідження. Цей вияв різнорідного інтегрального поєднання складників із різних проявів «людської природи» вже дав змогу на чітко визначеній теоретичній основі зробити висновок про можливість існування різних за формою засобів фіксації філософської спадщини Г. Сковороди. Йдеться про те, що писемні філософські твори українського мислителя варто розглядати радше як «нотний запис» інтелектуального творчого набутку, ніж безпосередній вияв філософії у вигляді тексту.

Цим і визначається запропоноване раніше твердження, що філософські твори Г. Сковороди «не читаються», а «виконуються». Безперечно, ці форми не суперечать одна одній, а, маючи рівнозначне право на існування, їм властиві різні за потугою можливості виявлення «істинності» тієї чи іншої філософії, чи

філософської думки мислителя. Це співвідношення може розглядатися як теоретична аналогія між нотним записом музики, зокрема симфоній Моцарта, і її виконанням. Ми отримуємо щонайменше три різновиди «трансцендентного» існування змісту. По-перше, як зміст у формі музичного твору композитора, по-друге, як зміст у формі виконання музичного твору (хоч під керівництвом композитора-виконавця, хоч під керівництвом інших музикантів) і, по-третє, цей самий зміст у формі сприйняття певного виконання цього ж музичного твору. Ця аналогія, як можна встановити з наведеної аргументації, цілком доречна до аналізу й осмислення форми змісту філософської творчості українського філософа. Лише з тим принциповим зауваженням, що йдеться про форму подання і «виконання» змісту не музичного, а філософського твору.

Доречним до коментарів щодо філософського й теологічного осмислення природи музики Моцарта є й посилення на європейські контамінації в межах філософії, релігії і мистецтва. Вочевидь, що зауваження про неможливість принципового розрізнення сакральної і світської музики, а також джерел їхнього походження, коли часом народні пісенні мотиви набувають чи то громадського, чи то релігійного звучання, дають підстави до глибшого аналізу загальнокультурних контамінаційних впливів, яких зазнає людина у власному життєвому середовищі. Таким чином, унаочнення складників філософської творчості Г. Сковороди і їхня аналогічність з європейськими цієї ж доби, на прикладі підсумкового викладу тверджень щодо музичної спадщини грандіозної постаті А. Моцарта, засвідчує про загальноєвропейський обшир доби Модерну, до якого належала і творча спадщина українського філософа.

До аналізу музикологічних аспектів прояву філософської спадщини Г. Сковороди необхідно, хоча б у скороченому викладі, додати й висновки новітніх філологічно-мовознавчих досліджень саме мовної форми вияву філософських змістів (розмислів) українського мислителя, притаманних мовному середовищу української Нової Доби. Бо якраз у тогочасних мовних формах так само міститься самочинне джерело розширення наших знань про приховані філософські змісти мислителя.

Щороку в різних медіа-ресурсах з'являються численні дослідження цього періоду. Утворюються міжнародні співтовариства з вивчення культурної спадщини європейської Нової Доби XVI ст., а головне – XVII–XVIII ст. Це дає можливість стверджувати щодо існування інтегративного спільного культурного середовища, яке, зокрема, стосується і філософського доробку. Типологізація спільних рис філософських зразків створює неповторний колорит філософської культури цієї доби. А розробки в царині заснування методів філософування відбивають найістотніші світоглядні засади представників Нового Часу, формуючи сегмент методологічної культури, яка у власній динаміці стала середовищем формування наступних поколінь розробників проблем нової філософії.

Ще раз коротко й якнайзагальніше викладемо зміст середовища методологічної культури європейської філософії XVI–XVIII ст. з огляду на необхідність означення тих імен і напрямків, які дещо передували та були сучасними періоду життя та творчості Г. Сковороди. Це важливо, передусім для того щоб збагнути можливі ментальні рецепції, впливи та взаємовпливи філософії мислителя з історичним філософським оточенням.

«Філософія Нового Часу» є терміном, який широко застосовується в наближеній нам літературі для означення періоду в розгортанні історико-філософського процесу і хронологічно пов'язується з початком XVI – кінцем XIX ст. Проте слід одразу зауважити, що хронологічний чинник не є визначним у вирішенні цього періоду з-поміж інших. Вагомість виокремлення цього періоду ґрунтується своєрідною типологічністю філософської проблематики та засобів її вирішення. Тут варто вести мову про зародження принципової зміни парадигми філософування та означення постатей, чия творчість цьому посприяла.

Ця зміна парадигми філософування та переосмислення змісту предмета філософії розмежувала всі існуючі зразки філософії на нові та старі, попередні. Отже, творчість філософів Нового Часу відбувалася як творення нової філософії, принципово відмінної від попередньої певними чинниками та складовими. Саме тому правильний відповідник означення цього типу філософії слід визнавати як

період «нової (modern) філософії», а термін «філософія Нового Часу» певного століття – вважати допоміжним і суголосним більше періодизації суто історичного процесу, ніж історико-філософського.

Зазначена зміна парадигми філософських досліджень найперше стосувалася переосмислення значення фізичної природи в системі філософських уяв про світ та світобудову. Традиційна теологічна парадигма ґрунтувалася на аристотелівському баченні підрядної ролі фізичної природи, яке втілювалося в розрізненні на першу (метафізичну) та другу (підрядну) фізичну сферу дійсності. Згідно з цим поділом, філософське знання поділялося на метафізику та фізику. Канонізоване християнством двобіччя світу нівелювало самостійне значення предметів відчуттєво-досвідних, вони завжди обіймали місце вторинної проєкції дії начал вищих, позавідчуттєвих. Так само нівелювалося і значення природи як самодостатньої системи, універсуму.

Період філософської доби Відродження значною мірою підготував початок переосмислення ролі природи та знання про природу у філософських побудовах. Природничі дослідження не лише накопичували новий дослідницький матеріал, але й готували чинники світоглядних перемін. Основною вимогою до філософії завжди залишалася вимога набуття нового, універсального за істотою знання. Проте філософські складники європейської теології вже тривалий час відігравали допоміжну роль щодо наук божественних. Філософія втратила як універсалістську методологічну функцію, так і бачення універсального предмета, дослідження якого давало б універсальне за змістом знання. Таким предметом нового філософського дослідження стає природа як універсальна цілісність, самостійна й самодостатня.

Поняття природи є одним з найбагатозначніших у філософії. Український термін «природа» охоплює значення, які в різних мовах і в різних контекстах означаються різними словами та термінами. Тому часто цей термін застосовується згідно з першоджерелом чи рецептивно за змістом для означення змістів, починаючи від природи як суті, істоти чи сутності – і аж до означення змісту універсальної єдності включно. Не з'ясовує питання і звертання до

історичних філософських зразків, оскільки в одного автора ми маємо змогу віднайти низку відмінних значень. У нашому випадку мова може вестися про систему предметів, які постають у відчуттєво-досвідному вигляді, і форми цього сприйняття визнаються за безпосередньо притаманні предметам, є їхніми невід'ємними якостями. Це за умови, що вже підметне слово «система» не може постати як предмет відчуттєвого сприйняття.

Однак ця плеяда дійсності завжди в попередній філософії, починаючи від Талеса, набувала підрядного значення. Значення істоти дійсності мали не якості предметів (форми відчуттєвого сприйняття людини), а прихована від відчуттів людини природа (сутність, буття, субстанція тощо) речей. У Талеса істотою речей була вода; у пітагорійців – число; у Геракліта – вогонь і логос; у Емпедокла – чотири корені сущого; у Анаксагора – гомеомерії; у атомістів – атоми та порожнеча; у Платона – ідеї; у Арістотеля – субстанції; елейці на чолі з Парменідом узагалі оголосили предмети відчуттів примарами сприйняття, які породжуються всупереч істинному буттю як умоглядної єдності. Цю ж підрядність можна спостерігати у філософській парадигмі неоплатоніків, світогляді християн, різних видах середньовічної філософії та теології. Тому зміна погляду на місце природи як системи відчуттєво-досвідних предметів призвело до розрізнення філософій на старі та нові, або ж на стару філософію (з єдиною субстанційною основою) та нові філософії.

Згідно зі змінами світоглядного характеру, відбулися і зміни у ставленні до знань людини. Постало питання нового зразка – що є джерелами знань людини та якими засобами послуговується людина для набуття знань? Знання вперше розрізнилися на ті, які здобуваються виключно засобами людської істоти – людські знання, та знання, які надаються людині понадлюдським чином, – знання вроджене та божественне. Таким чином, ми маємо справу з двома типами знань: знанням людським (і засобів відчуттєвості, які єдино невідсторонювані від істоти самої людини) та знанням людини (знання людини про справи божественні не включає суто людське знання, вони мають відмінні джерела набуття).

Перша спроба відповіді на це запитання, як, власне, і зміст його формулювання, належить британському філософу Ф. Бекону (1561–1626). Саме з цим іменем пов'язується хронологічно точне визначення “початку” періоду «нової філософії», на противагу іншим періодам розгортання історико-філософського процесу, щодо початкових дат яких завжди точаться суперечки. Саме він наважився, по-перше, розглядати людське знання як систему знань, а по-друге, розглядати цю систему знань як знання про систему природи. Цим визнавалося не підрядне, а самочинне значення фізичної природи. Вона ставала джерелом набуття нових знань універсального характеру, відновлювала пошукову функцію філософії.

Таким чином, предметом філософії стала дійсність, в якій фізична природа відіграла не підрядну, а самочинну роль. (Не варто захоплюватися приписуванням зразкам нової філософії виключного атеїстичного чинника. Багато в чому «нові філософи» залишалися неперевершеними традиціоналістами у справах віри. Проте різючих змін зазнавали саме погляди на істоту та структуру дійсності, у якій Богу було відведено зовсім не другорядне значення, але й природа вже не мала суто тіньової присутності). У свою чергу, зміна предмета філософії спонукала й до пошуків нових засобів пізнання, які б узгоджувалися вже як з власними спроможностями людини, так і відповідали істині універсуму, набутій у формі істини Одкровення, чи вродженого знання.

Пошуки нового знання ознаменувалися пошуками нового засобу, чи методу, пізнання, який був би позбавлений вад попередніх методів та давав би змогу осягнути нові горизонти філософських досліджень. Контрадикторність ставлення до старої філософії щодо методів пізнання чітко визначилася вже у Ф. Бекона. На противагу всьому змісту «Органону» Арістотеля, британський філософ пропонує зміст власного «Нового Органону», який ні порядком, ні алгоритмом здійснення не нагадує метод давньогрецького філософа.

Узагальнена картина розроблених на теренах нової філософії методів може бути представлена чотирма методами, які вичерпують концептуальне поле теоретико-пізнавальних досліджень. Хронологічно першим методом у межах

нової філософії є метод емпіричний, розроблений в основі Ф. Беконом, але який набув остаточного завершення у філософії представника британського емпіризму Д. Лока (1632–1704). У ньому беззаперечно поєднуються дві складові – відчуттєво-досвідна та розумова. Зазначена врівноваженість цих складових є безумовним показником належності того чи іншого методу до емпіричного напрямку. Основою універсалістської спрямованості методу постає узагальнення здобутків різнорідних природничих наук. Єдність відчуттєво-досвідного та розумового складників утворює те, що ми називаємо емпіричним фактом (слово, наприклад, постає як предмет відчуттєвого сприйняття і, водночас, втіленням певного розумового змісту). Провідною ж стратегією здійснення емпіричного дослідження є провадження індукції, що призводить до наслідків, які ми б могли означити як середні аксіоми. Тобто методологія емпіризму не наполягає на здобутті знань та істин, які б мали, по-перше, остаточний і завершений вигляд і, по-друге, співвідносилися б із навіть умовними абсолютними істинами, набуваючи таким чином значення істин відносних. Істинність емпіричного висновку співмірна виключно з сукупністю вихідного емпіричного матеріалу, який теоретично узагальнюється. У завершеному вигляді методу Д. Лока визначається два джерела появи людських знань – від відчуттів та від рефлексії (розуму). Тому будь-яка абсолютна істина постає як суто середня аксіома.

Другим за порядком розробки є метод раціоналістичний, безумовна першість започаткування якого належить французькому філософу Р. Декарту (1596–1650). Цей метод також має природничо-наукову основу, але в найбільш раціоналізованому вигляді – математиці. Це спрямування визначається певністю Р. Декарта в тому, що істина та істинне знання мусить бути максимально позбавлене змістів, набутих від наук, які орудують значною часткою відчуттєвого досвіду. За Р. Декартом, істина мусить мати завершений вигляд, бути очевидною, чіткою і ясною. Також вона повинна бути незмінною, вічною, однорідною, тобто такою, яка суцільно протилежна істині в емпіричному знанні. Оскільки змінність, плинність, нечіткість, сумнівність – це ознаки знання, якого ми набуваємо завдяки відчуттєвим сприйняттям, то відчуттєво-досвідний чинник не повинен брати

участі у формуванні істинного знання шляхом застосування певного методу. Цей метод мусить розгортатися виключно на засадах розумової дії, без огляду на будь-які відчуттєво-досвідні чинники. Саме тому провідною стратегією провадження раціонального дослідження є філософська дедукція, адаптований до нових завдань один із методів попередньої філософії.

Наступним методом дослідження ми визначаємо метод історичного пізнання, започаткований італійським істориком, філософом, філологом, правознавцем Дж. Віко (1668–1744). Доля цього методу не була досить безхмарною. Він виник як безпосередня реакція на метод Р. Декарта, який мав природничо-наукову основу. Відповідь на теорію Р. Декарта ґрунтувалася тим, що примат науковості у створенні нових методів дослідження не обов'язково має визначатися природничими науками, оскільки саме з гуманітарної сфери можна вирізнити науки, які створять основу для гуманітарного методу. Цими науками Дж. Віко визначає історію, філософію, філологію та право, і свій метод називає методом історичного пізнання. Цей метод втілює першу спробу створення інтегративного гуманітарного методу, в якому критерії істинності визначаються не особистісною психологічною впевненістю дослідника в очевидності, ясності, безсумнівності істини, а технікою і методикою провадження дослідження. Саме гуманітарна спрямованість методу Дж. Віко не дозволила йому набути широкого застосування за життя філософа. Розвиток природничих наук і відповідних методологій створювали зразки для наслідування саме в цьому ключі. Метод історичного пізнання набув справедливого визнання лише у XVIII ст.

Четвертим своєрідним і чинним методом пізнання є метод сенсуалістичний, який належить також французькому філософу Е.Б. де Кондільяку (1715–1780). Він виникає на схрещенні розвитку ідейного змісту філософського просвітництва у Франції та рецепції філософської творчості в галузі розробок емпіричної методології британськими філософами Д. Локом (1632–1704) та Дж. Берклі (1685–1753). Залучаючи основоположні принципи означення Д. Локом розвитку структури досвіду людини та іматеріалістичні тенденції досвідної філософії Дж. Берклі у викладі Вольтера (1694–1778), Е. Кондільяк доходить висновку, що

саме відчуттєвість стає єдиним засобом та джерелом пізнання для людини. Ідеї розуму є безумовними відбитками наших відчуттів (а не предметів, які для розуму постають завдяки відчуттям). Поняття ж забезпечують дослідження причин появи тієї чи іншої ідеї та є нічим іншим як модифікованим відчуттєвим сприйняттям. Таким чином, сенсуалістична методологія визначає лише одне джерело людських знань – відчуття самої людини (на відміну від відчуттєвого сприйняття матеріальних предметів у Д. Лока чи розумового набуття ідей Р. Декарта, чи вроджених ідей та принципів, чи знань, що містяться у джерелах філософії, історії, філології та права).

Окрім плідної методотворчої роботи, становлення нової філософії вирізняється й переосмисленням певних основоположних категорій попередньої філософії. Зокрема йдеться про категорію «субстанції», самодостатнє значення якої для всієї старої філософії було очевидним (за висловленням Арістотеля – визначити буття означає визначити, що є субстанція). Поміж головніших зразків нової філософії можна вирізнити три самостійні та оригінальні підходи, які зумовлюють місце та роль категорії субстанції у філософському вченні.

Перший з них набуває власного розвитку в межах емпіричної методології та еволюціонує зусиллями британських філософів Т. Гоббса (1588–1679), Д. Лока (1632–1704), Дж. Берклі (1685–1753) та Д. Г'юма (1711–1776). Він вирізняється, імовірно, найбільшою рішучістю у спробах вилучити категорію субстанції з засновків філософських побудов. Розпочинає цю тенденцію Т. Гоббс, означивши всю осяжну відчуттєво-досвідну дійсність не як позавідчуттєву субстанцію, а як тіло, наголосивши на властивостях осяжності, осязаня. Д. Лок, продовжуючи визнавати позавідчуттєве існування матеріальної субстанції, все ж виголосив часткову її неозначеність у суто субстанційних властивостях, поєднавши їх із властивостями відчуттєвих предметів та надавши їй місце «підстави», «підпорки» для розокремлених речей. А розрізнення якостей матеріальних предметів на первинні та вторинні спонукало єпископа Дж. Берклі до ствердження іматеріалістичної підстави філософії – категорія матеріальної субстанції є наслідком діяльності розуму й не відповідає жодному предмету зовнішнього

досвіду (термін за Д. Локом). Вінцем цієї тенденції є філософське вчення Д. Г'юма. Продовжуючи основну стратегію розгляду місця та значення категорії субстанції, Д. Г'юму вдалося заснувати несубстанційний тип філософії, тобто філософське вчення, в якому ця категорія не має принципового значення.

Другий підхід зумовлений своєрідною метафізикою Р. Декарта. Він водночас визнає метафізичну причину існування (Бога) та два рівнозначні наслідки цієї причини: матеріальну субстанцію та духовну, рівні за значенням та місцем щодо причини власного існування. Традиційно таку позицію Р. Декарта називають суто дуалістичною. Однак це, вочевидь, певне применшення значення відкриття французького філософа. Радше, Р. Декарту вдалося обґрунтувати підстави філософії, в якій означається існування множини субстанцій. А дуалізм виявляється лише підвидом такої філософії. Це твердження може бути суголосним як із наслідками критики філософії Р. Декарта Б. Спінозою (1632–1677), так і філософськими здобутками Г. Ляйбніца (1646–1716). Для Р. Декарта протиставлення матеріальної субстанції та духовної не є принциповим, а радше очевидним («швидше за все вони протилежні»). Так само і тло двох субстанцій наповнюється на основі очевидності: все те, що не є протяжне, належить до мислення.

Наступним потужним підходом є робота з адаптації категорій попередньої філософії і категорії субстанції, зокрема до потреб нової філософії. Основна увага надавалася необхідності визнання єдності і, головне, однинності субстанції. Такий підхід сповідували Б. Спіноза (1632–1677) та Г. Ляйбніц (1646–1716). Б. Спіноза піддав різкій критиці визнання Р. Декартом множини субстанцій та надав власне вчення про єдину субстанцію – гіперсубстанційний погляд на істоту дійсності, який позбавляє, якщо стати на цю позицію, будь-якої альтернативи. Проте це твердження не має суто негативного оцінкового значення. Філософія Б. Спінози є видатним зразком цілісного світосприйняття та світогляду. А вчення про єдину субстанцію як причину самої себе мало вплив на наступні покоління філософів ще впродовж щонайменше двох століть. Не менш видатною є й філософія Г. Ляйбніца, який публічно закликав впровадити спадщину Арістотеля в обіг

проблематики нової філософії. І за основними властивостями вчення Г. Ляйбніца про субстанцію вельми схоже з Арістотелевим.

Окрім означення методологічних напрямків та ставлення до категорії субстанції, існують також інші тематичні особливості нової філософії, які радше можуть бути розглянуті в спеціалізованій літературі. Однак на одній вагомій особливості теоретико-пізнавальних теорій варто наголосити. Починаючи з Р. Декарта, в обіг філософської лексики запроваджується термін «ідея» для означення завершеного змісту мислення, своєрідної одиниці мислення. Вочевидь, цей термін має відмінний зміст від змісту терміна «ідея» у філософії Платона. Догідне визначення терміна «ідея» знаходимо у Д. Лока: «Оскільки цей термін, як на мене, найліпше означає все те, що стає об'єктом мислення людини, то я застосовував його для вияву того, що з'ясовується словами «фантом», «поняття», «вид», чи всього того, чим може перейматися душа впродовж мислення» [358, с. 95].

У витоках культурного становлення української філософської історії Нової Доби знаходиться постать видатного мислителя Г. Сковороди. Питанням належності його творчості до європейського сегмента філософської думки вже тривалий час переймаються дослідники його спадщини, біографи, літератори, культурологи. Не забувають нагадувати про себе і східні сусіди, перевидаючи праці авторів, де існує чітке бажання приватизувати шляхом банкрутства спадщину і пам'ять Філософа, розпочате ще з середини ХІХ ст. в російській філософії. Водночас є ціла низка розвідок, в яких розгортаються порівняльні дослідження творчої спадщини Г. Сковороди з доробком філософів ХVІ–ХVІІІ ст. Д. Тетерина зазначає, що, за вказівкою біографа Г. Сковороди А. Ковалевського, філософ упродовж тривалого часу (1750–1753) перебував у Відні (Австрія), Офенії, Буді (Угорщина), Румунії, Північній Італії, Сербії, Греції, Братиславі (Словаччина), Польщі, Мюнхені, Галле (Німеччина). П. Пярус (1865–1876) у статті про Г. Сковороду, видрукуваній у «Великому французькому універсальному словнику» ХІХ ст., зазначає, що Г. Сковорода свідомо вивчив німецьку мову з метою слухати лекції в німецькому Галле проф. Христіана

Вольфа. За Д. Чижевським, сковородинська думка спільними рисами пов'язувалася з думкою Спінози, Мальбранша, Раймаруса, німецьких містиків Екгарта, Тавлера, Сузо, Себастьяна Франка, Вайгеля, Якоба Беме.

Грандіозна джерелознавча історико-філософська робота Д. Чижевського вражає своєю дидактичністю, шкільною вимогливістю до мислительної праці, яка мала б претендувати на науковість. Мабуть, наразі не існує систематичнішого викладу філософії Г. Сковороди, який мав настільки взірцевий характер. Проте й сам філософ насамкінець своїх трудів визнає, що, попри очевидності співставлень із контекстом західноєвропейської філософської культури, попри тисячі джерел, опрацьованих за всіма канонами історико-філософської науки, витoki характеру розмислу Г. Сковороди залишаються невітшно прихованими – настільки він був невловимий: «Отож залишається лише шлях припущень на підставі яскравої паралельності стилю та змісту творів (паралелі в великій кількості маємо з «нових» у Сковороди з Вайгелем та Ангелом Сілезієм) та шлях збирання матеріалу про читання українських сучасників Сковороди...» [617, с. 375].

Таким чином, дослідження питання співзвучності розмислів філософа з європейською новою філософією вже має тривалу історико-філософську та культурологічну традицію як вітчизняних, так і зарубіжних дослідників західної чи східної щодо українського терену думки.

Проте слід зазначити, що на сьогодні не існує системного дослідження творчості Г. Сковороди, яке б визначало певний, методологічно виважений стрижень творчості філософа. У більшості вагомих досліджень наголос ставиться на одному тематичному принципі творчості, що, врешті-решт, призводить до певних конфліктів з іншими тематичними напрямками філософської думки. Наукова гіпотеза дисертаційного дослідження полягає в тому, що стрижнем філософування Г. Сковороди є не уніфікований принцип, а інтегративна структура розмислу, яка має свої принципи поєднання складових інтеграції.

Власне, проблема висвітлення філософії Г. Сковороди завжди опинялася в лещатах необхідності відповіді на питання – чи є Г. Сковорода філософом знання, представником «строгої науки», і тим самим «новим» філософом, чи

представником містично-романтичного європейського струменя, і його належність до «новочасової» традиції є виключно історично хронологічною: «Що Скворода де в чому випереджує пізнішу романтику (українську та західну), що він є найцікавіший слов'янський «передромантик», у цьому теж немає дива: традиція розвитку містики та платонізму вела саме до романтичної філософії» [617, с. 379].

Отже, нагальним для досліджень стає українознавчо-філософське моделювання форми та структури розмислу Г. Сквороди в контексті методологічної культури нової філософії XVI–XVIII ст. Коли поставити за мету проведення такого завершеного дослідження як самостійної роботи, то його провідною ідеєю була б перевірка гіпотези, згідно з якою існують всі належні й достатні підстави для встановлення типологічної спорідненості характеру розмислу філософа з класичними зразками методологій європейської філософії зазначеної доби. Тоді б досягнення поставленої мети передбачило вирішення таких конкретних завдань:

1. дослідити можливості методу моделювання в сфері завдань і спроможностей українознавчо-філософської та історико-філософської методології;
2. визначити підстави застосування категорії культури щодо означення певного предметного явища в історико-філософському процесі. Зокрема, сформулювати підстави застосування категорії – методологічна культура нової філософії XVI–XVIII ст.;
3. типологізувати найістотніші зразки методологій Нової філософії XVI–XVIII ст. в єдиному середовищі методологічної культури;
4. визначити шляхом українознавчо-філософського моделювання форму та структуру розмислу Г. Сквороди як методологічний засіб філософування;
5. дослідити еволюцію літературної форми філософсько-методологічної творчості основних представників Нової філософії XVI–XVIII ст.;
6. розглянути проблему формотворчості розмислу як складової розвитку певної методології;

7. здійснити порівняльний аналіз моделі розмислу Г. Сковороди з модельними зразками методологічної культури Нової філософії XVI–XVIII ст.;
8. здійснити аксіологічний аналіз моделі розмислу Г. Сковороди з модельними зразками методологічної культури Нової філософії XVI–XVIII ст.;
9. встановити зразки історичного наслідування форми розмислу, запропонованого Г. Сковородою в європейській історико-філософській перспективі та сьогодні.

Безперечно, що в наслідку застосування методу моделювання, спрямованого до філософської і, у ширшому значенні, гуманітарної царини, передбачаються і очікувані результати.

Сенс очікуваних результатів полягає у формулюванні узгодженого з робочою науковою гіпотезою твердження, зміст якого в тому, що стрижнем філософування Г. Сковороди є не уніфікований принцип, а інтегративна структура розмислу, яка має власні принципи поєднання складових інтеграції, трансформатизм та естетичну пластичність.

Це дає змогу цілісного представлення творчої спадщини мислителя і, водночас, позбавляє необхідності зведення чи уніфікації принципової основи. Відтак розгляд проблеми набуває вигляду дослідження методологічної основи розмислу мислителя. Саме в цьому ключі висувається припущення щодо рецепції Г. Сковородою методологічних зразків нової філософії, які стали йому відомі завдяки освіті в європейських університетах та науковому співтоваристві. Зазначимо, що йдеться не лише про рецептивну природу розмислу філософа, але й про збагачення європейського методологічного культурного досвіду, що є самостійною дослідницькою проблемою. Г. Сковорода є засновником унікальної і, водночас, суто європейської форми філософського розмислу – симфонії. У цій літературній формі філософського розмислу подані найістотніші твори Г. Сковороди. Проте значення цього доробку можливо висвітлити лише в середовищі методологічної культури європейської нової філософії, встановлюючи порівняння з класичними зразками в галузі становлення певних типів методологій.

І насамкінець, безперечно упередженою є панівна в нашому парадигмальному інтелектуальному середовищі дослідницька настанова, відповідно до якої провідного чи похідного значення філософські постаті набувають згідно з філософсько-біографічним чинником. Тобто, хто кого хронологічно випереджає, чи хто коли з чийми працями познайомився, чи ні. Проте не виключена й ситуація, коли ми не маємо змоги встановити виважений зв'язок поміж філософами винятково на основі їх ознайомлення з творчим доробком один одного. То чи применшується значення відкриттів певного філософа на власних теренах, які суголосні з аналогічними на інших, але були оприлюднені хронологічно раніше? Чи все ж варто наголошувати на оригінальній самочинності інтелектуальних досягнень відповідно до середовища, в якому вони постали? І оцінювати духовне подвижництво не в цілком раціональних вимірах наукової історико-філософської методології та раціональної філософії історії.

5.3. Філософема «істинної людини» як осердя гармонізації цивілізаційних взаємин «Захід» – «Схід»

Друге століття поспіль дослідники обертаються в зачарованому колі визначень оригінальності, самобутності та водночас європейськості українського філософа Григорія Сковороди. Як правило, цю проблему настійливо намагаються вирішити в спектрі питань, охоплених опозицією «Західної» та «Східної» філософії, у ширшому визначенні – «західності» та «східності». Проте очевидність ознак цих характеристик, як на автора цього матеріалу, має цілком картезіанську сумнівність. Немає чіткого розмежування ментальних ознак «західності» та «східності», раціоналізованих у певних демонстративних логічних узагальненнях. Радше, будь-яка їх раціоналізація призводить до розмивання відмінностей та формування спільного знаменникового тла. Залишається лише нагромадження інтуїцій та вольових спроб виявлення власної історичної оригінальності. Проте, власне оригінальне й непересічне завжди залишається без догляду, неначе підтверджуючи парадокс того, що очевидне і близьке завжди чомусь виявляється неберучким та прихованим від нашої уваги й турботи.

Імпонує в цьому контексті позиція сучасного німецького дослідника української філософії Р. Піча, який у статті «Золоте правило» Григорія Сковороди в «європейському контексті» зовсім не наголошує на західному чи східному типажі «європейськості» філософа, а аналізує його твердження щодо норми суспільної моралі («Чего себе не хочеш, другому не желей») у контексті єдиної культурної парадигми європейського розвитку моральної філософії [432]. Проте у глибоких дослідженнях українських сучасників все ж є переймання ідеєю «долучення» до світових філософських стандартів шляхом вказання на спорідненість рис творчості філософа із «західністю» – «Філософська мова Григорія Сковороди у річищі західноєвропейського філософського мислення» [439]. Питання генетичної спорідненості філософії Г. Сковороди з наступними зразками російської релігійно-філософської традиції, наголос на чому як правило роблять саме російські дослідники, має декілька горизонтів. І в цьому

історичному контексті саме постать російського філософа В. Соловйова (за його власною ідентифікацією) має особливе значення. Один із горизонтів стосується визнання безумовного впливу сталої філософської традиції, яка існувала в Україні, на формування російської розмислової історії. Для цього, безперечно, необхідно розглядати цей процес динамічно, відкидаючи уяву про завершені ознаки українськості та російськості цієї історичної доби. Імперська Росія, з огляду на власне історичне значення, не могла не висотувати з колонізованих різними шляхами теренів найвищі досягнення культур та народів. Стосувалося це й культури філософії, методології розмислу.

Динамічне формування імперії з необхідністю ставило питання власної унікальності, відмінності від оточуючої – європейської – культури. Конфліктними ставали і джерела походження підпорядкованих культур та традицій. Українська розмислова культура була відновлена за цієї доби як культура європейська та як культура університетська й академічна – культура раціональної основи. Саме це спричинювало потужні світоглядні конфлікти в асиміляційних процесах, проваджених на засадах нераціональних, підпорядкованих нормам і традиціям російського життя як політичного, так і церковно-релігійного.

Інший істотний горизонт взаємин Європа-Україна-Росія стосується не теоретично генетичних зв'язків, а родинно-генетичних взаємин у межах різноспрямованих векторів української історії. Цей тип взаємин найменш теоретично осмислений, існуючий лише на рівні дивних збігів обставин та аналогічності проявів. Проте його ніхто не наважується беззастережно відкинути. Спостерігаємо ми його чинність й у випадку міжісторичних, міжхронологічних стосунків Г. Сковороди та В. Соловйова. Російський дослідник спадщини В. Соловйова С. Лук'янов з посиланням на В. Величко зазначає, що «по матері Володимир Соловйов походив «зі старовинної і своєрідно-обдарованої малоросійської сім'ї; одна гілка цієї сім'ї зазнала загадковотрагічної долі (в Полтавській і Харківській губ.), до другої належав відомий український філософ Григорій Саввич Сковорода» [365, с. 8].

І вже синтетично наша пропозиція також може бути виявлена в зазначеному джерелі, але з посиланням на працю В. Ерна «Григорий Саввич Сковорода. Жизнь и учение» (Москва, 1912): «...Сковорода перший в новій філософії промовляє про «цілісну людину»... З принципом цілісності, наданим Сковородою, пов'язана в російській думці виразна риса дражливого ставлення до кабінетного, відстороненого знання і протест проти ідола науковості. В цьому суспіль поєднуються слов'янофільство, Соловйов і Толстой... Про кровний зв'язок всього різноманітного цілого російської думки зі Сковородою засвідчує той помітний факт, що не лише найвищі моменти думки Сковороди мають власне продовження в наступній історії, а й нищі. Його гностицизм відроджується у Соловйова...» [365, с. 8].

Свідомо чи ні, але глибоко обдарований російський філософ В. Ерн одночасно наголосив як на значенні філософії Г. Сковороди, так і її належності. І все це стосувалося саме «Нової філософії», європейський ареал якої безумовно захоплював і український культурний терен сковородинської доби. Мало того, за твердженням В. Ерна слід визнати, що саме Г. Сковорода розвинув європейську думку до усвідомлення людини як «цілісної людини», додавши до методологічної класики тієї доби і власну децицію. Які ж контексти виявляють філософські, культурні, політичні, родинні, метафізичні прояви взаємин представників однієї родини, проте відмінних епох, традицій, ментальностей, етноідентичностей – Г. Сковороду та В. Соловйова? Гадаємо, що саме ставлення до проблем історичності у форматі нової філософії, представлене російським мислителем, зможе продемонструвати напругу зазначених взаємин.

Історичний пошук є найяскравішою складовою будь-якої з концепцій, які ми можемо зарахувати до традиції російського релігійного філософування. Запозичивши вершинний досвід німецької філософії цей історичний пошук захоплював кожну нову завойовану думкою частину універсуму, поширюючись і поглиблюючи цей універсум до меж єдиного у всьому і всього (далі за змістом – всеєдності).

Продовжувачем цієї традиції, і водночас її реформатором-фундатором стала філософська постать В. Соловйова, безмежність інтуїції якого межувала часом із незбагненністю і суспіль джерельною чистотою відшуканих істин, очевидних, і так зрозуміло для історичної дійсності – нездійснених.

Історія та історичне, зроджене та породжуюче стали не лише атрибутами філософічності, а й власними підставами життя філософії, сенс якого полягав у потребі безпосереднього життя людини, яка б крок за кроком відновлювала і зроджувала плин до Абсолюту, плин, який ми визначаємо як Історія.

Історико-філософська концепція В. Соловйова найповніше зосереджує у собі життєвий історичний пошук як з точки зору ролі й місця філософії, так і всіх складових ієрархії структурованої часом дійсності. Це стало очевидним у процесі дослідження цієї концепції, власний стан якої з-поміж інших складових спадщини мислителя вирізняється лише контурністю і найзагальнішим змістом.

Але робота з іншими матеріалами, які стосуються життя та творчості В. Соловйова, не залишає сумніву, що історико-філософська праця завжди скеровувала напрямок досліджень мислителя, а розкидані порізно у спадщині сотні одиниць історико-філософського доробку утворюють цілісну концепцію, яка, за зауваженням одного з ближчих друзів філософа, цілком могла б бути засвідченою у літературі окремою працею. Лише смерть мислителя завадила цій події.

Що є історико-філософська концепція в російській релігійно-філософській традиції і чим вона відрізняється від уже класичних і знаних історико-філософських концепцій «європейської» думки нової філософії – питання, яке природно виникає завдяки чинності дискусії, яка вже тривалий час точиться навколо стосунків російської релігійно-філософської традиції і німецької нової філософії доби її філософського класицизму.

Відповідь на це загальне питання безпосередньо залежить від диспозиції умовляду на вирішення зазначеної проблеми. Простір позірності обмежують два концептуальні підходи. Перший запевняє, що російська релігійна філософія «знімеччена» до власних підстав, і є лише різновидом національної варіації

всесвітніх досягнень. Другий запрошує приєднатися до визнання кардинальної своєрідності істоти російської релігійної філософії, яка самотужки зіпнулася з історичного гумусу, засвідченого максимою німецької філософії XIX ст., і постала органічною векторною сходиною історико-філософського процесу.

Власне, ці загальнотеоретичні підходи зумовлюють й інтелектуальні вправи щодо визначення місця й ролі наріжних історико-філософських концепцій російської релігійно-філософської традиції. Міра самотності філософської теорії покладає і міру самотності її складових, у нашому випадку, зокрема – історії філософії.

Зараз автор цих рядків переймається думкою про те, що дух саме німецької філософської традиції, як жоден інший, був всотований усіма напрямками розвитку російської філософії без залишку. Дух, що впливав на російський релігійно-філософський світогляд XIX – поч. XX ст. (як один з напрямків) значно вагомніше, ніж це усвідомлювалося російськими мислителями, незважаючи навіть на нищівну критику цього ж німецького теоретизуючого духу. То чи не варто досліджувати російську релігійну філософію виключно як прояв чи відлуння (див. вище), але все ж філософії Нового часу («Нової філософії», «філософії Модерну»)? Розглядаючи цей взаємозв'язок варто ще раз звернутися, хоча й побіжно, до витоків формування методологічних підстав Нової філософії, щоб значення класичної німецької філософії Нового часу XIX ст. виразніше постало згідно з власним історичним підґрунтям.

Подібне застосування терміна ідея призвело до появи цілого напрямку в дослідженнях з теорії пізнання, який згодом набув назви «Ідеїзм», тобто відбиття процесів мислення та діяльності душі в ідеях різного роду. Саме з цим пов'язаний також популярний термін «ідеологія», тобто вчення про ідейний зміст мислення. Важливим завданням для будь-якого типу ідеїзму було й є визначення причини появи певної ідеї чи низки ідей. Якщо йдеться про визначення причин зовнішнього досвіду, то пізнавальна діяльність спрямована на здобування знання. Якщо ж йдеться про причини внутрішнього досвіду – рефлексію, спостереження розуму над власною діяльністю, тоді пізнавальна діяльність спрямована не

стільки на здобування знання, скільки на впорядкування вже зафіксованого у вигляді ідей знання. Шляхи ж такого впорядкування кожним філософом розглядалися самостійно [358].

Можливо, бажання відрізнятись від чогось суттєвого, і вольовий поштовх до створення власного переважаючого суттєвого – це істотні, але ще недостатні складові для самої історії й історичного поступу. Останнє ж, поступ історії, а особливо його мета – інколи ставали причиною еротичного заціпеніння російської релігійної філософії: християнська мирська любов у сув'язі з логікою, ритуалізованою «Симпозіоном» Платона зроджували напрочуд прекрасні і часом незбагненні врожаї.

Класична історико-філософська концепція, а без упередження ми за таку вважаємо концепцію Г. Гегеля, має чітку парадигму розумових здійснень. Найперше, – це обґрунтування точки відліку. Далі – впорядкування подій або фактів історичного процесу, що зумовлюють його зміст і теоретичне осмислення мети історичного процесу.

Відмінність точки відліку й мети зумовлюють визнання зміни або процесу, а пересічність «вічними» властивостями початку і мети, завдяки додатковим нагромадженням – визнання процесу як розвитку. Певний стан орудування здійсненим чи фактами, і прийдешнім чи можливим, утворює конкретно історичний щабель осмислення в процесі історичного поступу.

Визначення підстави історичного поступу й головного його здійснювача обумовлюють тип історико-філософської концепції: ідеалістичний, матеріалістичний, духовний (історіософський).

Залежно від ролі й місця цих підстав у концепціях, що поєднують ці відмінні типи, можуть утворюватись еклектичні або ж синтетичні історико-філософські концепції. За характером ставлення до можливості досягнення істини (загальне необумовлене визнання) можуть існувати критичні і скептичні історико-філософські концепції. Якщо ж праву на здобуття істини відмовлено – за характером викладу виникають розповідні або еклектичні (де неузгоджений лад підстав) історико-філософські концепції.

В. Соловйов справді органічно ввібрав певні досягнення європейської філософської думки. Але характер змін, яких зазнали мислитель і власне європейська думка, залишається відкритим питанням у межах раніше окресленої проблеми. Головною властивістю «європейської» філософської композиції є досить чітке означення підстав і системних складових. Навіть філософська суміш – еkleктика – має діалектично позаеклектичне обґрунтування. Що ж ми маємо стосовно історико-філософської спадщини В. Соловйова?

Про те, що це не зарозуміле питання, свідчить характеристика філософських підстав натури В. Соловйова, здійснена Л. Лопатіним: «Соловйов, поза сумнівом, атеїст у власному догляді на перше начало речей, і він водночас пантеїст у своїх ідеях про світовий процес, як захопленому становленням абсолютному. Він рішучий моніст у принциповому розумінні внутрішньої суті речей, і він настільки ж безперечний дуаліст в уявах про глибинні сили, які керують світовим і людським життям.

Він свідомий оптиміст в оцінці загального змісту природного і людського існування, і він безумовний песиміст в оцінці реальних умов розвитку всесвіту і людства. Він є представником філософії чистої свободи, тому що будь-яке буття він пояснює, слідуючи з абсолютного самовизначення Божества, позбавленого примусу до цього з боку будь-чого; і він прихильник жорсткого детермінізму, оскільки для нього весь космічний і історичний процес виявляється передбаченим в неминучих відношеннях між собою основних факторів дійсності, які його зродили і спрямовують.

В. Соловйов – містик у своєму вченні про інтуїтивний характер нашого безпосереднього пізнання Божественної сутності, і він раціоналіст у власному розумінні умоглядних задач філософської побудови; і насамкінець він емпірик, оскільки для нього будь-яке пізнання передбачає фактичне відношення суб'єкта, який пізнає до незалежного від нього змісту, який пізнається, або досвідом у широкому значенні цього слова.

Соловйов ідеаліст і спіритуаліст у власному догляді на внутрішню сутність речей, і водночас він може бути оголошений реалістом, тому що для нього

простір, час, причинність у природі не є лише оманливі мари нашої свідомості, а їм притаманна незалежна від нас, хоча й відносна дійсність» [360, с. 86–87].

Таким чином, погляд одного з сучасників В. Соловйова на підстави його творчості не дає можливості відразу зарахувати філософію мислителя до того чи іншого усталеного типу й вибудувати чітке ставлення до його історико-філософської концепції.

Зазначимо, що й сучасні дослідження не вирізняються однаковістю оцінок філософської спадщини В. Соловйова. Тому, з огляду на існуючий стан справ, слід визначити вагомі елементи історико-філософської концепції, які в будь-якому випадку співмірні з парадигмою історико-філософського дослідження, коріння якого ми знаходимо в спадщині німецької Нової філософії.

Надзвичайно важливим питанням дослідження історико-філософської концепції є визначення її ролі та місця в цілісній філософській побудові. Наведена характеристика загальної філософської позиції В. Соловйова хоч і відбиває дійсні труднощі, але не пропонує шляху до її узагальнення та типологізації. Не зупиняючись на послідовності аргументації, визнаємо як методологічне – припущення того, що стрижнем і джерелом усієї філософської та життєвої творчості В. Соловйова було його особисте переживання й усвідомлення Постаті Христа.

Зробимо певні уточнення до поняття Постаті. Для В. Соловйова Ісус Христос дійсно був Постаттю, а не лише Особою, історичною чи містичною або ж – ідеєю. У своїх розмірковуваннях про Христа мислитель зроджує практично нове синтетичне його бачення.

Христос не лише умовна людина, хоч позитивно, хоч негативно. Її умовою є лише належність до Абсолюту, що у вченні про святу Трійцю зафіксовано досить чітко. Але очевидність догмату ще не виявляла очевидності логічного обґрунтування можливості застосування змісту цього догмату саме у філософських побудовах. Тому для В. Соловйова було надане значне поле для власних пропозицій.

З одного боку, Христос не лише зливається з дійсністю, а й є цією дійсністю. Усіляке розгортання історії є, за Соловйовим, зростанням і формуванням тіла Христа, що і становить розвиток [216, с. 245]. З іншого боку, Христос на певному етапі свого зростання уособлюється у вигляді Боголюдини, хоча, з огляду на належність до Абсолюту, час його боговиявлення не детермінований самою ж дійсністю.

Тому, слідуючи цим висновкам, нам необхідно визнати, що для В. Соловйова Особа Христа підносилася до Постаті Христа, де дійсність поставала позірною істотою Христа. Дійсність А. Шопенгауера в мислителя набуває свого обличчя, лику – Боголюдини Ісуса Христа.

Переймаючи змісл Абсолюту, Постать Христа утримувала і всю можливу схему розвитку всіх можливих його форм: від фізичних до моральних. Таким чином, осмислення – або ж філософське осягнення і творчість – Постаті Христа ставали джерелом і метою власного життя і філософування В. Соловйова. Переживання, ототожнення з Постаттю Христа втамовувало відчуття покинутості в цьому світі, надавало цілісний зміст безпосередньому існуванню.

Шлях же осягнення цієї Постаті-Дійсності відкривала філософська творчість, яка в мислителя виявилася спробою синтезу всіх відомих на той час філософських знань та інтуїцій, завдяки чому лише й можна було утворити цілісний погляд на Постать Христа.

Таким чином, синтетична філософія та її історія ставали підґрунтям до усвідомлення і показу виявлення Постаті Христа в історії, часткою якої виявлялася й особа В. Соловйова. Тому поняття «переживання мислителем Постаті Христа» утримує весь можливий спектр відношень до дійсності, обґрунтування свого в ній місця й ролі. Дійсності, яка зафіксована Постаттю Христа.

Інше уточнення стосується спроб вбачати у філософії В. Соловйова певний зразок христологічного вчення. Це не так не лише з точки зору тлумачення, а й фактично. Догмат про Святу Трійцю мислитель розгортає якнайповніше. Постать Христа все ж залишається лише однією з трьох іпостасей Трійці. Тому дійсність,

уособлена в Постаті Христа – є лише однією з трьох, хоч і єдиноможливою дійсністю.

Реалізацію цього розрізнення мислитель надав у своїх «Лекціях з історії філософії», які він двічі читав на Вищих жіночих курсах у Москві та Петербурзі [504]. Доречно зауважити, що в цьому матеріалі використовується лише позитивний добуток спадщини, і не здійснюється оцінка логічних доведень вказаних положень у філософії В. Соловйова. Цей розділ вчення філософа, на думку автора, є як одним з найскладніших, так і найбільш плутаних у спадщині.

Продовжуючи пропонований варіант розкриття історико-філософської концепції В. Соловйова, нам необхідно, що водночас надзвичайно органічно, зупинитися на уявах мислителя щодо суб'єкта історико-філософського пізнання, або ж особи, яка намагається рефлексивно усвідомлюючи власний стан, вибудувати відповідно до ідеалу – Постаті Христа – історію людських пошуків відображення цього ідеалу, свідомо чи ні.

Дослідження суб'єкта пізнання і життя В. Соловйов розпочинає зі своєї першої суттєвої праці, продовжуючи й поглиблюючи це дослідження в кожній наступній роботі (вплив П. Юркевича тут очевидний). Індивідуальне осягнення істини (значний платонівський вплив) є найпершим і можливим станом вияву істини. Якщо ж істиною, історією дійсності, що охоплює начала початку, мети і розвитку (процесу), стає історична та позаісторична Постать Христа (істина якого є безпосереднє життя у вічності), і яка відкривається шляхом філософського осягнення – то єдиним шляхом до осягнення цієї істини є життєусвідомлююче ототожнення індивіда з цією Постаттю, яка утримує всі зазначені аспекти.

В. Соловйов зазначає, що на противагу релігії і художній творчості, де суб'єкт і його свідомість визначаються зовнішніми обставинами, «філософське пізнання є наперед завдана дія власного розуму й окремої особи з усією повнотою індивідуальної свідомості. Суб'єктом філософії є переважно одиничне Я, що пізнає»; «Відтак, філософія у значенні світогляду є світоглядом кожної окремої особи» [506, с. 6].

У «Філософських началах цілісного знання» відбувається поглиблення та розширення розуміння суб'єкта пізнання. В. Соловйов у цій роботі обстоює думку про самостійне і самобутнє право людини на те, щоб не бути зведеною і звуженою до тих її тлумачень, які існували у т. зв. «шкільній філософії». Для того, щоб розумовий центр особи був поєднаний з його істинним осердям – над-сущим, «де власним сьйвом палає істинно-сущє», необхідно, «щоб центр того, хто пізнає тим чи іншим чином співпадав з центром того, що пізнається» [506, с. 225].

Тому виключно безпідставними є міркування, що вихід до трансцендентного гранично неможливий тому, що людина за своєю природою є істотою обумовленою. Таким чином і людина є не те, «за що визнає її шкільна філософія»: «Що людина безумовно обмежена середовищем позірних явищ і умовних категорій власного розсудку – це ж лише *petitio principii*, упереджена ідея. І всупереч цій упередженій ідеї ми зі свого боку маємо підстави стверджувати, що людина сама є вищим одкровенням істинно-сущого, що все коріння її власного буття розташоване у трансцендентній сфері і, що з цього слідує, вона аж ніяк не скута тими ланцюгами, які бажає накласти на неї шкільна філософія» [506, с. 225].

Пізнання не може бути відтяте від суб'єкта пізнання, спрямованого до Абсолюту. Це, у свою чергу, знищує будь-які перепони до пізнання. Оскільки людина власним розумовим центром належить до вічного істинно-сущого, то й її пізнання не має меж, завдячуючи переборюванню іманентизму: «Абсолютне начало або істинно-сущє є безумовно необхідне граничне поняття нашого розсудку, і без нього, як ми впевнились, не утримується навіть наше іманентне пізнання. Нами обстоюється вибір не з-поміж трансцендентним і іманентним пізнанням, а з-поміж трансцендентним пізнанням і запереченням хоч якогось пізнання» [506, с. 225].

У праці «На шляху до істинної філософії» також міститься низка суттєвих доповнень до усвідомлення питання про суб'єкт пізнання. І в цьому випадку головну увагу зосереджено на дійсній, живій людині. Ми висновуємо це твердження, розрізняючи соловйовське бачення суб'єкта пізнання, і того, яким його сприймають представники послідовного ідеалізму та матеріалізму:

«Усвідомити змісл світу – найперше означає усвідомлення внутрішнього і необхідного співвідношення (...) поміж двома термінами дійсного пізнання – людиною, що пізнає, і природою, що пізнається. Але всупереч тому, щоб відшукати таке співвідношення цих двох необхідних термінів, матеріалізм та ідеалізм однаково втрачає обох» [506, с. 327].

Щодо єдності суб'єкта пізнання, особи з божественним історичним процесом найяскравіше змальовано В. Соловйовим у його докторській дисертації «Критика отвлеченных начал»: «Маючи певність, що критична епоха, яку ми переживаємо, епоха виключності і боротьби між окремими розрізненими початками наближається до свого закінчення, я вважаю подібний перегляд своєчасним..., і хоча той величний синтез, до якого прямує людство, – здійснення позитивної єдності у всьому і всього у житті, знанні і творчості відбудеться, звичайно, не в області філософських теорій, і не завдячуючи зусиллям розрізнених людських умів, але усвідомлений у власній істині цей синтез мусить бути, без сумніву, окремими умами, свідомість же наша має і здатність, і зобов'язання не лише слідувати фактам, але й їм передувати» [505, с. 586].

І вже цілковито шлях пошуку суб'єкта пізнання завершується у В. Соловйова в його «Теоретичній філософії». Якщо мислитель і не надає довершеного визначення особи, то він усе ж вказує на ті основоположні її атрибути, які в історичному поступі перебувають у розвитку. Оскільки, за Соловйовим, ідейний зміст нашої позірної дійсності принципово не може бути цілком ототожнений із метою вдосконалення, котра як потенційність, можливість у цілому полягає лише у джерелі всього того, що відбувається: «Для того, щоб наше життя відповідало дійсному зміслу, або ж було гідним духовної природи людини, воно мусить бути виправданням добра. Цього прагне, і цим вдовольняється наша моральна істотність. Той, хто вбачає власну вищу мету в участі в історичному творенні добра в світі з усіх власних сил..., той вільний від морального розладу, примирений з життям, і голос совісті свідчить у ньому лише як жаданий виправник часткових відхилень і помилок, а не як страшний викривач всього життєвого шляху» [505, с. 758].

Співмірно з цим постає і роль певної людини, чиє покликання – бути носієм морального порядку і дійсним творцем історії: «Щоб життя людини мало такий змісл... необхідне ще моральне вчення, яке не тільки усталює ці відчуття (сорому, жалості, благочестя. – Т.К.) у формі заповідей, але й піддає розвитку закладену в них ідею добра, узгоджуючи розумовим зв'язком всі її, у природі і історії наявні, прояви, і висновуючи з неї повноту моральних норм для спрямування, управління і виправлення всього особистого і суспільного життя. Таке вчення у позитивній релігії надане догматично і прийняте на віру, перевіряється і звітує перед філософським мисленням» [504, с. 758].

Таким чином, В. Соловйов стверджує, що факт історичного прояву і філософського упереджувального виявлення добра є єдиною метою історико-філософського дослідження, і спроможність перевірки котрого на істинність притаманна виключно філософському мисленню.

Розглядаючи питання методології філософського (за суттю і формою – історичного) дослідження В. Соловйова, з огляду на неоднорідність теоретичних підстав його філософії, ми наражаємося на проблему, зміст якої полягає в тому, що дійсної теоретичної наступності у працях мислителя автором матеріалу й дослідниками встановлено не було. Отже, у запропонованому варіанті розкриття історико-філософської концепції ми зосередилися на теоретичному змісті «Критики отвлеченных начал». Праці, в якій теоретичний та історико-філософський інтереси враховані безумовно.

І якщо визнати, що до останніх років життя і творчості В. Соловйова його теоретичні уяви втілювалися по зростальній, то цю працю цілком можна розглядати як найхарактернішу для експлікації методології соловйовського історико-філософського дослідження. Власне, після цієї праці лише «Теоретическая философия» стала продовженням вияву теоретико-методологічних пошуків. Його ж робота «Оправдание добра», з цієї точки зору, закріплювала і синтезувала раніше напрацьовані й досягнуті В. Соловйовим висновки.

Нами вже зазначалося, що питання історичного розвитку, як проблема стосовно філософії В. Соловйова, навряд чи може взагалі бути визначене, оскільки для всієї дійсності (в межах соловйовського світогляду) історичне становлення є чином існування й не підлягає сумніву. Не підлягає сумніву, у зв'язку з метою і реальністю втілення, й історична детермінованість подій у природі до появи людини, людській історії і зв'язках форм знання про природу й людину: «Соловйов обстоює ту думку, що історичний і логічний порядок за своїм змістом, чи то за внутрішнім зв'язком, вочевидь співпадають» [228, с. 53].

Питання ж для мислителя полягало у визначенні та встановленні зв'язків між розрізненими та виокремленими проявами дійсності, пошуку шляхів (методології) можливості унаочнення внутрішнього змісту того, що відбувається. Оскільки у власній необумовленості та виключності, без встановленого зв'язку ці форми буття або ж ідеї як істоти, осібно розглянуті – є «отвлеченними» началами, котрі самовпевнено стверджують своє виключне панування незалежно від того, якими началами вони є – матеріальними, ідеальними, релігійними.

З огляду на це завдання, В. Соловйов окреслює основний зміст того, що зобов'язане за внутрішньою логікою богоісторичного процесу («собиране») бути приведене до належних меж. Головним засобом, який би дав змогу встановити істинний зв'язок між фактами історико-філософського характеру або тими чи іншими началами, є критика. Однак – критика позитивна, оскільки «критика «отвлеченных» начал є вже деякі, хоча й вочевидь недостатні і попередні обґрунтування начал позитивних» [505, с. 587]; «Критика цих «отвлеченных» і у власній «отвлеченности» хибних начал мусить полягати у встановленні їх часткового значення, і на унаочненні тієї внутрішньої суперечності, якої вони необхідно набувають, коли намагаються обійняти місце цілого. Позбавляючи зазіхання часткових принципів на значення цілого, ця критика ґрунтується на деякому позитивному усвідомленні того, що є насправді ціле і єдине у всьому і все і, таким чином, це є критика позитивна» [505, с. 586].

Таким чином, на першому щаблі критика історико-філософських явищ здійснюється як встановлення взаємовідношення критики негативної і позитивної.

Однак це лише первинний і за своєю природою традиційний вид критики. Оскільки в критиці позитивній, заснованій на діалектичному переборюванні, (гегелівський принцип) її позитивний зміст утримує значний іманентний негативний заряд.

В. Соловйова ж цікавить інакше бачення позитивного здійснення критики. Вона передбачає, що в обраній для критики системі поглядів відбувається розрізнення й унаочнення (експлікація) безумовно-сущого як, за Соловйовим, єдиного у всьому і всього безумовного джерела цієї системи, й іманентно історичного-абсолютного (всупереч конкретно-історичному в гегелівській побудові). Цей аспект вартісний самостійно і його розгляд може бути окремою розробкою.

Уже в ранніх працях цей підхід набув у В. Соловйова значного поширення. У полеміці з Лесевичем, який дорікав мислителю, що той начебто позбавляє позитивізм будь-якого подальшого права на існування, – Соловйов слушно зауважив, що він визнає нескінченність розвитку теорій позитивізму (на противагу гегелівському принципу переборювання і «сняття»), однак вважає, що вичерпаність позитивізму слід розглядати з точки зору, що він уже досяг виключного внутрішнього рівня розвитку щодо інших форм сучасного йому теоретичного знання, і про переваги методологічного плану вже не може бути й мови.

Такий тип критики можливий лише в тому випадку, коли досліджуване явище розглядається не в площині умовних принципів, а в «стереометричному» зображенні соловйовської позитивної критики, суть якої полягає в тому, що «по-перше, (вона) передбачає ідею єдності у всьому і всього у загальному і ще невизначеному стані як певний безумовний критерій, без якого неможлива будь-яка критика, і, по-друге, визначаючи значення осібних начал як самовідокремлених елементів єдиного у всьому і всього вона (насамкінець) надає цьому останньому певного змісту – розвиває для нас ідею єдиного у всьому і всього» [505, с. 586].

Отже, у кожній теоретичній праці В. Соловйова мета й засоби його позитивного і добуткового філософування, безумовно, поєднані з негативною і позитивною історико-філософською критикою. Однак у цьому випадку слід розрізняти, власне, історико-філософську критику і критику позитивну, що надає нове знання.

Адже в розрізненні цих двох чинників теоретичних праць закладена таїна відношення і втілення історичного та позаісторичного, яку впродовж усього свого життя намагався розгадати мислитель. Позірно парадоксальним, але внутрішньо істинним постає той факт, що методологія, властива його історико-філософській концепції, може застосовуватися як до того, і поширюватися не лише на те, що було в минулому і є в теперішньому (навіть для гегелівської концепції історії філософії орудування матеріалом сучасності вже має риси проблемності), а й на те, що буде в майбутньому.

В. Соловйов використовує власну методологію історії («синтетической») філософії у дослідженнях і критиці явищ, які ще навіть не постали як явища фактографічного історичного порядку, але істинність яких уже стверджена належністю до вічного і незмінного істинно-сущого. І цілком очевидно, що у стосунках Людина – Дійсність джерелом знання про них є знову ж таки особисте переживання (синтетичне сприйняття, перцепція,...) тієї дійсності, яка виявляється як Постать Христа.

Подібний зовнішній поділ на власне історико-філософську критику «отвлеченных» начал і ствердження начал позитивних був закладений у підставу розрізнення певних рівнів послідовності здійснення критики (що не тотожне попередньо визначеним типам критики).

Первинне обґрунтування позитивних начал як наслідку позитивної критики начал «отвлеченных» необхідно має бути лише попереднім, оскільки ті позитивні начала, які тут обумовлені, маючи стан вічного буття у царині абсолюту, ще не мають наочного існування в умовній області нашого життя і нашої природної свідомості, хоча вони мусять бути втілені й тут; тому вони ще не мають для нас повної визначеності [505, с. 587]. «Відтак зрозуміло, що наші ідеї не можуть мати

тієї виразності і вирізненості, що властива думкам, які є простим добутком з існуючих фактів. Не слід забувати, однак, що наша навколишня дійсність не може бути всією дійсністю і, що те, що тут виявляється лише тим, що має бути і майбутнім – є вічно сущим і справжнім в іншій сфері» [505, с. 589].

У підставу своєї позитивної критики В. Соловйов закладає триєдину синтетичну сув'язь принципів, відповідно розділених на три частини: «За загальним планом критика «отвлеченных» начал поділяється на три частини: етичну, гносеологічну і естетичну» [505, с. 587].

Слід зазначити, що етичний, або ж моральний принцип у всіх працях мислителя є вихідним. Але не в контексті підпорядкування, а за суттю вихідного матеріалу. Адже саме в моральнісній частині людського ества виявляється начало приципа єдиного у всьому і всього.

Безумовна впевненість в істинно-сущому постає і критерієм оцінки історичних форм буття і пізнання: «Моральнісна діяльність, теоретичне пізнання і художня творчість людини за необхідністю вимагають безумовних норм і критеріїв, якими б визначалась внутрішня вартість їх творів, які уособлюють у собі благо, істину і красу» [505, с. 587]. Моральнісна діяльність, відповідно до вершинного морального принципу своїм предметом має не розрізнені форми абстрагованих емпіричного і раціонального начал, але «таким предметом може бути лише нормальне суспільство, яке визначається характером вільної общинності, чи інакше практичної єдності у всьому і всього, завдяки якій всі є метою діяльності для всіх і кожного для всіх... Моральне значення суспільства незалежне, таким чином, ні від матеріального, чи природного начала в людині,... ні від його раціонального начала... визначається релігійним чи містичним началом в людині, завдяки якому всі члени суспільства утворюють не границі один для одного, а внутрішньо доповнюють один другого у вільній єдності духовної любові, яка повинна набути безпосереднього здійснення в суспільстві духовному, або церкві» [505, с. 588].

У свою чергу, безумовна впевненість у розгортанні єдності у всьому і всього як суспільства духовного, а не земного, залишається тільки абстрактною утопією,

якби вона не проходила ствердження і перевірки засобами розуму, істинність розуму передбачається В. Соловйовим інша, ніж істинність раціональна – абстрактна. «Але для вільного і свідомого втілення божественного начала у практиці необхідна впевненість щодо його безумовної істини, а це залежить від вирішення загального питання про істину і істинне знання» [505, с. 589]. Істина ж може бути означена як належна до безумовного й абстрактно-сущого або ж до того, що перше всякого буття, що сповіщає всьому очевидному світу змісл і підносить людину над тлінням історичної зміни: «...передбачаємо як необхідні ознаки істини безумовну реальність і безумовну розумовість (раціональність). Цього безумовного характеру істини ми не знаходимо ні в абстрактно-емпіричному, ні в абстрактно-раціоналістичному пізнанні, ні в абстрактній науці, ні в абстрактній філософії, перша дає нам лише відносну реальність, друга – тільки відносну розумовість» [505, с. 589].

Ці моменти і є, власне, предметом теоретичного знання: «Цей предмет не може бути визначений як факт, ні як річ, ні як природа речей, ні як матерія, ні як світ явищ, ні, насамкінець, як система логічного розвитку понять; всі ці абстрактно-емпіричні і абстрактно-раціональні визначення належать до змісту істини як її матеріальні і формальні признаки, але не утворюють її власного єства. Це останнє не може бути ні даними досвіду, ні поняттям розуму, воно не може бути зведеним ні до фактичного відчуття, ні до логічного мислення, – воно є суще єдине у всьому і вся (сущє всеединое)» [505, с. 589].

Відповідно до предмета пізнання, який, власне, є потенційною насиченістю, його належність до людини, що пізнає, виявляється у триєдиному акті віри, уявлення і творчості, який передбачений будь-яким дійсним пізнанням» [505, с. 589]. Насамкінець, за В. Соловйовим, «у підставі істинного знання закладене містичне чи релігійне сприйняття, тільки й завдяки якому наше логічне мислення набуває власну безумовну розумність, а наш досвід – значення безумовної реальності» [505, с. 589]. Добутий таким чином висновок про істину, як предмет містичного знання, поступово розгортається і стає «предметом знання природничого, або ж, стаючи свідомо засвоєваним людським розумом і

людськими відчуттями вона вводиться у форми логічного мислення і реалізується у даних досвіду. Цим утворюється система істинного знання, або ж вільної теософії, заснованої на містичному знанні речей божественних, яке вона засобами раціонального мислення пов'язує з емпіричним пізнанням речей природних, виявляючи, таким чином, всебічний синтез теології, раціональної філософії і позитивної науки» [505, с. 590].

З висот досягнутого синтезу В. Соловйов ясно бачить діаграму історико-філософського минулого й дійсного. Для нього історичний процес власноруч, за власною божественною логікою, є критикою для всього тимчасового й миттєвого, але ще зроблю спробу зі своїх власних обумовлених шаблів зазіхнути на дійсність цілого та єдиного у всьому і всього: «Власний розвиток цих абстрактних (отвлеченнях) начал, здійснений західним людством, містить у собі живу і реальну критику цих начал, їх суд і їх засудження; зокрема, абстрактним прикладом знищення власним послідовним розвитком у папстві; абстрактна філософія засуджена гегельянством, а абстрактна наука знесилюється сучасними позитивістами; так що наша практика лише виявляє у загальних формулах неминучий висновок, до якого доходить реальний історичний процес, пережитий людським розумом; цей висновок є позитивна єдність у всьому і все» [505, с. 590].

Відповідно до відношення історичного й позаісторичного аспектів єдиного у всьому і всього, Соловйов стверджує поступ істини як втілення людини, похідної по відношенню до істини вічної, яка є Бог. Тому єдине у всьому і вся в історичній дійсності також виявляється у трьох областях: «Якщо у моральній області (для волі) єдність у всьому і вся є абсолютне благо, якщо в області пізнавальній (для розуму) вона є абсолютна істина, то здійснення єдності у всьому і всього у навколишній дійсності, її реалізація або ж втілення в області відчуттєвого, матеріального буття є абсолютна краса» [505, с. 745]. Однією із властивостей є іманентне включення історико-філософського матеріалу в хід безпосереднього філософування, спроба його синтетичного означення. На відміну від відомих принципів побудови осібно філософської і осібно історико-філософської системи, де ці області знання не узгоджуються за єдиними синтетичними принципами

цілісно, Соловйов демонструє у вищій мірі теоретично зображеному, історико-філософське системне мислення. Це виявляється в тому, що для кожної теоретичної праці виявляється деякий поступальний крок розвитку в розумінні історико-філософського процесу. У цьому ж виявляється і поступальність «розростання» особи самого мислителя. Тому мета і питання детермінованості історико-філософського процесу лише й можуть бути виявлені як становлення єства людини, власної постаті через звернення в синтезі істини, добра й краси до таїни Постаті Христа, через їх тотожність і ствердження синтетичного проникнення.

Зазначені методологічні аспекти були використані В. Соловйовим у «Лекціях з історії філософії». Головний висновок цих лекцій полягає в окресленні трьох основних типів історичних постатей, які охоплюють і довершують собою богоісторичний процес. Ці основні типи і є у своїй певній якості здійснювачами історико-філософського процесу. Кожна з цих постатей є певною формою, яка охоплює весь різновид форм буття і думки, що відповідають певному історичному відтинку часу. Головною рисою цих постатей є те, що вони метафізично охоплюють усі без винятку індивідуальні якості людини, суспільства та природи, і зумовлюють, таким чином, певну міру. Відповідно до цього відбувається визначення історичного типу людини та результатів її життя за належністю і зверненістю до того чи іншого типу постаті.

Першим типом історичної людини є тип, в якому його особистість цілком підкорена родовій і натуральній силі, яка діє на нього зовні й тому має владу закону. Цьому історичному проміжку відповідає натуральна релігія. Другий тип є тип Боголюбської особи, або людини християнської. Цей тип визначає новий етап у богоісторичному процесі і тотожний самому В. Соловйову, бо третій тип постаті визначає майбутній етап – етап єдиними у всьому і всього, де позитивно зникає будь-яка зовнішня відмінність. Ці три етапи пов'язані двома проміжними перехідними процесами. Уся повнота взаємозв'язків трьох богоісторичних типів і двох перехідних етапів зумовлюють означення найзагальніших типів у історико-філософському генезисі. Це і є основна, центральна підстава періодизації

історії філософії. Усі внутрішні взаємозв'язки, відповідні кожному з цих періодів, утворюють певні лінії історико-філософського поступу. Результати своєї історико-філософської концепції частково також були втілені В. Соловйовим під час роботи в Енциклопедичному словнику Блокгауза-Ефрона. Можна вважати, що енциклопедичний матеріал (який включає 174 статті) є незавершеною з певних причин системою історико-філософського доробку В. Соловйова.

Таким чином, методологія історико-філософської концепції В. Соловйова не є убогою порівняно з іншими відомими концепціями. А з деяких евристичних моментів навіть переважає. Інша справа, що глибокого дослідження вимагає цілісна філософська композиція мислителя. Сучасними ж іманентними засобами історико-філософської критики навряд чи можна досягти скільки-небудь вартісного добутку. Вона завжди буде повертати нас до гегелівської парадигми. Наскільки ж тісно в ній соловйовській історико-філософській концепції і чи вистачило їй сил нарядитися у свій каптан – справа майбутніх розробок.

5.4. Суголосна ідентифікація україносяжного світовідчуття та світорозуміння Г. Сковороди у творчості М. Гоголя та Т. Шевченка

Навіть у дні 150-річчя від дня смерті Григорія Сковороди немало дослідників, слідуючи за методологією «безсмертного вчення», заснованого на диктаті марксистсько-ленінської класово-партійної парадигмальної догматики, говорили не стільки про справжні джерела творчості та відкриття великого філософа, скільки про його мовбито відірваність від головних процесів народного життя (зокрема – від національно-визвольної революції XVII ст.) та мало не реакційного зразка релігійну зосередженість. У кращому разі наголошувалося на елементах наслідування класичної еллінської філософії, ядро якої – теорія самопізнання – практично не пов'язували з глибинним першоджерелом – етнонаціональним світовідчуттям і світорозумінням. І, як не абсурдно, але бачили гудзики на чужому одязі мудреця й не помічали вогню його душі.

Не лише в 1914 році, а й пізніше, Тараса Шевченка також виводили не так із глибин та широт української народної філософії, як із критики російських «революційних демократів», у тому числі – й В. Белінського.

А Миколу Гоголя за ініціативою того ж В. Белінського атестували, без найменшого права на альтернативу, як «істинно російського» національного письменника і патріота. Не дивно, що й у 2009 році головним аспектом проблеми М. Гоголя стало питання: чи має світовий класик хоч якийсь стосунок до української нації та літератури, ширше – етнонаціональної ментальності й культури?!

Засліплені класовим розрізненням та диктатурою одних над іншими, очі коментаторів свідомо (чи через дилетантську освіченість) не бачили, що Г. Сковорода став символом саме суспільної народної мудрості української ментальності та педагогіки ще для Т. Шевченка («сиджу і списую Сковороду», а потім у поемі «Чернець» – «У Києві на Подолі – Братерська наша воля – Без холопа і без пана – Сама собі у жупані – Розвернулася весела, – Оксамитом шляхи стеле, – А єдвабном застилає – І нікому не звертає.» [518, с. 305]) та Л. Толстого,

який визнав його своїм учителем та включив українського мислителя до 13-ти найвидатніших світочів людства.

Г. Сковорода став символом народної свідомості та самоідентифікації не лише для XVIII–XIX століть, а й для суспільства ХХ ст.: ще 1920 року Павло Тичина присвятив свою чи не найреволюційнішу збірку «Замість сонетів і октав» саме Г. Сковороді. І тоді ж він почав творити архиепопею всього свого життя – симфонію «Сковорода». 1944 року поет так пояснював причину того: «Григорій Савич Сковорода, незважаючи на те, що фізичне життя його віддалене від нас на 150 років, сьогодні для всіх нас є близький і рідний.

Близький тим, що він був великим патріотом своєї Батьківщини.

Близький тим, що він любив свій рідний український народ...» [526, с. 111]

А в основі цієї близькості – бездонні джерела с и м ф о н і з м у його єства, сформованого тисячоліттями життя рідного народу.

Аналізуючи етапи розвитку й ментальність світової художньої словесності, М. Грушевський у 6-ти томній «Історії української літератури» [164] зазначав: є народи, література яких починається з пізнання жанрів народної творчості.

Є народи, мистецтво слова в яких починається з епічних жанрових форм – з роману. Ці народи є не першотворцями, а користувачами чужих традицій.

Українці належать до першої групи. Їхня творчість розвивається разом з етносом тисячоліттями. І несе в собі дух тисячоліть та тисячних поколінь.

Аналізуючи мову Г. Сковороди, яка втілилася у великому різножанровому полі, слід ще раз ствердити, що такий аналіз передбачає подвійну проекцію. Перший складник зумовлює підготовку належного українознавчо-філософського інструментарію сучасності (вимога користуватися сучасним словником української мови як носієм достеменної лексики для дослідника) до дослідження мовних зразків із літературних творів, які стають предметом аналізу. Другий складник органічно висновується з постановки й вирішення проблем, які породжуються першою вимогою. Не є чимось прихованим той стан сучасних філософських і філологічних досліджень літературної спадщини досить віддаленого минулого, коли дослідник чомусь без сумніву користується

адаптованими до сучасності навіть не перекладами, а викладами першоджерел. Для цього достатньо відшукати первісні «автографи» творів Г. Сковороди і спробувати без належної підготовки їх опрацювати. У кращому разі дослідник скористається так званим «академічним виданням» творів мислителя. У гіршому, – скористається пересічним виданням, в якому не буде навіть незначного мовного словника твору і відповідних коментарів.

Такий стан виявляється у, без перебільшень, грандіозній бібліографії, присвяченій творчості Г. Сковороди, яка проте має головний недолік – відсутність філософсько-герменевтичного й історико-філологічного підґрунтя. Можливо, цим визначається і поява у 2010 р. видання, яке вперше ввїбрало в себе всі нароби зазначеного плану і скоригувало недоліки попередніх видань. Йдеться про новітнє видання корпусу праць, присвячених постаті Г. Сковороди, здійснене за науковим проектом уже згадуваного видатного сучасного дослідника творчості українського філософа проф. Л. Ушкалова. У статті до обґрунтування проекту саме на передумовах стану сучасного сковородинознавства й наголошував автор: «Київські видання 1961-го та 1973 років, над якими за належної державної підтримки й тривалий час працювали чималі наукові колективи, на сьогодні є найавторитетнішими академічними збірками творів нашого філософа. Однак і ці видання далеко не бездоганні під багатьма оглядами. Наприклад, Дмитро Чижевський указував на наявні там помилки в грецьких словах, Богдан Струмінський – на кілька недоглядів у тексті діалогу «Алфавит», Юрій Шевельов – на те, що в обох київських виданнях відсутні будь-які фахові коментарі щодо біблійних цитат, митрополит Іларіон (Іван Огієнко) відзначав свавільне вживання видавцями великої літери тощо. Зрештою, помічені Чижевським та іншими хиби – то лиш дрібочка порівняно з тим, що є насправді. Принаймні, узявши за основу київське академічне видання 1973 року, ми змушені були вносити в нього десятки тисяч змін. Якщо спробувати окреслити те основне, в чому текст видання 1973 року відбігає від сковородинських автографів та списків, то картина буде така: 1) неправильно відтворені слова; 2) пропуски слів, фраз та речень; 3) похибки в коренях, суфіксах та відмінкових закінченнях; 4) помилкове вживання літери

«ять»; 5) помилкове зазначення м'якості або твердості звуків; 6) помилки в подвоєнні літер; 6) порушення сквородинської синтакси, яке полягає в доволі частій зміні типу речення (питального на спонукальне, спонукального на розповідне тощо) й відповідних пунктуаційних знаків, некоректному розмежуванні власне авторського тексту й цитат, а також у хибному потрактуванні структури речень; крім того, зміст окремих речень спотворюють хибно подані прийменники, сполучники та частки; 7) ігнорування чинних у автографах та списках правил ужитку великої літери (іменники, а почасти й прикметники та займенники Скворода зазвичай писав з великої літери – тож у творах філософа понад сорок тисяч слів написано з великої літери), правил написання слів разом, окремо та через дефіс; невиправдана відмова від деяких уживаних Сквородою літер; 8) майже повна відсутність наявних у автографах та списках понад п'ятдесяти тисяч діакритичних знаків, без яких годі збагнути, зокрема, сквородинську орфоепію; 9) свавільна інтерпретація композиційної та графічної структури тексту: неправильне розташування віршованих рядків один щодо одного, неправильний поділ їх на строфи, перенесення слів та фраз із одного рядка на інший; довільна розбивка прозового тексту на абзаци (наприклад, Скворода подає кожну цитату з нового рядка, тимчасом як видавці – суцільним текстом); не взято до уваги або неправильно відтворено рясні графічні виокремлення Сквородою слів та фраз, тобто логічні наголоси (докладніше див.: *Ушкалов Л. Скворода forever // Ушкалов Л. Скворода та інші: Причинки до історії української літератури. – Київ, 2007. – С. 488–497).*

Коли додати до цього ще й ідеологічну ангажованість упровідної статті, кілька тисяч незадокументованих цитат, явно недостатню ґрунтовність і достеменність коментарів, а також ту прикру обставину, що видання творів Сквороди кінця ХХ – початку ХХІ століть здебільшого взагалі перебувають далеко за межами академічної традиції, то висновок може бути тільки один: твори Сквороди «в повному, автентичному та достойному вигляді» на сьогодні так-таки й не видано, що посутньо гальмує, а почасти просто внеможливиє і подальший розвиток академічних студій над Сквородою, і адекватне

поцінування його творчості, і переклад творів письменника іншими мовами» [557].

Визначаючи ступінь текстологічної розвиненості дослідницької культури явищ української минувшини проф. Л. Ушкалов лише на зразках творів Г. Сковороди змальовує досить сумну систематизовану картину: «Слід сказати, що в ході підготовки цього видання зринуло чимало труднощів. По-перше, з огляду на різні причини не всі потрібні нам джерела, розпорошені по архівах та книгозбірнях України, Росії, Румунії, США й Чехії, виявились приступними. По-друге, деякі рукописи Сковороди, на жаль, уже несила вчитати (місцями папір пошкоджений, а чорнило вицвіло, місцями заважають плями, на перегинах аркушів майже нічого не видно навіть у тому разі, якщо збільшувати зображення). По-третє, граматики й правописи Сковороди неабияк варіативні (скажімо, найбільш радикальна зміна правопису сталася в середині 1770-х років, коли філософ відмовився вживати літери «єр» та «єрь», заступивши їх відповідними діакритичними знаками), а загалом дуже каліграфічний почерк Сковороди не скрізь дає змогу напевне відрізнити велику літеру від малої (надто коли йдеться про літери «б», «в», «г», «д», «з» та деякі інші в позиціях на початку рядка або після коми чи двокрапки). Варіативність граматики й правопису обумовила й ті мінімальні редакторські зміни, до яких ми змушені були вдатися. Так, згідно з волею самого автора, ми не подаємо прикінцевих «єрів», у разі доконечної потреби змінюємо розділові знаки (двокрапку на кому тощо), водночас змінюємо написання окремих літер, а також деяких слів, які в автографах та списках мають по дві та більше паралельні форми. Ми обирали ті з них, які переважають в автографах. По-четверте, автографи деяких творів Сковороди не збереглися, а їхні списки далеко не завжди бездоганні. Так, діалог «Кольцо» дійшов до нас в одному-єдиному спискові, зробленому якимось малоосвіченим переписувачем, котрий спотворив сквородинську граматику й правопис (скажімо, він узагалі не вживає великої літери та літери «ять»), перекрутив біблійні цитати, окремі слова та фрази. З огляду на це ми змушені були вдатися до реконструкції тексту, послідовно здійснивши дві основні операції: а) відтворили біблійні цитати за

текстом Єлизаветинської Біблії, звідки їх брав сам Сковорода (враховуючи при цьому особливості сквородинської манери цитування Святого Письма); б) подали ті форми слів (літера «ять», закінчення родового відмінка іменників тощо), які характерні для автографів Сковороди. По-п'яте, звичка Сковороди не подавати вказівок на джерела посутньо ускладнює справу задокументування цитат, алюзій та ремінісценцій» [557]. Тепер припустимо лише необхідність попередньої роботи з усім корпусом відомої нам з українознавчої історіографії літературної спадщини – і ми отримуємо ту методологічну вимогу українознавчо-філософського дослідження, яка вимагає мати достеменну філологічну розробку літературної пам'ятки як жорстку передумову будь-яких теоретичних узагальнень та висновків.

Примітно, що саме останнім часом на ниві досліджень спадщини Г. Сковороди почали з'являтися ґрунтовні дослідження, виконані з дотриманням зазначених вимог і побажань. Стає очевидним, що дослідження філологічної складової літературної спадщини мислителя також перетворюється на самостійний предмет дослідження. Ця обставина обумовлена конкретно-історичними та культурними чинниками формування мовної культури українського філософа. Зазначена обставина має розлогу інтегральну схему впливів на будь-яку літературну творчість того часу, і сучасному досліднику неможливо не враховувати її під час роботи над з'ясуванням віддаленого в часі певного ментального й розумового змісту творчості автора дослідження. В іншому разі, як це вже було зазначено в попередніх розділах, одразу закладається спотворююча основа всіх подальших розмірковувань і висновків.

До такої вагомої роботи слід зарахувати дослідження Лідії Гнатюк «Мовний феномен Григорія Сковороди в контексті староукраїнської книжної традиції» [142]. Щодо нашої роботи важливими стають практично всі розділи цього дослідження, проте наголосимо лише на деяких. У розділі: «Мова Григорія Сковороди як об'єкт дискусій» автор, подаючи згідно з вимогами об'єктивності наукового дослідження різні точки зору на українську основу мовної культури філософа, водночас робить вагомі для нас висновки: «Відомо, що останнім часом

у дослідженнях з історії літературної мови погляди на мову сучасників мовних та літературних процесів (вияви мовної рефлексії) визнані важливим джерелом, особливо тоді, коли з цього приводу виникають дискусії (...). У самого Г. Сковороди натрапляємо на окремі зауваження щодо мови деяких його творів. Так, до байки «Басня Есопова», вміщеної в кінці діалогу «Разговор, называемый алфавит, или букварь мира», додано примітку, що вона «преображенна на новый вид *малороссійскими фарбами* для учеников поетики 1760-го в ХарьковѢ» [...тут і далі виокремлено нами. – Л.Г.]. Пісню 24-у «Саду божественных пѣсней» з мовного боку мислитель характеризує так: «Пѣснь 24-я римскаго пророка Горатия, претолкованна *малороссійським діалектом* в 1765-м годѢ...» (...). Ця оцінка викликала різку критику П. Бузук: «...Сковорода одначе все-таки не досить ясно уявляв собі відношення між російською і українською мовами, і коли він захотів одного разу перекласти по-українськи оду Горатія, він вжив мову далеко гіршу, якою написана... вірша («О селянській мілій, любій мой покою...»). – Л.Г.). У цьому «малоросійському» перекладі не більш, як два, три українських вирази» [Бузук 1923, 65]. Перед нами – типовий приклад підходу до мовної матерії староукраїнського періоду з позиції сучасної дослідникової мовної свідомості» [142, с. 46–47].

Серед важливих розділів і підрозділів цього дослідження, згідно з власним предметом і об'єктом дисертаційної роботи, слід назвати такі: «Розділ 1. Теоретичні засади вивчення мови Григорія Сковороди крізь призму староукраїнської мовної свідомості»; «Розділ 2. Мовна свідомість Григорія Сковороди на тлі староукраїнської доби»; «Мовно-філософські погляди Григорія Сковороди»; «Двонатурність Біблії та слова як вияв іманентної двонатурності всього суцього»; особливого значення набуває: «Розділ 4. Барокова традиція в мовотворчості Григорія Сковороди», який розкладається на логічні підрозділи: «Мовна модель мікрокосму», «Мовна гра як втілення філософсько-естетичної концепції слова», «Словотворчість», «Звукопис», «Фігури мови», «Метафора», «Символ» [142, с. 3–4].

Як приклад практичних застосувань методології сучасного філологічного дослідження мови Г. Сковороди яскраво виявлені, зокрема, у такому фрагменті, який є лише одним із зразків виваженої наукової обробки і лексикографії літературних пам'яток Г. Сковороди: «Назви концептів видимої і невидимої натур людини репрезентовано в Г. Сковороди словосполученнями *видимый человек* **Бк** і *внутренний человек* **Бк**, до атрибутивних компонентів яких засвідчено численні синоніми (цитування з творів Г. Сковороди знято. – Т.К.):

видимый человек **Бк** – *бранный, душевный, земляный, земный, ложный, перстный, плотяный, смертный, тлѣнный, муж кровей* та ін;

внутренний человек **Бк** – *божественный, вторый, горный, Господний, духовный, истинный=Бог, небесный, нетлѣнный, новый, свѣтлый, славный, точный, муж истинный, муж Божий* тощо. Саме внутрішня духовна людина є вільною» [193, с. 302–303].

І як приклад того, яким чином філологічне дослідження може вплинути на історико-філософський чи українознавчо-філософський висновок, Л. Гнатюк здійснює надзвичайно важливе порівняння: «Наведені приклади дають усі підстави не погодитися з твердженням Е.Г. Еткінда, яке висловив у своїх нарисах психопоетики російської літератури XVIII–XIX ст.: «Понятие «внутренний человек» возникло в конце XVIII века – впервые я столкнулся с ним в сочинениях предшественника немецких романтиков Жан-Поля (Рихтера)» [Эткинд 1998, 11]. Це зовсім не так. Уже у Святому Письмі зовнішню людину протиставлено внутрішній: (текст на старослов'янській. – Т.К.) [2 Кор.4:16, Б., к.339] [142, с. 303].

З коротких висновків щодо наведених положень наукового дослідження варто наголосити на такому. Дослідження філологічної форми літературної спадщини Г. Сковороди є так само самостійним дослідженням, як і форми згідно з музичними канонами, релігійно-церковними, книжними чи політичними. Як бачимо, непересічним здобутком інтегральної методології українознавчо-філософського дослідження є створення середовища, в якому однолінійне чи

площинне представлення певних змістів набуває самочинного об'єму. Чим перетворюється на аналогічну до Анаксагорової філософії – «у найменшому все». Йдеться про те, що дослідження літературних джерел українського мислителя набуває нових вимірів саме завдячуючи впливу взаємних інтегральних складників. Наприклад, у зазначених працях ще не враховано впливу на форму літературно-філософських творів Г. Сковороди формотворчості мислителя з царини музики. І в переліку джерел дослідження цей напрямок не зазначений як концепційний. Наскільки повнокровним мало б бути дослідження стану філософської істини філософа, якби вдалося належним чином поєднати здобутки науковців, отриманих на підставі інтегральних методологій. Цей процес відбувається, і безперечно спричинить до нових відкриттів у раніше прихованих царинах творчої світлиці Г. Сковороди.

Література кожного народу відбиває не лише в змісті, а й у формах як загальносвітові (міграція мотивів, сюжетів, образів, ідей), так і його специфічні етно-національні риси. Щодо української, то вона відзначається: на перших етапах – синкретизмом (ідей, жанрів, форм), на подальших – універсалізмом.

Цей універсалізм – від універсальності природи, а отже – способу життя, мови, культурних традицій, джерелом яких є релігія й філософія українського етносу, що виражається у світовідчутті (сфера емоцій), світорозумінні, моралі, етиці, етнопсихіці й характері, ідеалах, волі. А в підсумку – в особливого типу формі вираження сутності української людини та літератури (мистецтва) – у симфонізмі.

Симфонізм у фольклорі виражається у культурі сонця (згодом у П.Тичини: «Ах, небу голубому, // Ах, золотим вітрам – // Повірте, люди, – сонцю і музиці його!») [526, с. 311] та місяця: сонце і місяць зумовлюють настрої, космологічні уявлення й кліматичні орієнтації, вирішальні впливи на психіку й долю, любов чи ненависть, критерії правди і кривди, тимчасового й вічного, прекрасного і потворного.

У Г. Сковороди симфонізм – це стан душі. А душа – це ядро людської сутності (зерно в колосі). Сучасним поглядом – ідентичності. Тому то запорукою

щастя та повної самореалізації (і тим самим – оптимальної міри служіння людям) і є самопізнання як умова повної свободи. Так, Г. Сковорода був одним із найосвіченіших філософів свого часу (яким він і постає в симфонії П. Тичини «Сковорода»), – але він став геніальним, бо був воістину народним та оригінальним.

Саме в душі Г. Сковороди Т. Шевченко умовою свободи і щастя вважав не лише пізнання себе і природи (осмисліть історію «...та й спитайте тоді себе, що ми? Чиї сини, яких батьків? Ким, за що закуті?»); «За що ми билися з ляхами, за що ми різалися з ордами, за що скородили списами московські ребра?»; «Нащо нас мати привела: чи для добра, чи то для зла? Нащо живем?!), а й буття в системі універсальних природно-суспільних зв'язків, вищою формою існування та перспектив якого є нація.

Симфонізм – це усвідомлення органічного зв'язку природи й людини, землі і неба, тілесного і духовного, і особливо – характеру як деміурга особи і нації, що зв'язує віки й покоління і визначає міру їх соборності та справжності, оскільки не лише людина, а й нація без властивого лише їй характеру є киселем, і дуже несмачним. Тобто, не життєтворчим, нездатним відстоювати ідеал гармонії (цілісності світу, життя й ідеалу людини) і свободи. Як у П. Тичини: бути в системі Сонячних кларнетів і, дбаючи про поступ, розуміти: «грати тюремним наглядчачам Скрябіна – це ще не є революція!» («Замість сонетів і октав»). Не є шляхом до Симфонії і Соборності, свободи.

Тільки в руслі нової парадигмальності в тлумаченні симфонізму та соборності можливо пізнати й феномен Миколи Гоголя. Символічним і про нього є визначення П. Тичини: «Гоголь наш, велике серце!» – до якого досі прислухалися, на жаль, не всі. Тому не вглибилися в криниці його життєтворчості його Духу, а взяли лише офіційні штрихи біографії й не враховують: кожна історична особистість приходить у світ, як наголошував Г. Сковорода, для здійснення лише їй одній наперед визначеної (трансцендентної) місії.

М. Гоголь народився в сім'ї українського письменника старшинського козацького роду. Виховувався в атмосфері яскраво виражених народних традицій,

під впливом культу багатющого фольклору. Коли враховувати, що Україна у XVIII ст. була джерелом культурного, освітньо-наукового, літературного й мовного розвитку всієї Росії, – то логічно було б уявити, що Микола Гоголь свідомо, всіма силами стане на шлях служіння його Батьківщині.

Але був ще один інгредієнт: імперський великодержавний психічний синдром – ідея можливості повної самореалізації не в «Малоросії», а тільки в столиці. Зрада? Шлях перевертня-вовкулаки, як те проголошують деякі ультрапатріоти? Чи, як показує Ю. Барабаш, вибір шляху, яким ішли тисячі «руських из Малороссии»?..

І ось у Санкт-Петербурзі в молитві «1834» Микола Гоголь записує: «Таинственный, неизъяснимый 1834! Где означу я тебя трудами? Среди этой кучи набросанных один на другой домов, громающих умы, кипящей меркантильности, этой безобразной кучи мод, парадов, чиновников, диких северных ночей, блеску и низкой бесцветности? В моем ли прекрасном древнем, обетованном Киеве, увенчанном многоплодными садами, опоясанном моим южным, прекрасным, чудным небом, упоительными ночами, где гора обсыпана кустарниками с своими гармоническими (! – Т.К.) обрывами и подмывающий её мой чистый и быстрый мой Днепр? («Чуден Днепр при тихой погоде...» – Т.К.) Там ли?»

У Санкт-Петербурзі М. Гоголь, як і тисячі інших, йде дорогою державного службовця, штатного історика...

Але: з тієї ж Північної Пальмири практично втікає Григорій Сковорода. Йому пропонують вигідні, у тому числі й церковні, пости. Однак, як показує в симфонії «Сковорода» П. Тичина, він, прийшовши у Київську (Китаївську) пустинь, цілує кожну рослинку, обіймає дерева і плаче від щастя, потім «тікає» в Європу – Угорщину, Італію, Німеччину, гордо маніфестуючи: «Світ ловив мене, але не впіймав!» І пише свій заповітний гімн «De Libertate», проголошуючи славу Гетьману Богдану Хмельницькому та всіма силами викриваючи клерикалізм у всіх його модифікаціях.

Нагадаємо: могутній реформатор освітнього, мовного, наукового, літературного, церковного (а тим самим і державно-політичного) життя Московії

Єпіфаній Славинський виявив такий же «малоруський» характер: виступив із проповіддю: «Люди, що сидять у темряві», а тому є «мысленные совы», «ненависники культури», які «розлюбили мрак неведения...».

Згодом появиться «Історія Русів». А потім вулканічно вибухне «Сон» Т. Шевченка. Випадковий збіг однодумності? Аж ніяк! Скоріше закономірний: як наголошує російський учений М. Трубецькой, то був голос Гетьманщини – однієї з найосвіченіших країн Європи; голос культури, яка «со-времен Петра живет и развивается в России, является органическим и непосредственным продолжением не московской, а киевской, украинской культуры».

Чи міг не чути її духу і поклику нащадок творців Гетьманщини (часу гетьмана Розумовського Микола Гоголь? А тому чи міг не ставити інтегральних питань людського життя, поступу, культури, у тому числі й питання: хто він? Як зауважує Є. Маланюк: «Гоголь чи Гоголь (в україномовному правописі з дзвінкою – г. – Т.К.)»? [370]

І нині, у час ювілею, для декого є аксіоматичним: «М.В. Гоголь – великий російський письменник», більше того: «найгеніальніший з росіян», тому він – творець визнаної в світі російської літературної школи. Адже він писав по-російськи. Не другорядний аргумент, коли врахувати: Європа XVIII ст. – часу національно-визвольних революцій – одностайно визнала: «Мова – душа народу» (Й.Г. Гердер).

Одначе відразу ж пригадаємо: російською писав повісті, «Тризна» і Т. Шевченко. І. Франко, О. Кобилянська, Леся Українка – писали кількома мовами. А російські критики (зокрема й «революційні демократи») жорстоко критикували М. Гоголя за те, що він... українізував російську літературну мову! Наголошувалося, що то – у царині стилію.

Але що таке стиль? Це відбиток ладу душі людини. А повнішу відповідь одержимо, коли візьмемо до уваги все життя і всю творчість, сокровений дух М. Гоголя. «Світ ловив мене, але не спіймав!» Не можемо не думати – хіба це кредо тільки К. Транквіліона-Ставровецького, Л. Барановича, Г. Сковороди,

І. Котляревського, Г. Квітки-Основ'яненка, Є. Гребінки, П. Куліша, Т. Шевченка, – воістину українських митців, – але не дух і не кредо Миколи Гоголя?!

Важливо простежити, як трактували особу митця представники різних країн. На Московщині: М. Гоголь – хоч і «малоросійського походження та має українське прізвище, але є истинним росіянином», «батьком російської натуральної (реалістичної) школи», щирій співець «великої тройки – Русі» – російської імперії.

Поляки ігнорували М. Гоголя і як автора «Тараса Бульби», і як афішованого росіянина.

Малороси то боялися кваліфікувати його як українця, то згодом винайшли форму образу людини між двома душами. За СРСР – людини з України, але головним чином як виразника ідеології російського месіанізму, предтечі мистецтва передсоціалістичного реалізму.

Німці, французи, американці послуговувалися радянськими версіями.

У книжці П. Кононенка 1994 р. «Українська література. Проблеми розвитку» було висловлено тезу: Микола Гоголь – українець, що писав російською мовою. З огляду на пануючі тоді обставини, в яких, до речі, коли хотів дістатись уваги всеросійського люду, то виступав з російськомовними творами і Т. Шевченко. І подібна практика була властива усім імперським системам: Риму, Англії, Франції, Австро-Угорщині... Але потрібно брати до уваги не тільки мовний компонент, бо в Середньовіччі всі європейці писали латиною і лише Данте наважився кинути виклик традиції та проголосити обов'язково писати мовою свого народу.

Як те зробили у нас І. Котляревський і Т. Шевченко в час всеєвропейського становлення та розвитку епохи націй. Тоді здетонізував ефект малоросійства: аналітичного підходу воліли «не помітити». Тепер дискусії виплескувалися хвилями вулкана. І бачимо два парадигмальні підходи: 1) однолінійного розгляду або життя, або творчості (окремих елементів, творів, етапів; 2) українознавчий – в єдності і цілісності системи життєтворчості. За цією методологією, думка про М. Гоголя як українського письменника (подібно як про Ф. Прокоповича і

Л. Барановича, десятки митців доби Бароко) не здається мало не ворожою. І цілком правомірно.

Микола Гоголь народився в сім'ї, наголосимо, українського дідича козацького походження. Гетьманська еліта за умов царизму та жорстокого нищення навіть пам'яті славного минулого на той час втратила громадянсько-республіканські важелі життя, але не ідеали. Вони жевріли, як іскри в попелі. А тим більше, що родичами Гоголів-Яновських були славні представники національно-визвольної революції – брацлавський полковник Євстафій Гоголь, а згодом і один із гетьманів. Тож Остап Бульба, звичайно ж Тарас Бульба – не були плодом довільної фантазії.

До кінця життя славетний російськомовний письменник просив матір присилати йому народні творіння, зазначаючи: українська народна пісня (як і дума, казка) – то для українців найправдивіша історія. У ній непотрібно шукати точності дат подій і процесів, але коли хтось захоче пізнати українську долю і душу, – то він їх побачить в усьому часо-просторі: від колиски до батьківської могили.

У цьому суть. М. Гоголь усім єством відчував і світового рівня естетику народної творчості, але головним для нього було ідейно-філософське, морально-етичне, етно-психічне наповнення творів. Вони формували його світосприйняття, світорозуміння, ідеали – тобто справжню народність його душі і творчості. Як відомо, це – шлях, яким ішов до світових висот і геніальний митець, творець української філософії серця Григорій Сковорода.

Не менш разюча ідентичність шляху до народності М. Гоголя і Т. Шевченка. Моє життя, писав Великий Кобзар, – то частина історії моєї Батьківщини, і після «Букваря», «Лічби» (арифметики), космології планував написати «історію моєї бідної України».

Майже тими самими словами виражає свій задум і М. Гоголь: його розчаровують літописи. І в листуванні з М. Максимовичем він зазначає: коли в Києві організовується університет – то маємо бути в ньому! Багато хто думає про відродження історичної правди й тому орієнтується на Київ. «Уяви собі, я теж так

думаю: туди, туди! До Києва, до старого прекрасного Києва! Він – наш, а не їх – правда ж? Там і довкола нього відбувалися найзначніші діяння нашого минулого...».

Дещо раніше справи розгорталися напрочуд симфонічно. Дослідник творчості Г. Сковороди Л. Ушкалов наводить вагоме тлумачення Миколою Сумцовим походження однієї з народних пісень, відлуння якої є провідним для творчості Т. Шевченка: «...прекрасний знавець української старовини Микола Сумцов стверджував, що пісню «Нема в світі Правди, Правди не зиськати» створив, власне, сам Сковорода. У цьому есхатологічно-міленарному сюжеті Сковорода відводить Вітчизні особливе місце. Загалом беручи, притча «Убогий жайворонок» – то алегорія про *«сродність» українців до добра та про їхню «несродність» до зла*. І мудрий жайворонок Сабаш, і нерозважливий тетервак Фрідрік, і дятел Немес «сродні» між собою, бо всі вони, на відміну від нетопирів чи яструбів, *зроду добрі*. Завважмо, що саме тут зринає в Сковороди контroversія поміж Україною та Московщиною. «... Да не соблазнит тебе, друже, то, что тетервак назван Фридриком [ім'я *Friedrich* походить від герм. *Frithuric* і в буквальному перекладі означає «мирний вождь»], – каже Сковорода, даруючи притчу своєму приятелеві Федорові Дисському. – Если досадно, вспомни, что мы весь таковы. Всю вьдь Малороссию Велероссия нарицает тетерваками [ідеться про те, що з певного часу москалі взяли моду дражнити українців «дурнями»]. Чего же стыдиться! Тетервак вьдь есть птица глупа, но не злобива. Не тот есть глуп, кто не знает..., но тот, кто знает не хочет. Возненавидь глупость: тогда, хотя глуп, обаче будеши в число блаженных оных тетерваков: «Обличай премудраго – возлюбит тя». Отож, сквородинське себепізнання – це також усвідомлення українською людиною свого доброго серця, аби не стати «отродком» власного племені, бо, як каже філософ, «каждый народ..., будто пшеница, час от часу дьлается отродком от своих предков...» [556, с. 147].

Усе стане зрозумілішим, коли врахуємо: випускник Ніжинського ліцею Микола Гоголь їде до Петербурга, бо вважає: Москва – «азійщина», а Петербург – Європа, і тільки там можна самореалізуватися повною мірою. Петербург зустрічає

романтика-ідеаліста суворими випробуваннями, і М. Гоголь пробує виїхати в Європу. Через морську пригоду змушений повернутися й мимоволі спитати себе: що далі?..

І в світ виходять «Вечори на хуторі біля Диканьки», «Миргород», «Вій» – абсолютно незвичні в Московії твори, – і цим здобуває визнання. Навіть в імперського складу мислення критиків (як В. Белінський), який раптом зустрічаються з образом не так Малоросії, як України. Хоча для них традиційно – «Малоросії, але сила таланту автора така потужна, динамічно руйнівна щодо старих уявлень, навіть таємнича щодо осягнення імперсько-старосвітських поглядів на світ, на історію, на можливості нового мислення і мистецтва, що вони, хоч і всупереч своїм ідеалам та смакам, вирішують за краще не відкидати «бунтаря», а оголосити його... своїм. В традиціях всіх імперій. Сподіваючись, що М. Гоголь стане на шлях поетизації хоч і дещо підремонтованої Петром I, однак по-старому усе ще «азійської» Росії, тієї «матушки», представники «еліти» якої «суждения черпают из давно забытых газет времен очаковских и покоренья Крыма» (О. Грибоедов), стають «зайвими людьми», Але своїми ідеалами поступатися не збираються. Тієї системи, що принципово тримається на людях, котрі «сидять у темряві», «возлюбили мрак неведения» і ненавидять не просто демократичну Україну й Європу, а всю гуманістичну культуру. І не лише на рівні царської «еліти», а й інших шарів суспільства. Навіть у Санкт-Петербурзі мирно уживаються Хлестакови і Собакевичі, під європеїзованими мундирами яких мирно дрімають «мертві душі».

Микола Гоголь міг бути приписаним комусь, але хто міг позбавити його внутрішнього життя, отже – природної, індивідуальної й етно-національної сутності?! Виявляється, що для М. Гоголя Україна ніколи не була просто об'єктом зображення: Україна була молитвою душі і критерієм виміру життя та світу, критерієм краси й потворності, живих і «ненарождених» як людей громадян суспільства.

У творах М. Гоголя ентузіастично віднаходять фрази типу: «Для Вас (графа А. Толстого, в якого жив і помер український геній. – Т.К.) так само, як для мене,

замкнена брама жаданої оселі. Монастир Ваш – Росія. Отже, символічно одягнувши волосяницю ченця і цілого себе умертвивши – для себе, але не для неї, – ідіть трудитися в ній» (1845 р.)

Так, умертвившись, трудився задля чужої культури та не жаданої оселі й М. Гоголь. Але чи зрікся України? Чи шукав «жаданої оселі»? Спрагло мріяв про неї. Тому жив не двома душами, а однією душею у двох світах: омріяваному й реальному. Так і проходило життя: душа – в рідній для його душі оселі – Україні, а діяльність – на чужій ниві.

Його дух не приймав омертвіння! Тому виходять «Мертві душі» (або, кажучи словами Г. Сковороди і Т. Шевченка, – «ненарожденні» – тобто, ті, що ходили по землі, але не як «Внутрішні люди», а лише як метафізичні привиди, котрі, як люди, ще (чи вже) не народилися) – вулканічний протест проти омертвіння суспільства. А також «Ревізор» – замаскувальна трагедія життя, в якому, як у театрі, головні долі грають Хлестакови.

Досі побутує упередження, що ініціатором «Ревізора» був О. Пушкін. Він насправді міг бути причетний до втілення ідеї. Але правда в тому, що М. Гоголь скористався сюжетом п'єси «Присяжний из столицы» українського письменника Г. Квітки-Основ'яненка. Як подібне робили, до речі, і В. Шекспір та автор «Фауста» Й. Гете (котрий скористався народним переказом). Ще раз засвідчивши, що й ці його твори вибруньковувалися з української дійсності, етики та моралі ще живого народу. Отож бачимо, що є слова однозначних слів, а є мова мистецтва, віри і філософії, в якій кожне слово – сферичне: має, як і писав О. Потебня зовнішній і внутрішній зміст та внутрішню й зовнішню форму. Тому мова найповніше і найуніверсальніше виражає феномен симфонічності та соборності.

У цьому сенсі найповнішою мірою українську душу М. Гоголя виражала саме його мова. Навіть у сфері стилістики він засвідчував, що душа є українською, а «перекладає» сутність почуттів-думок, реальності й мрії на російськомовні структури. Це й лютило імперських критиків. Вони звинувачували М. Гоголя навіть у свідомому руйнування внутрішнього ладу російської мови. Але вони не

могли, чи не хотіли визнати: усе розвивається за своїми законами. І мовна система теж: вона відбиває особливості об'єкта зображення та складу характеру творця.

З творів М. Гоголя в усій метафізичній і культурно-духовній реальностях постають унікальні феномени – Україна і сам М. Гоголь. М. Гоголь дійсно сприяв бурхливому розвитку російської літератури, бо він наповнював її багатством оригінального змісту, ідей і форм.

Уніфікація... М. Гоголь сприяв універсалізації тогочасної культури, бо його творчість зумовлювалася універсально багатою природою, історією, структурою і феномена України, і геніальної душі митця. І мав рацію філософ В. Розанов, коли зазначав: «Жоден політик світу, і ані жоден політичний письменник не зробив у політиці стільки, скільки Гоголь». Він підніс усе російське суспільство на якісно вищий рівень почуттів і мислення, самосвідомості. Тому Микола Васильович Гоголь, як Деміург, відтворив свій світ минулого, світ досвіду й правди, а його твори довічно скеровуватимуть нас до грядущого, житимуть, як вічний Дух незнищеної світобудови, рідної його серцю України.

Окремого звучання набувають у системі осяжності України мотиви української усамітненості як вияву ще мало дослідженої і поцінованої духовної соціотворчої діяльності. Розумове мислення і молитовне мислення про Україну є не менш вагомим суспільним діянням, ніж політичне, трудове чи військове. Усім відома прихильність М. Гоголя до келійного життя та самодостатньої усамітненості. Проте в жодному випадку ми не віднайдемо ідеалу убогості. Усамітнення завжди набувало значення духовної величі у простоті існування.

Цей своєрідний і цілком не-героїчний, і не-подвижницький, але суцільно буттєвотворчий тип світосприйняття вже достатньо представлений у Г.Сковороди. Тричі відкинувши пропозиції щодо офіційно-парадного постригу у ченці, Г. Сковорода наприкінці життя так означував власне чернецтво: «Незадовго до смерті, в одному з листів, надісланих зі слобожанської Іванівки до Санкт-Петербурга, Григорій Сковорода писав таке: «Нынѣ скитаюся у моего Андрея Иван[овича] Ковалевского. Имам моему монашеству полное упокоение... Земелька его есть нагорняя. Лѣсами, садами, холмами, источниками распещрена.

На такому мьсть я родился возль Лубен. Но ничто мнь не нужно, как спокойна келія, да наслаждаюся моею невьстою оною: «Сию возлюбих от юности моя...». О сладчайшій органе! Едина голубице моя, Бібліе! О, дабы собылося на мнь оное! «Давид мелодивно выграваает дивно. На всь струны ударяет. Бога выхваляет». На сіе я родился. Для сего ям и пію, да с нею поживу и умру с нею, аминь!» [558, с. 109].

Проте, дивний ключ до цього висловлювання Г. Сковороди, яке спершу сприймається як моральна сентенція, знаходимо в Тараса Шевченка. Який, вочевидь, осягав українську келійність як симфонічне взаємопроникнення світів – від Бога й людини до чимсь, і за щось оскверненої України великої гетьманської доби:

«І тихнуть Божії слова,
 І в келії, неначе в Січі,
 Братерство славне ожива. (Вирізнення. – Т.К.)

А сивий гетьман, мов сова,
 Ченцеві зазирає в вічі.
 Кайдани брязкають... Москва.
 Бори, сніги і Єнісей...
 І покотились із очей
 На рясу сльози... Бий поклони!
 І плоть старечу усмирай.
 Святе Писаніє читай,
 Читай, читай та слухай дзвона,
 А серцеві не потурай,
 Воно тебе в Сибір водило,
 Воно тебе весь вік дурило.
 Приспи ж його і занехай
 Свою Борзну і Фастовщину,
 Загине все, ти сам загинеш.
 І не згадають, щоб ти знав... (Вирізнення. – Т.К.)

І старець тяжко заривав,

Читав писаніє покинув.

Ходив по келії, ходив,

А потім сів і зажурився:

«Для чого я на світ родився,

Свою Україну любив?»

До утрени завив з дзвіниці

Великий дзвін. Чернець мій встав,

Надів клобук, взяв патерицю,

Перехрестився, чотки взяв...

І за Україну молитись

Старий чернець пошкандибав. (Вирізнення. – Т.К.)» [518, с. 306–307].

Висновки до розділу 5

Аналіз інтегральних складових творчого спадку Г. Сковороди, який відбиває сучасну уяву про природу «української ідентичності», генетично наявну у філософських творах, засвідчив можливість вирізнити її провідні властивості: симфонічну природу «української ідентичності» та виразну контамінаційність культури українського розмислу.

1. Дослідження з українознавчої історіографії свідчать про існування стійких «контаминативних» властивостей артефактів розвитку українського етносу у світопросторових вимірах. Водночас, слід розрізнявати «контаминативні» та «синкретичні» прояви в історичному доробку народу. Основу розрізнення складає ступінь розмірковувальної та розмислової культури народу, яка, у свою чергу, визначається ступенем розвиненості освітньої та наукової царини суспільства.

2. «Симфонічність» літературно-філософської спадщини Г. Сковороди є цілком формотворчою та самочинною в царині «комбінаторної» частки європейської методологічної культури XVII–XVIII ст. Відмінною ж ознакою (і окрасою та надбанням світової філософської культури водночас) є, зокрема, потужна контаминативна основа розмислової культури українського філософа Г. Сковороди, яка могла сформуватися винятково в царинах народного середовища. Там, де освітня та наукова царини є вже певним проявом інтелектуалізованого надбання українського народу, сув'язі різнобічних вимірів його буття.

3. У наукових розробках вирізняють декілька галузей застосування «контамінації» – мовознавство, література, психіатрія, геологія, інші. У мовознавстві прояви контамінації визначаються як «поява нового висловлювання чи форми, яка досягається шляхом поєднання чимось подібних двох висловлювань чи форм». У літературі «контамінацією називають також комбінацію епізодів різних творів і долучення до оповідання подій з іншого літературного твору». Маючи термінологічне визначення контамінації набуваємо

підстав визначення обставин впливу контамінування на формування унікального творчого світосприйняття Г. Сковороди.

4. Характер мислення Г. Сковороди безперечно визначався обізнаністю з симфонічною книжною біблійною традицією. Симфонічний світогляд мав опертя як на канонічні принципи християнства, так і набував вияву в народно-звичаєвих формах світосприйняття. Форми прояву цього світосприйняття мали зрозумілий для суспільної царини вигляд. Тобто маємо своєрідне контамінаційне зрощення глибинної аристократичної духовної традиції Європи і біблійного світу та народні форми прояву цієї традиції.

5. Концепція «симфонізму» спирається на багатоджерельну визначеність, оскільки її підставами можуть бути не лише практиковані в освітніх закладах вправи з біблійної симфонізації, «книжних симфоній», але й згадані вже знання з теорії симфонічного музичного мистецтва, і, що вагоміше на рівні свідчень, однак не задокументованих, про можливість глибокого вивчення теорії музики на рівні таких складних музичних форм як «симфонія» під час перебування Г. Сковороди, зокрема, в Північній Італії, а також обізнаністю з неперевершеним мистецтвом симфонічного світогляду, який панував на теренах Австрійської імперії.

6. Зазначені теоретичні положення, якщо їх прийняти, кардинально змінюють ставлення до літературної філософської спадщини Г. Сковороди. Звернувшись до експлікованої структури філософських творів мислителя, ми отримали неймовірний висновок. Якщо уважно порівняти структурні елементи філософських творів з структурою і формою музичних творів – віднайдеться практично суцільний збіг. Однак, у цьому випадку ми маємо визнати, що не мали належного засобу (інструменту) для виконання притаманним і достеменним чином філософських творів Г. Сковороди. Іншими словами – філософські твори українського мислителя не лише читаються, а виконуються всіма засобами інтелектуальної, суспільно-моральної та естетичної природи людини. Саме цим пояснюється наявність у певних творах таких структурних явищ як «пісня», «хор»

та інше. Це свідчить про унікальні контамінаційні властивості спадщини Г. Сковороди.

7. Важливою рисою європейського ставлення до музики є визнання її окремою формою вияву духовної та інтелектуальної потуги людини. Це є своєрідний місток між не-інтелектуальним засобом, притаманним людині, заглиблення в таємниці буття та сакральним представництвом божественного у, здавалося б, звичному побутовому довкіллі людини. Проте, не лише людини, але й суспільства, родини, професійної спільноти.

8. Питання генетичної спорідненості філософії Г. Сковороди не лише з європейськими, але й з наступними зразками російської релігійно-філософської традиції має декілька горизонтів. І в цьому історичному контексті саме постать російського філософа В. Соловйова (за його власною ідентифікацією) має особливе значення. Один із горизонтів стосується визнання безумовного впливу сталої філософської традиції, яка існувала в Україні на формування російської розмислової історії. Українська розмислова культура була відновлена за цієї доби як культура європейська та як культура університетська й академічна – культура розумової основи.

9. Г. Сковорода став символом народної свідомості та самоідентифікації не лише для XVIII–XIX століть, а й для суспільства XX ст.: ще 1920 року Павло Тичина присвятив свою чи не найреволюційнішу збірку «Замість сонетів і октав» саме Г. Сковороді.

ВИСНОВКИ

Сучасний розвиток науки, і найперше – суспільно-гуманітарної, засвідчує, що один і той самий предмет дослідження завдяки методу інтегративної системності, властивій українознавству, набуває виразу кутностей нових властивостей, завдяки застосуванню нових методологічних підходів сприяє вияву доповнювальних і унаочнювальних граней, донедавна прихованих. Постають явища новітнього характеру, зміст яких визначається вже не одномірністю, і, отже, одноманітністю однорідних якостей і властивостей, а інтеграцією добутоків із різнорідних галузей наукового знання.

Вирішального значення набуває необхідність укладання системи вимірів певної науки, у межах якої буде досліджуватися навіть уже звичне в характеристиках явище. Ця обставина необхідно зумовлює чітке означення парадигми царини знань, в межах якої має провадитись наукове дослідження, чи іншими словами – означення парадигмальних вимірів певної науки щодо об'єкта й предмета дослідження.

Зазначена сукупність передумов наукового провадження визначає провідну ідею дослідження: які наразі непозірні властивості творчої спадщини відомого філософа України Г. Сковороди, не з'ясовані в царинах інших наук та в інші історичні періоди, можна здобути на парадигмальних засадах науки українознавства. Щоб, таким чином, уже здійснені відкриття граней глибинної суті мудрості видатного філософа збагатити новими результатами вимірів та оцінок його оригінальної школи мислення, а водночас і філософської палітри знань Сковородіани.

Дослідження здійснюється в межах українознавчо-філософського сегменту науки українознавства: філософські науки та історичні науки (спеціальність 09.00.12. – українознавство, за класифікацією спеціальностей ВАК України), що зумовлює визначення «диспозиції начал українознавчого дослідження». Вона містить загальні принципи і методологію науки українознавства в сучасному стані

розвитку, і відповідно до цього зумовлені специфічні методи й засоби провадження українознавчо-філософського дослідження.

Диспозиція начал українознавчого дослідження полягає у: українознавче дослідження в початковій точці зосередження уваги дослідника представляється осягом (феноменом) «України». Таке зосередження інтелектуальних спроможностей визначається як диспозиція наукового дослідження, або ж «начало» українознавчого дослідження. Феномен «Україна» дається у сув'язі вражень інтелектуального, моральнісно-звичаєвого, почуттєвого та осязанного характеру, що і складає джерельну чи емпіричну основу українознавчого дослідження. Спроможності українознавчого сприйняття України людиною є наслідком етнозосередженої освіченості та культурності.

У суті дослідження – філософська спадщина Григорія Сковороди як предмет українознавчо-філософського осмислення. Складниками ж цієї сув'язі стали: «історія філософії» – «історико-філософське українознавство» – «українознавчо-філософський аспект науки українознавство» – «українознавство у прояві його засновної іменної концепції».

Можна вирізнити три типи організації викладу історіографії українознавчих досліджень. По-перше, традиційний для нашої науки хронологічний тип, який є реалізацією принципу історизму. Другий тип організації викладу історіографії має яскраво виявлений персоналістичний характер. Цей тип досліджень у головному зосереджується на зацікавленні та можливої здобутої фактографічної бази автора історіографічної концепції. Третій тип укладання історіографії передбачає, що автор до списку первинних пам'яток українознавства додає і список праць, в яких здійснені теоретичні узагальнення історичного матеріалу того чи іншого періоду.

Третій тип укладання історіографії є проявом не синтетичних, як у першому випадку, а інтегральних основ застосування і формування методології. Вони передбачають, що виникають різноступеневі типи наукових праць. Якщо на першому ступені може розміщуватися будь-який фактичний матеріал, який «стосується» України, навіть без первісного впорядкування, то другий ступінь передбачає створення праць первісного узагальнення певних груп українознавчих

історичних пам'яток. І третій ступінь, без припинення дії в межах перших двох, виявляє таку сукупність українознавчих пам'яток, які самі є теоретичним узагальненням первісного матеріалу. На певному етапі розвитку ці пам'ятки створюють таке явище як історія теоретичних узагальнень українознавчої історії, або ж історіографії українознавства.

Згідно з предметом дослідження, вагу мають історіографічні праці, в яких викладена історіографія розвитку українознавства саме як науки й наукової методології. До цього типу історіографії належить новий тип історіографічних досліджень у галузі українознавства, який найдоречніше міг би бути названим історіографією парадигм українознавства. Наукометрія українознавчих парадигм має власні виміри і розпочинається з розгляду «засновної концепції» українознавства.

У здійсненні дослідження філософської спадщини Григорія Сковороди необхідно застосувати парадигмальні виміри до означення середовища, в якому здійснюється дослідження і зумовити актуальний інструментарій, який набувається у винятковому ступені самим дослідником. Ця обставина є провідною саме тому, що кожен дослідник набуває дослідницьких навичок, перебуваючи в унікальному (винятковому) комунікативному середовищі певної спільноти науковців, яку неможливо повторити. Отже, кожен науковий результат, урешті-решт, має бути визнаний неповторним.

Керуючись настановами провадження послідовного наукового дослідження в гуманітарній галузі, і в галузі українознавства зокрема, необхідно намагатися вкрай аналітично, доказово, засадничо зумовлювати вимогу достеменності в застосуванні понять та термінів у різних логічних доведеннях.

Оскільки парадигмальні вимоги позитивно трансформують універсалістські догматичні принципи попередніх наукових парадигм (як, наприклад, марксистсько-ленінську наукову парадигму або гегелівську щодо принципів історії філософії чи історико-філософського українознавства), для плідного сучасного дослідження перевагу слід надати підходам, в яких термінам і поняттям надається не уявно позатемпоральний зміст (своєрідні універсалії), а

той, який визнається саме парадигмальним чином, тобто визнається комунікативним середовищем наукової спільноти та має чітко окреслене темпоральне тло – парадигми.

До понять сучасного гуманітарного дослідження (українознавчого зокрема, здійсненого на парадигмальній основі) належать поняття «виміру» та «парадигмального виміру», які впроваджуються у методологічний арсенал гуманітарної науки в Україні. Необхідність такого визначення обґрунтовується тим, що ці поняття є своєрідними філософськими та науковими «неологізмами», які постають у суто українофонному мовному середовищі й можуть бути сприйняті в окресленому значенні науковою спільнотою.

У дослідженнях українознавчої галузі знань, чи в ширшому значенні – гуманітарної царини, застосування понять «вимір» та «парадигмальний вимір» має обумовлюватися цими ж межами. Лише за таких умов набувається коректність у використанні зазначених «понять» як «термінів» українознавчого, а в конкретному випадку – філософського українознавчого, далі – історико-філософського українознавчого та, властиво, іншого логічно-похідного українознавчого гуманітарного дослідження.

Істотно методологічним є те, що змістове наповнення цих термінів досягається не синтезуванням «універсалістських» за природою теоретичних узагальнень, нормотворчих для всіх випадків, а інтегруванням складових, властивих саме царині дослідження.

Наприклад, за всієї подібності, змістове наповнення термінів «вимір» та «парадигмальний вимір» зінтегроване зі змістів, властивих українознавчому, філософському чи історико-філософському знанню, буде дещо відмінним, ніж змістове наповнення цих термінів, утворених згаданим шляхом у галузі історичного, філологічного, соціально-філософського, психологічного та інших видів знання. Попри навіть те, що вони сув'язно належать до царини гуманітарного знання чи українознавчо-гуманітарного знання. Таким чином, необхідно дати обґрунтування поняття «вимір» як терміна певної науки.

Як наслідок українознавчо-філософського термінологічного дослідження маємо таке визначення: «Вимір» – це розумова та етико-моральна дія доконаного чи недоконаного виду, яка унаочнюється у встановленні шляхом застосування певної сукупності заходів природничого та суспільного характеру, чіткого мірчого, вимірного (на основі певних сукупностей мір однорідного чи різнорідного характеру) представлення явища, яке є метою та предметом розмірковування.

На основі здобутого визначення терміна «вимір» є підстави стверджувати, що укладання певної українознавчої парадигми має вирізнити її з-поміж інших. Тих, які або ж не мають зазначеної принципової теоретичної бази та утвореної довкола неї наукової спільноти і, таким чином, не становлять собою парадигму, а є лише сукупністю розрізнених праць з україністики, – або ж мають іншу принципову та засадничу українознавчу основу теорії, яка репрезентує в межах українознавчої науки існування інакшої парадигми з власним суспільним науковим середовищем (вченими, які гуртуються довкола саме цієї теоретичної українознавчої концепції). Власне, це й буде становити підстави до формування українознавчого парадигмального підходу, застосованого до вирішення проблеми типологізації українознавчого доробку в його історії, теоріях та методологіях.

У з'ясуванні змісту концепції українознавства чітко простежується напрямок до заснування інституції, яка постала втіленням саме концепції українознавства проф. П. Кононенка, у межах реалізації складників якої і виконувалося запропоноване дослідження. Ця концепція і має значення «засновної концепції».

Підсумком наведеної аргументації є визначення чітких вимірів певної українознавчої концепції, яка вирізняється для аналізу на тлі існуючих українознавчих наукових знань і може відповідати ознакам парадигмального явища в науці. Такими ознаками є: наявність засадничої концепції; її представлення як дієвої наукової спільноти (соціально-комунікативний чинник); ступінь громадської розвиненості такої спільноти (громадське об'єднання, науковий відділ чи кафедра, науково-дослідний інститут чи факультет, самостійний науково-дослідний інститут чи навчальний заклад, академія чи

університет); наявність спеціальних журналів та авторизованих видань; наявність в академічній (освітній) галузі спеціального курсу. У свою чергу, маючи зазначені засадничі виміри парадигмальності певної українознавчої концепції, кожен з цих складників може бути проаналізований відповідно до власної буттєвої сфери, встановлені специфічні для її чинності вимірні показники.

Сучасний стан розвитку гуманітарної науки визначається тенденціями до появи глобалістичних наукових парадигм, до яких належить і українознавство. Це зумовлене предметом дослідження в межах певної парадигми – «Україна і світове українство» та стрижневим напрямком досліджень – «світова українська ідентичність».

Завдання сучасного українознавства є таким. По-перше, важливо чітко ідентифікувати науку «українознавство» в парадигмі подібних йому наук. Для вирішення цього завдання необхідно відшукати спільні за концепціями гуманітарні науки сучасності і встановити рівні подібності. По-друге, зазначена подібність передбачає необхідний вихід за межі геополітичної тотожності: «Україна» дорівнює «українознавству». На початку ХХІ ст. українознавство завершило еволюційний розвиток внутрішньої структури науки й поставило вимогу встановлення міжнаукових зв'язків поміж спільнокореновими (спільними за об'єктом і предметом дослідження) концепціями.

Термінологічні дослідження в межах споріднених «українознавству» сучасних світових наукових парадигм виявили важливу особливість. Усе, про що йшлося у змістах «американознавство», перекладалось англійським терміном: «American Identity» – «Американська ідентичність». Логічно, що й наступне виважене застосування терміна «українознавство» виявило і дійсну сучасну предметну царину цієї науки – «українську ідентичність». І, найістотніше, згідно з предметом науки «українознавство» у сучасній зазначеній концепції та її складових йдеться не лише про «українську національну ідентичність», а про «українську світову ідентичність», властивості якої висновуються з узагальненого досвіду всього сучасного світового українства.

Найнагальнішого вирішення потребують питання засобів узагальнення й обігу цього досвіду української світової громади. Трьома реальними засобами спілкування стають поліграфічні видання, Інтернет-середовище та розгалужена світова мережа українознавчих центрів. Лише за цих умов варто вести мову про *можливість* встановлення достеменних ознак української ідентичності як світової.

З перших висновків зазначеного дослідження є підстави стверджувати про існування мережевого характеру українознавчої наукової парадигми без провідного централізуючого стрижня. Тобто, існує розгалуження мережа українознавчих центрів, нерівномірних у парадигмальному розвитку як наукових інституцій, яка провадить власні наукові та інші дослідження відповідно до умов перебування у тій чи іншій країні, чи світовому національному утворенні. З цього висновується не універсалістська основа українознавства – бо жоден із цих центрів не має визначених критеріїв переваг, а концептуальна. Цим передбачається, що кожна вирізнена в національних утвореннях українознавча інституція формує неповторне середовище наукометричних вимірів у межах створеної парадигми. Таким чином, ми маємо можливість створити не спільну синтетичну українознавчу теорію, а сукупність самочинних українознавчих концепцій, інтегративно поєднаних залежно від диспозиції дослідника, тобто, представника однієї з парадигм цієї мережі. Єдиним об'єднуючим «концептом» у цій інтеграції стає дослідження «української ідентичності як світової», яка не зумовлюється навіть національними межами.

Генетичний розвиток проблеми ідентичності дає підстави вирізнити два основних етапи: розгляд проблеми ідентичності у філософії Модерну та філософії XX–XXI ст.

Доба Модерну показує, що мислення даного періоду з моменту своєї появи спрямоване на пошук сутнісних начал людини. Постановка питання про ідентичність є насправді постановкою питання про особистість, яка перестає бути даністю, а стає процесом, вона формує себе, керуючись загальними нормами і шукаючи підстав для підтвердження етичної правильності власних дій та гарантії

власної особистості. Розглянуті підходи до проблеми ідентичності від Д. Лока до Г. Гегеля є підтвердженням того, що епоха Модерну в Європі народжує активне ставлення людини до самої себе.

У філософії ХХ–ХХІ ст. відбувається зміна вектора філософування, яке більше не є суб'єктоцентричним. У новому, комунікативно-дискурсивному полі дослідження увага акцентується на вивченні людини в її співвідношенні з іншими людьми, як те робив Г. Сковорода, з середовищем, в якому вона перебуває. Отже, постає й проблема формування самосвідомості людини в умовах комунікативного простору. У силу цього поняття ідентичності набуває нових конотацій, визначаючи відтепер систему цінностей, певну опорну точку світоглядних орієнтацій людини, позицію, яку людина проголошує, а також визнання іншими цієї позиції.

Слід вважати, що філософська концепція «істинної людини», розгорнута Г. Сковородою, є європейським різновидом дослідження проблеми ідентичності. Як зазначалося, європейські теорії та концепції ідентичності не мають уніфікованого начала і мають чітку прив'язку до культурного середовища, в якому вони виникли. Аж до того, що мають різноманітні термінологічні виміри. З огляду на цю обставину, концепція «істинної людини», може цілком обґрунтовано належати до генетичної історії європейського становлення проблеми «ідентичності». Цей підхід буде своєрідно реалізований у залученні цієї філософеми Г. Сковороди російським філософом В. Соловйовим і розгорнутою на всій панорамі європейської філософської думки, чим і засвідчить спорідненість цих типів філософії у спільній методологічній культурі нової філософії ХVІ–ХХ ст.

Згідно з вимогами українознавчо-філософського дослідження та «засновної концепції» українознавчої парадигми – дослідження філософської спадщини Г. Сковороди мусить передбачати глибинні філологічні розвідки в межах літературних творів, які інтегруються з іншими концентрами зазначеної концепції.

Значна кількість досліджень творчої спадщини Г. Сковороди вирізняється тією ознакою, за якої автори досить вільно інтерпретують словникову основу, поняття та терміни мислителя. Таке становище зумовлене тим, що в різні епохи та за відмінних обставин те чи інше слово втрачало чи набувало змісту, характерного до звичаєвих норм вживання. І не обов'язково народно-звичаєвих, але й звичаєвих у академічному, богословсько-філософському чи побутовому середовищі.

Очевидність історико-філософського та філологічного характеру досліджень філософської спадщини Г. Сковороди полягає в тому, що один з основоположних творів українським філософом безпосередньо наіменовано «Симфонією» – «Симфонія, наречення Книга Асхань о познанні самого себе» [159, с. 201], а у другому (першому з філософських) – головна смислова частина твору «Наркіс. Разглагол о том: узнай себе» [159, с. 14–26] після «Прологу» міститься під назвою: «Симфонія, сирѣчь согласіе свещенных слов со слѣдующим стихом...». Ця обставина спричинила необхідність інтегрального дослідження змісту поняття «Симфонія», яку Г. Сковорода застосовує для назви своїх філософських творів у безпосередньому сучасному вживанні. Дослідження передбачало ґрунтовне з'ясування цього поняття з метою впровадження у сучасну наукову лексику.

До головних структурних вимог провадження українознавчого визначення поняття «вимір», який складе термінологічний зміст арсеналу українознавчого дослідження і, відповідно, наступного застосування терміна «вимір» до предмета дослідження належать такі:

По-перше, у структурі українознавчих мовних джерел необхідно визначити ті засновні джерела, без яких неможливо здійснити українознавче визначення змісту поняття та терміна. Найпершим кроком у дослідженні має стати використання «Словника української мови», який як наукова метафора символізує терен української мови як культурно-історичний феномен.

По-друге, визначаються словники, які відбивають специфічний дисциплінарний зміст розкриття багатоманітності форм і сполучень понять і термінів, зафіксованих у слові.

По-третє, утворюється група словників українською та іншими мовами, термінологічні словники з різних галузей суспільного життя та історії, всі інші типи словників, які відбивають особливості обігу українського Слова-Поняття-Терміна.

Цілком виваженою є потреба у визначенні предмета українознавчо-філософського дослідження як внутрішньо притаманного процесу в загальному середовищі методології українознавчої науки. Якщо, згідно з засовною концепцією українознавства, предметом науки українознавства є «інтегративне знання про Україну та світове українство», то є всі підстави для такого визначення предмета українознавчо-філософського дослідження: «Предметом українознавчо-філософського дослідження є Україна та світове українство як філософська категорія».

У створенні джерельної основи філологічної складової українознавчо-філософського дослідження слід застосовувати метод інтегрування складників, які враховували б усю сукупність чинників відтворення мовної культури змісту слова. Особливістю такої інтеграції є її винятковий (унікальний) статус. Оскільки вона створюється як засіб дослідження виняткового змісту в належних вимірах історичності й актуальності джерела. До вагомих властивостей такого інтегративного методу належить необхідність поєднання різнорідних чинників, які належать до предметів самостійних наук. Зокрема було доведено, що навіть на рівні укладання фонетичної еволюції слова слід враховувати цілком не-філологічні чинники, як-от – політичні обставини, етносоціальні, демографічні, релігійні та релігієзнавчі, книгодрукарські та ін.

Нині не існує системного дослідження творчості Г. Сковороди, яке б визначало певний, методологічно виважений стрижень творчості філософа. У більшості вагомих досліджень наголос здійснюється на одному тематичному принципі творчості, що, врешті решт, призводить до певних конфліктів з іншими тематичними напрямками філософської думки. Відповідь на наукову гіпотезу дослідження полягає в тому, що стрижнем філософування Г. Сковороди є не

уніфікований певний принцип, а інтегративна структура розмислу, яка має власні принципи поєднання складових інтеграції.

Це дає змогу цілісного представлення творчої спадщини мислителя і, водночас, позбавляє необхідності зведення чи уніфікації принципової основи. Отож розгляд проблеми набуває вигляду дослідження методологічної основи розмислу мислителя. Саме в цьому ключі висувається припущення щодо рецепції Г. Сковородою методологічних зразків Нової філософії, які стали йому відомі під час навчання в європейських університетах та науковому співтоваристві. Зазначимо, що йдеться не лише про рецептивну природу розмислу філософа, але й про збагачення філософом європейського методологічного культурного досвіду, що є самостійною дослідницькою проблемою.

Г. Сковорода є засновником унікальної і, водночас, суто європейської форми філософського розмислу – симфонії. У цій літературній формі філософського розмислу подані найістотніші твори Г. Сковороди. Проте значення цього доробку можливо висвітлити лише в середовищі методологічної культури європейської Нової філософії, встановлюючи порівняння з класичними зразками в галузі становлення певних типів методологій.

Аналіз інтегральних складових творчого спадку Г. Сковороди, який відбиває сучасну уяву про природу «української ідентичності», генетично наявну у філософських творах, засвідчив можливість вирізнити її провідні властивості: симфонічну природу «української ідентичності» та виразну контамінаційність культури українського розмислу.

Дослідження з українознавчої історіографії свідчать про існування стійких «контамінативних» властивостей артефактів розвитку українського етносу у світопросторових вимірах. Водночас, слід розрізнявати «контамінативні» та «синкретичні» прояви в історичному доробку народу. Основу розрізнення складає ступінь розмірковувальної та розмислової культури народу, яка, у свою чергу, визначається ступенем розвиненості освітньої та наукової царини суспільства.

«Симфонічність» літературно-філософської спадщини Г. Сковороди є цілком формотворчою та самочинною у царині «комбінаторної» частки європейської

методологічної культури XVII–XVIII ст. Відмінною ж ознакою (і окрасою та надбанням світової філософської культури водночас) є, зокрема, потужна контамінативна основа розмислової культури українського філософа Г. Сковороди, яка могла сформуватися лише в царинах народного середовища. Там, де освітня та наукова царини є вже певним проявом інтелектуалізованого надбання українського народу, сув'язі різнобічних вимірів його буття.

У наукових розробках вирізняють декілька галузей застосування «контамінації» – мовознавство, література, психіатрія, геологія, інші. У мовознавстві прояви контамінації визначаються як «поява нового висловлювання чи форми, яка досягається шляхом поєднання чимось подібних двох висловлювань чи форм». У літературі «контамінацією називають також комбінацію епізодів різних творів і долучення до оповідання подій з іншого літературного твору». Маючи термінологічне визначення контамінації набуваємо підстав визначення обставин впливу контамінування на формування унікального творчого світосприйняття Г. Сковороди.

Характер мислення Г. Сковороди безперечно визначався обізнаністю з симфонічною книжною біблійною традицією. Симфонічний світогляд мав опертя як на канонічні принципи християнства, так і набував вияву в народно-звичаєвих формах світосприйняття. Форми прояву цього світосприйняття мали зрозумілий для суспільної царини вигляд. Тобто маємо своєрідне контамінаційне зрощення глибинної аристократичної духовної традиції Європи і біблійного світу та народні форми прояву цієї традиції.

Концепція «симфонізму» спирається на багатоджерельну визначеність, оскільки її підставами можуть бути не лише практиковані в освітніх закладах вправи з біблійної симфонізації, «книжних симфоній», але й згадані вже знання з теорії симфонічного музичного мистецтва, і, що вагоміше на рівні свідчень, однак не задокументованих, про можливість глибокого вивчення теорії музики на рівні таких складних музичних форм як «симфонія» під час перебування Г. Сковороди, зокрема, в Північній Італії, а також обізнаністю з неперевершеним мистецтвом симфонічного світогляду, який панував на теренах Австрійської імперії.

Зазначені теоретичні положення, якщо їх прийняти, кардинально змінюють ставлення до літературної філософської спадщини Г. Сковороди. Звернувшись до експлікованої структури філософських творів мислителя, ми отримали неймовірний за підсумком висновок. Якщо уважно порівняти структурні елементи філософських творів з структурою і формою музичних творів – віднайдеться практично суцільний збіг. Однак, у цьому випадку ми маємо визнати, що не мали належного засобу (інструменту) для виконання притаманним і достеменним чином філософських творів Г. Сковороди. Іншими словами – філософські твори українського мислителя не лише читаються, а виконуються всіма засобами інтелектуальної, суспільно-моральної та естетичної природи людини. Саме цим пояснюється наявність у певних творах таких структурних явищ як «пісня», «хор» та інше. Це свідчить про унікальні контамінаційні властивості спадщини Г. Сковороди.

Важливою рисою європейського ставлення до музики є визнання її окремою формою вияву духовної та інтелектуальної потуги людини. Це є своєрідний місток між не-інтелектуальним засобом, притаманним людині, заглиблення в таємниці буття та сакральним представництвом божественного у, здавалося б, звичному побутовому докїллі людини. Проте, не лише людини, але й суспільства, родини, професійної спільноти.

Питання генетичної спорідненості філософії Г. Сковороди не лише з європейськими, але й з наступними зразками російської релігійно-філософської традиції має декілька горизонтів. І в цьому історичному контексті саме постать російського філософа В. Соловйова (за його власною ідентифікацією) має особливе значення. Один із горизонтів стосується визнання безумовного впливу сталої філософської традиції, яка існувала в Україні, на формування російської розмислової історії. Українська розмислова культура була відновлена за цієї доби як культура європейська та як культура університетська й академічна – культура розумової основи.

Г. Сковорода став символом народної свідомості та самоідентифікації не лише для XVIII–XIX століть, а й для суспільства XX ст.: ще 1920 року Павло

Тичина присвятив свою чи не найреволюційнішу збірку «Замість сонетів і октав» саме Г. Сковороді.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Августин Аврелий. Исповедь / Аврелий Августин. – М. : Изд-во «Ренессанс», 1991. – 488 с.
2. Августин Аврелий. Монологи / Аврелий Августин // Августин Аврелий. Творения. – СПб. : «Алетейя» ; К. : УЦИММ-Пресс, 2000. – С. 313 – 372.
3. Августин Аврелий. О граде Божиим. Книги I – XIII / Аврелий Августин. – СПб. : Алетейя, К. : «УЦИММ-Пресс», 1998. – 598 с.
4. Августин Аврелий. Об учителе / Аврелий Августин // Августин Аврелий. Творения. – СПб. : «Алетейя» ; К. : УЦИММ-Пресс, 2000. – С. 264 – 312.
5. Августин Аврелий. Против академиков / Аврелий Августин. – М. : Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1999. – 191 с.
6. Аверинцев С. Софія-Логос. Словник / Сергій Аверинцев. – К. : Дух і Літера, 2004. – 640 с.
7. Аверинцев С. Судьбы европейской культурной традиции в эпоху перехода от античности к Средневековью / Сергей Аверинцев // Из истории культуры Средних веков и Возрождения. – М. : Наука, 1997. – С. 17 – 65.
8. Автономова Н. С. Рассудок. Разум. Рациональность / Н. С. Автономова. – М.: Наука, 1988. – 287 с.
9. Адо. Что такое античная философия? / Пьер Адо, [пер. с фр. В. П. Гайдамака]. – М. : Издательство гуманитарной литературы, 1999. – 320 с.
10. Адорно Т. В. Негативная диалектика / Т. В. Адорно, [пер. с нем.] — М. : Научный мир, 2003. - 372 с.
11. Александрова О. В. Філософія Середніх віків та доби Відродження : [підручник] / О. В. Александрова. – К. : Вид. ПАРАПАН, 2002. – 172 с.
12. Алексеев П. В. История философии : учебник / П. В. Алексеев. – М. : Проспект, 2005. – 236 с.
13. Альбин. Учебник платоновской философии / Альбин ; [пер. Ю. А. Шичалин] // Платон. Диалоги / Платон. – М. : Мысль, 1986. – С. 437–475.

14. Ансельм Кентерберийский. Об истине / Ансельм Кентерберийский // Ансельм Кентерберийский. Сочинения. – М. : Канон, 1995. – С. 166 – 197.
15. Антология средневековой мысли. Теология и философия европейского Средневековья : в 2-х т. Т. 2. / ред. С. Неретина. - СПб. : РХГИ, 2002. - 635 с.
16. Антонович В. Б. Моя сповідь : Вибрані історичні та публіцистичні твори / В. Б. Антонович. – К. : Либідь, 1995. – 813 с.
17. Антонович В. Про козацькі часи на Україні / Володимир Антонович / Післям. М. Ф. Слабошпицького ; комент. О. Д. Василюк та І. Б. Гирича. – К. : Дніпро, 1991. – 238 с.
18. Антонович В. Б. Произведения Шевченка, содержание которых составляет исторические события / В. Б. Антонович // Антонович В. Б. Моя сповідь : Вибрані історичні та публіцистичні твори. – К. : Либідь, 1995. – С. 101–119.
19. Антонович В. Б. Твори. Т. 1. / В. Б. Антонович. – К. : Вид-во ВУАН, 1932. – 309 с.
20. Антонович В. Б. Три національні типи народні / В. Б. Антонович // Антонович В. Б. Моя сповідь : Вибрані історичні та публіцистичні твори. – К. : Либідь, 1995. – С. 90 – 101.
21. Антонович В. Ярославов вал / Володимир Антонович // ЧИОНЛ. – К., 1896. – Т. 10. – С. 33 – 38.
22. Антонович Д. Дещо про «Виклади про козацькі часи на Україні» та про історичні погляди проф. В. Антоновича / Дмитро Антонович // Антонович В. Про козацькі часи на Україні / Післям. М. Ф. Слабошпицького ; комент. О. Д. Василюк та І. Б. Гирича. – К. : Дніпро, 1991. – 238 с.
23. Антонович Д. Заключення / Дмитро Антонович // Антонович Д. Українська культура : Лекції за редакцією Дмитра Антоновича / Упоряд. С. Ульяновська ; Вст. ст. І. Дзюби ; Переднє слово М. Антоновича. – К. : Либідь, 1993. – С. 474–477.
24. Антонович Д. Скорочений курс історії українського мистецтва / Дмитро Антонович. – Прага : Вид-во укр. ун-ту, 1923. – 340 с.

25. Аристотель. Метафизика / Аристотель // Аристотель. Сочинения : В 4-х т. – М. : Мысль, 1976. – Т.1. – С. 63 – 368.
26. Аристотель. О душе / Аристотель // Аристотель. Сочинения : В 4-х т. – М. : Мысль, 1976. – Т. 1. – С. 369 – 450.
27. Асмус В. Ф. Декарт / В. Ф. Асмус. – М. : Высшая школа, 2006. – 335 с.
28. Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу / А. Н. Афанасьев. – М., Т. I–III, 1865–1869.
29. Афонасин Е. В. Античный гностицизм. Фрагменты и свидетельства / Е. В. Афонасин. – СПб. : Алетейа, «Изд-во Олега Абышко», 2002. – 368 с.
30. Ахутин А. В. Античные начала философии / А. В. Ахутин. – СПб. : Наука, 2007. – 784 с.
31. Ахутин А. В. Понятие «природа» в античности и в Новое время / А. В. Ахутин. – М. : Наука, 1988. – 208 с.
32. Бабаев Г. А. История философии : Курс лекций / Г. А. Бабаев ; Российская академия образования, Московский психолого-социологический институт. – М. : Флинта, МПСИ, 2006. – 242 с.
33. Багалій Д. Український мандрований філософ Григорій Сковорода / Дмитро Багалій. – К. : Видавництво «Орій», 1992. – 472 с.
34. Балагура О. О. Витоки української духовної культури у творчій спадщині М. Ю. Брайчевського : автореф. дис. на здобуття наукового ступеня канд. філос. наук : спец. 09.00.12 “Українознавство” / О. О. Балагура. – К., 2009. – 16 с.
35. Бальтазар Г. У. Богословие и музыка. Три речи о Моцарте / Ганс Урс фон Бальтазар, Карл Барт, Ганс Кюнг [ред. : Александр Горелов, Рувим Островский ; пер. с нем. (Серия «Современное богословие»). – М. : Библейско-богословский институт св.апостола Андрея, 2006. – 159 с.
36. Барабаш Ю. Я. Знаю человека : поэзия, философия, жизнь / Ю. Я. Барабаш. – М. : Художественная литература, 1989. – 333 с.
37. Барабаш Ю. Я. Вибрані студії. Сковорода, Гоголь, Шевченко / Ю. Я. Барабаш. – К. : Видавничий дім «Києво-могилянська академія», 2006. – 744 с.

38. Бауман З. Индивидуализированное общество / Зигмунт Бауман [пер. с англ., под ред. В. Л. Иноземцева]. – М. : Логос, 2005. – 390 с.
39. Баумейстер А. Ідея модерну і традиція заходу / Андрій Баумейстер // *Sententiae*. – 2004. – № 2 (XI). – С. 121–136.
40. Баран В. Д. Давні слов'яни / В. Д. Баран. – К. : Видавничий дім «Альтернатива», 1998. – 335 с.
41. Баран В. Проблема етногенезу українського народу у шкільних і вузівських підручниках / Володимир Баран // *Українознавство*. – 2006. – № 4. – С. 305–309.
42. Баран В. Ранньосередньовічні слов'янські поселення біля села Рашкова на Середньому Дністрі / Володимир Баран // *Українознавство*. – 2006. – № 3. – С. 89–91.
43. Баран В. Слов'яни і навколишній світ / Володимир Баран // *Українознавство*. – 2006. – № 2. – С. 238 – 240.
44. Баран В. Д. Історичні витоки українського народу / В. Д. Баран, Я. В. Баран. – К., 2005. – 208 с.
45. Баранівський В. Ф. Філософсько-методологічні засади українознавства / В. Ф. Баранівський // *Збірник наукових праць Науково-дослідного інституту українознавства*. – К. : Міленіум, 2004. – Т. II. – С. 25–31.
46. Башляр Г. Избранное. Научный рационализм / Гастон Башляр ; [пер. с фр., сост. и послесл. А. Ф. Зотова]. – М. ; СПб. : Университетская книга, 2000. – Т.1. – 395 с.
47. Беднаржова Т. Життєвий шлях подвижника і патріота / Тетяна Беднаржова // *Сірополко С. Історія освіти в Україні*. – К. : Наукова думка, 2001. – С. 7–20.
48. Беме Я. Аврора, или Утренняя заря в восхождении / Якоб Беме [пер. с нем., репринт, изд. 1914 г. – М. : Гуманус, Политиздат, 1990. – 415 с.
49. Беркли Дж. Алкифрон, или Мелкий философ [Текст] : работы разных лет / Джордж Беркли [пер. А. А. Васильев]. – СПб. : Алетейя, 1996. – 432 с.
50. Беркли Дж. Опыт новой теории зрения / Джордж Беркли // *Беркли Дж. Сочинения*. – М. : Мысль, 1978. – С. 49 – 136.
51. Беркли Дж. Теория зрения, или зрительного языка / Джордж Беркли // *Беркли Дж. Сочинения*. – М. : «Мысль», 1978. – С. 137 – 149.

52. Беркли Дж. Трактат о принципах человеческого знания / Джордж Беркли // Беркли Дж. Сочинения. – М. : Мысль, 1978. – С. 149 – 248.
53. Бессонов Б. Н. Философские портреты (Декарт, Спиноза, Лейбниц и другие) / Б. Н. Бессонов ; Министерство образования Российской Федерации, Омский государственный университет. – Омск : ОмГУ, 2002. – 527 с.
54. Бибахин В. В. Язык философии / В. В. Бибахин. – СПб. : Наука, 2007. – 389 с.
55. Библер В. С. На гранях логики культуры: Книга избранных очерков / В. С. Библер. – М. : Русское феноменологическое общество, 1997. – 440 с.
56. Бистрицький Є. Культурно-історичне апріорі / Євген Бистрицький // Вимога раціональності : Спадщина Рене Декарта у світі сучасної культури. – К. : УФФ, 1996. – С. 92 – 98.
57. Бичко А. К. Історія філософії [Підручник для студентів вищих закладів освіти] / А. К. Бичко, І. В. Бичко, В. Г. Табачковський. – К. : Либідь, 2001. – 406 с.
58. Бичко А. Кордоцентрично-бароковий контекст української філософії : феномен Сковороди / Ада Бичко, Ігор Бичко // Сковорода Григорій : ідейна спадщина і сучасність. – К., 2003. – С. 51–78.
59. Бичко А. Феномен української інтелігенції в контексті національної буттєвості / Ада Бичко, Ігор Бичко // Українознавство – 2002. Календар-щорічник. – С. 135–137.
60. Бичко І. М. Бердяєв : ідея екзистенційної філософії / Ігор Бичко // Філософські обрії : Науково-теоретичний часопис. – 2000. – № 4. – С. 138–155.
61. Бичко І. Ніцше в Україні / Ігор Бичко // Філософська і соціологічна думка. – К., 1994. – № 9 – 10. – С. 154–177.
62. Бичко І. Пізнання як навчання : спроба історико-філософської розвідки / Ігор Бичко // Філософія освіти. – 2005. – № 1. – С. 201–209
63. Бичко І. Шляхи оновлення змісту філософських курсів у вищій школі сучасної України / Ігор Бичко // Філософія освіти : Науковий часопис. – 2006. – № 2. – С. 235–241.
64. Бичко І. Етнонаціональні «виміри» історико-філософського процесу: українська світоглядна ментальність / Ігор Бичко // Гуманізм. Людина. Культура : Тези доповідей людинознавчих філософських читань. – Дрогобич, 1992. – 290 с.

65. Бичко І. Лицар духовності / Ігор Бичко // Наука і суспільство : щомісячний науково-популярний і літературно-художній ілюстрований журнал / Товариство «Знання» України. – 2009. – № 5 / 6. – С. 8–16.
66. Бичко І. Ментальна співзвучність української та європейської філософської традицій : «Кордоцентричні мотиви» / Ігор Бичко // Київські обрії: історико-філософські нариси. – К. : Стилос, 1997. – С. 316–337.
67. Бичко І. Національний аспект філософії освіти в Україні / Ігор Бичко // Філософія освіти XXI століття : проблеми і перспективи : Методологічний семінар, 22 листопада 2000 р. : Зб. – К., 2000. – Вип. 3. – С. 92–99.
68. Бичко І. Постмодерн : спроба нового підходу до проблеми свободи / Ігор Бичко // Філософсько-антропологічні читання'98. Антропологічні ідеали Київської школи та реалії Постмодернізму (До 70-річчя О. Яценка). – К., 1999.
69. Бичко І. Філософія свободи / Ігор Бичко // Філософсько-антропологічні читання'98 (До 70-річчя засновника Київської світоглядно-антропологічної школи В. Шинкарука). – К. : Стилос, 1999. – С. 65–76.
70. Білокобильський О. Раціональність як межа метафізичного дискурсу / Олександр Білокобильський // Філософська думка. – 2006. – № 5. – С. 143–156.
71. Білоусенко П. І. Мовний розбір на вступному іспиті / П. І. Білоусенко, Н. О. Зубець. – Запоріжжя : ЗНУ, 2006. – 43 с.
72. Бонавентура. Путеводитель души к Богу / Бонавентура ; [пер. с лат., вступ. ст. и ... В. Л. Затворного]. – М. : Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1993. – 188 с.
73. Борискин В. М. История европейской философии [Учебное пособие] / В. М. Борискин. – Саранск : Изд-во Морд. ун-та, 2002. – 114 с.
74. Борисов И. И. Homo cognoscens. Человек познающий : Очерки истории гносеологии / И. И. Борисов. – СПб. : Изд-во С.-Петербур. ун-та, 1997. – 174 с.
75. Бородай Т. Ю. Критика гностицизма у Плотина / Т. Ю. Бородай // Вопросы философии. – 2000. – № 10. – С. 128–139.

76. Бофре Ж. Диалог с Хайдеггером. У 4-х книгах / Жан Бофре, [пер. с французского В. Ю. Быстрова]. – СПб. : Изд-во «Владимир Даль», 2007. – Кн. 1. Греческая философия. – 252 с.
77. Бофре Ж. Диалог с Хайдеггером. У 4-х книгах / Жан Бофре, [пер. с французского В. Ю. Быстрова]. – СПб. : Изд-во «Владимир Даль», 2007. – Кн. 2. Новоевропейская философия. – 400 с.
78. Брайчевський М. Літопис Аскольда / Михайло Брайчевський. – К. : Український Центр духовної культури, 2001. – 130 с.
79. Брубейкер Р. За пределами идентичности / Рокни Брубейкер, Джеймс Фенимор Купер // *Ab Imperio*. – 2002. – № 3. – С. 61 – 115.
80. Бруно Дж. О бесконечности, вселенной и мирах / Джордано Бруно // Бруно Дж. Избранное. – Самара : Издательский дом «Агни», 2000. – С. 323–480.
81. Бряник Н. В. Введение в современную теорию познания. Учебное пособие / Н. В. Бряник. – М. : Академический проект ; Екатеринбург : Деловая книга, 2003. – 288 с.
82. Бубер М . Проблема человека // Мартін Бубер. Два образа веры. – М. : Республика, 1995. – С. 157–232.
83. Булатов М. Про методи філософування / Михайло Булатов // *Філософська думка*. – 2004. – № 2. – С.15–29.
84. Быкова М. Ф. Мистерия логики и тайна субъективности / М. Ф. Быкова. – М. : Наука, 1996. – 238 с.
85. Быкова М. Ф. О гегелевской концепции субъективности (мистерии логики и тайна субъективности) / М. Ф. Быкова // *Логос*. – 1992. – № 3. – С. 190 – 207.
86. Быховский Б. Э. Философия Декарта. – М.-Л. : Изд-во Акад. наук СССР, 1940. – 166 с.
87. Бычко И. В. В лабиринтах свободы / И. В. Бычко. – М. : Политиздат, 1976. – 158 с.

88. Бэкон Ф. Великое Восстановление Наук / Фрэнсис Бэкон // Бэкон Ф. Сочинения: В 2-х т. [Пер. Н.А. Федоров] – М : Мысль, 1971. – Т. 1. – С. 57 – 84.
89. Бэкон Ф. Новая Атлантида / Фрэнсис Бэкон // Бэкон Ф. Сочинения : В 2-х т. – М. : Мысль, 1972. – Т. 2. – С. 487 – 526.
90. Бэкон Ф. Новый Органон / Фрэнсис Бэкон // Бэкон Ф. Сочинения : В 2-х т. – М. : Мысль, 1972. – Т. 2. – С. 5–222.
91. Бэкон Ф. О достоинстве и преумножении наук / Фрэнсис Бэкон // Бэкон Ф. Сочинения : В 2-х т. – М. : Мысль, 1971. – Т. 1. – С. 85 – 546.
92. Бэкон Ф. Опыты или наставления нравственные и политические / Фрэнсис Бэкон // Бэкон Ф. Сочинения: В 2-х т. – М. : Мысль, 1972. – Т. 2. – С. 347 – 486.
93. Вакарюк Л. О., Панцьо С. Є. Український словотвір у термінах / Л. О. Вакарюк, С. Є. Панцьо. – Словник-довідник. – Тернопіль : Джура, 2007. – 260 с.
94. Валери П. Декарт / Поль Валери // Вопросы философии. – 2005. – № 12. – С. 159 – 168.
95. Введенский А. И. Декарт и окказионализм / А. И. Введенский. – Берлин : СПб. - М., З. И. Грежбин, тип. УіііаМера в Лейпциге, 1922. – 80 с.
96. Вейнгартнер П. Фундаментальные проблемы теорий истины [учебное пособие] / Пауль Вейнгартнер ; пер. ... В. А. Бажанов, С. А. Павлова. – М. : РОССПЭН, 2005. – 352 с.
97. Великий тлумачний словник сучасної української мови. – К. ; Ірпінь : ВТФ «Перун», 2004. – 1440 с.
98. Вернадский В. Материалы к биографии / Владимир Вернадский // Прометей. – М. : Изд. «Молодая гвардия», 1988 г. – №15. – 352 с.
99. Википедия. Свободная энциклопедия [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://ru.wikipedia.org>. – Назва з екрану.
100. Вимога раціональності. Спадщина Рене Декарта у світі сучасної культури. – К. : Український філософський фонд, 1996. – 118 с.

101. Винар Л. Силуети епох. Дмитро Вишневецький. Михайло Грушевський : Історичні розвідки / Любомир Винар / Укр. іст. т-во ім. М. Грушевського, Галицький осередок. – Дрогобич : Відродження, 1992. – 182 с.
102. Виндельбанд В. История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками : В 2-х томах / Вильгельм Виндельбанд ; [пер. с нем. под ред. А. И. Введенского]. – М. : ТЕРРА–Книжный клуб ; КАНОН-пресс-Ц, 2000. – Т. 1. – 640 с.
103. Виндельбанд В. История философии / Вильгельм Виндельбанд ; [пер. с нем. П. Рудин, Предисл. Ю. В. Павленко]. – К. : «Ника-Центр», «Вист-С», 1997. – 560 с.
104. Виндельбанд В. Платон / Вильгельм Виндельбанд. – К. : Зовнішторгвидав України, 1993. – 176 с.
105. Виндельбанд В. Что такое философия? (О понятии истории философии) / Вильгельм Виндельбанд // Виндельбанд В. Избранное : Дух и история. – М. : Юрист, 1995. – С. 22 – 57.
106. Витгенштейн Л. О достоверности / Людвиг Витгенштейн // Витгенштейн Л. Философские работы. – М. : Изд-во «Гнозис», 1994. – Ч. 1. – С. 321 – 406.
107. Витгенштейн Л. Философские исследования / Людвиг Витгенштейн // Витгенштейн Л. Философские работы. – М. : Изд-во «Гнозис», 1994. – Ч. 1. – С. 75 – 320.
108. Витяг з Протоколу № 10 Засідання Вченої ради НДІУ МОН України від 31 жовтня 2005.
109. Вікіпедія. Вільна енциклопедія [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://uk.wikipedia.org/wiki>. - Назва з екрану.
110. Вітгенштейн Л. Tractatus Logico-Philosophicus. Філософські дослідження / Людвиг Вітгенштейн. – К. : Основи, 1995. – 311 с.
111. Вовенарг Л. де К. Введение в познание человеческого разума / Люк де Клапье Вовенарг // Размышления и максимы. – Л. : Наука, 1988. – С. 5 – 149.
112. Вовк Х. К. Студії української етнографії та антропології / Х. К. Вовк. – К., 1995. – 110 с.

113. Войтович В. Українська міфологія / Валерій Войтович. – Вид. 2-ге, стереотип. – К. : Либідь, 2005. – 664 с.
114. Волинка Г. І. Філософія Стародавності і Середньовіччя в освітньому контексті / Г. І. Волинка. – К. : Вища освіта, 2005. – 544 с.
115. Волинка Г. І. Вступ до філософії. Історико-філософська пропедевтика [Підручник] / Г. І. Волинка, В. І. Гусєв, І. В. Огородник, Ю. О. Федів. – К. : Вища школа, 1999. – 632 с.
116. Воспитание новых янычар, или «Украиноведение» [Електронний ресурс]. – Режим доступу : [http:// odnarodyna.ru \(articles\) /3/ 283. html](http://odnarodyna.ru/articles/3/283.html). – Назва з екрану.
117. Вступний курс українознавства. – Мюнхен : Вид-во заочних курсів українознавства, 1953. – 120 с.
118. Г'юм Д. Трактат про людську природу. Спроба запровадження експериментального методу міркувань про об'єкти моралі / Девід Г'юм [З англ. пер. П. Насада]. – К. : Всесвіт, 2003. – 552 с.
119. Габермас Ю. Громадянство і національна ідентичність / Юрген Габермас // Умови громадянства : Зб. ст. / Під редакцією Варта ван Стінбергена. – К., 2005. – С. 49 – 70.
120. Гавришина Т. Л. Классическая рациональность : генезис, методология, современные концепции / Т. Л. Гавришина. – СПб. : Изд-во ГУЭФ, 2006. – 78 с.
121. Гадамер Г-Г. Истина і метод / Ганс-Георг Гадамер, [пер. з нім. Олександр Мокровський]. – К. : Юніверс, 2000. – Т. 1. – 464 с.
122. Гадамер Г-Г. Истина і метод / Ганс-Георг Гадамер, [пер. з нім. Олександр Мокровський]. – К. : Юніверс, 2000. – Т. 2. – 478 с.
123. Гайденко П. П. История новоевропейской философии в ее связи с наукой : [Учебное пособие для вузов] / П. П. Гайденко. – М. : ПЕР СЭ ; СПб : Университетская книга, 2000. – 456 с.
124. Гайденко П. П. Научная рациональность и философский разум / П. П. Гайденко. – М. : Прогресс-Традиция, 2003. – 528 с.

125. Гайденко П. П. Прорыв к трансцендентному. Новая онтология XX века / П. П. Гайденко. – М. : Республика, 1997. – 495 с.
126. Гайденко П. П. Эволюция понятия науки (XVII – XVIII) / П. П. Гайденко. – М. : Наука, 1987. – 447 с.
127. Гарнцев М. А. Проблема самосознания в западноевропейской философии / М. А. Гарнцев. – М. : МГУ, 1987. – 214 с.
128. Гартли Д. Размышления о человеке, его строении, его долге и упованиях / Давид Гартли ; [пер. Е. С. Лагутина] // Английские материалисты XVIII века. Собрание произведений : В 3-х т. – М. : Мысль, 1967. – С. 193 – 374.
129. Гартман Н. К основоположению онтологии / Николай Гартман ; [пер. с нем. Ю. В. Медведева ; под ред. Д. В. Сютяднева]. – СПб. : Наука, 2003. – 640 с.
130. Гассенди П. Метафизическое исследование, или сомнения и новые возражения против метафизики Р. Декарта / Пьер Гассенди // Гассенди П. Сочинения : В 2-х т. – М. : Мысль, 1968. – Т. 2. – С. 397 – 778.
131. Гассенди П. Письмо по поводу книги лорда Эдуарда Герберта, англичанина, «Об истине» / Пьер Гассенди // Гассенди П. Сочинения : В 2-х т. – М. : «Мысль», 1966. – Т. 1. – С. 75 – 105.
132. Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии / Георг Вильгельм Фридрих Гегель. – СПб. : Наука, 2001. – Кн. 3. – 564 с.
133. Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии / Георг Вильгельм Фридрих Гегель. – СПб. : Наука, 2001. – Кн. 2. – 424 с.
134. Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии / Георг Вильгельм Фридрих Гегель. – СПб. : Наука, 2001. – Кн.1. – 352 с.
135. Гегель Г. В. Ф. Система наук : [пер. с нем]. Часть первая : Феноменология духа : монография / Георг Вильгельм Фридрих Гегель [Пер. Г. Шпет]. – СПб. : Наука, 1999. – 443 с.
136. Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа / Георг Вильгельм Фридрих Гегель. – СПб. : Наука, 1992. – 446 с.

137. Гельвеций К. А. Записные книжки / К. А. Гельвеций // Гельвеций К. А. Сочинения : В 2-х т. – М. : Мысль, 1974. – Т. 1. – С. 73 – 142.
138. Гельвеций К. А. О человеке / К. А. Гельвеций // Гельвеций К. А. Сочинения : В 2-х т. – М. : Мысль, 1974. – Т. 2. – С.5–568.
139. Гельвеций К. А. Об уме / К. А. Гельвеций // Гельвеций К. А. Сочинения : В 2-х т. – М. : Мысль, 1974. – Т. 1. – С. 143–632.
140. Генрих Д. Свідоме життя. Дослідження співвідношення суб'єктивності та метафізики / Дитер Генрих. – К.: КУРС, 2006. – 188 с.
141. Глобальний пошукач google [українською] [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.google.com.ua/> - Назва з екрану.
142. Гнатюк Л. П. Мовний феномен Григорія Сковороди в контексті староукраїнської книжної традиції: монографія / Л. П. Гнатюк. – К. : Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2010. – 446 с.
143. Гоббс Т. Левиафан, или материя, форма и власть государства церковного и гражданского / Томас Гоббс // Гоббс Т. Сочинения : В 2-х т. – М. : Мысль, 1991. – Т. 2. – С. 3 – 546.
144. Гоббс Т. Основы философии / Томас Гоббс // Гоббс Т. Сочинения : В 2-х т. – М. : Мысль, 1989. – Т. 1. – С. 66 – 506.
145. Гоббс Т. Человеческая природа / Томас Гоббс // Гоббс Т. Сочинения : В 2-х т. – М. : Мысль, 1989. – Т. 1. – С. 507 – 573.
146. Голець М. До поняття «осязання» в літературних пам'ятках в Україні XI – XVII ст. та необхідності його поновлення в українській мові / Марія Голець // Українознавство. – Ч. 1. – С. 120–122.
147. Гольбах П. Система природы, или о законах мира физического и мира духовного / Поль Гольбах. – М. : ГСЭ, 1949. – 456 с.
148. Гомілко О. Метафізика тілесності : концепт тіла у філософському дискурсі / Оксана Гомілко. – К. : Наукова думка, 2001. – 340 с.
149. Гомотюк О. Є. Громадянське суспільство очима М. Драгоманова / О. Є. Гомотюк // Українознавство у розбудові громадянського суспільства. Збірник

- наукових праць Науково-дослідного інституту українознавства. – К. : Міленіум, 2004. – Т. III. – С. 76–87.
150. Гомотюк О. Українознавчі дослідження І. Франка / Оксана Гомотюк // Українознавство. – 2003. – Число 2 – 3 (7 – 8). – С. 211 – 217.
151. Гомотюк О. Українознавчі погляди Лесі Українки / Оксана Гомотюк // Українознавство. – 2004. – Число 1 – 2. – С. 268–273.
152. Гомотюк О. Є. Злет і трагедія українознавства на зламі епох (90-ті рр. XIX – перша третина XX ст.) : Монографія / О. Є. Гомотюк. – Тернопіль : Економічна думка, 2007. – 552 с.
153. Гончаров В. Н. История философии [Учеб. пособие / В. Н. Гончаров ; Центрсоюз Российской Федерации. – М. : Илекса ; Ставрополь : Сервисшкола, 2006. – 219 с.
154. Горбачев В. Г. История философии / В. Г. Горбачев. – Брянск : «Курсив», 2000. – 336 с.
155. Горський В. С. Філософія в українській культурі (методологія та історія) / В. С. Горський. – К. : Центр практичної філософії, 2001. – 235 с.
156. Греко-русский словарь / Обработал А. О. Поспишил. – К. : Изд-во Киевского общ-ва классич. Филологии и педагогики, 1901. – 1104 с.
157. Григорій Сковорода. Літературні твори / Григорій Сковорода. – К., 1972. – 432 с.
158. Григорій Сковорода. Поезії / Григорій Сковорода. – К. : Радянський письменник, 1971. – 237 с.
159. Григорій Савич Сковорода. Повне зібрання творів у двох томах / Григорій Сковорода. – К. : Наукова думка, 1973. – Т. 1. – 531 с.
160. Гриненко Г. В. История философии : Учебник / Г. В. Гриненко. – М. : Юрайт-Издат, 2006. – 688 с.
161. Грушевський М. Ілюстрована історія України / Михайло Грушевський. – К. : Т-во «Барський», 1918. – 575 с.
162. Грушевський М. Історія України-Руси : В 11 т., 12 кн. / ред. кол. : П. С. Сохань (голова) та ін. / Михайло Грушевський. – К. : Наук. думка, 1991.

163. Грушевський М. Історія української літератури : В 6 т., 9 кн. / Михайло Грушевський. – К. : Либідь, 1993–1995.
164. Грушевський М. Історія української літератури : В 6 т., 9 кн. / Михайло Грушевський – К. : Либідь, 1993. – Т. 1. – 392 с.
165. Грушевський М. Про українську мову і українську справу / Михайло Грушевський. – К., 1917. – 54 с.
166. Грушевський М. Хто такі українці і чого вони хочуть / Михайло Грушевський. – К. : Т-во «Знання» України, 1991. – 240 с.
167. Гуревич А. Я. Словарь средневековой культуры / А. Я. Гуревич. – М. : РОССПЕН, 2003. – 632 с.
168. Гусаченко В. В. Трансгрессии модерна / В. В. Гусаченко ; Харьковський нац. ун-т ім. В. Н. Карамзина. – Х. : ООО «Озон-Инвест», 2002. – 391 с.
169. Гусев Д. А., Рябов П. В., Манекин Р. В. История философии [пособие] / Д. А. Гусев, П. В. Рябов, Р. В. Манекин. – М. : Слово : Эксмо, 2004. – 446 с.
170. Гусев В. І. Західна філософія Нового часу. XVII – XVIII ст. / В. І. Гусев. – К. : Либідь, 1998. – 368 с.
171. Гусев В. І. Метафізика свободи (з історії філософії Нового часу) / В. І. Гусев // Наукові записки НУКМА. Серія: Філософія. Право. – 1999. – Вип. 8. – С. 27 – 36.
172. Гуссерль Е. Криза європейських наук і трансцендентальна феноменологія. Вступ до феноменологічної філософії / Едмунд Гуссерль // Філософська думка. – 2002. – № 3. – С.134 – 149.
173. Гуссерль Э. Картезианские размышления / Эдмунд Гуссерль. – СПб. : Наука, Ювента, 1998. – 320 с.
174. Гьосле В. Практична філософія в сучасному світі [пер. з нім.] / Вітторіо Гьосле ; пер., післямова та приміт. А. Єрмоленко. – К. : Лібра, 2003. – 248 с.
175. Гудзик К. Юстиніан – наставник єпископів, теорія й практика «Симфонії церкви та держави» [Електронний ресурс] / К. Гудзик // Russian Society News. – Режим доступу : <http://www.rsnews.net/print.phtml?id =4676&lang= UKR>. – Назва з екрану.

176. Дамаскин Иоанн. Точное изложение православной веры / Иоанн Дамаскин // Дамаскин Иоанн. Источник знания. – СПб. : Наука, 2006. – С. 108 – 288.
177. Даниелян Н. В. Научная рациональность. Учеб. пособие для студентов и аспирантов / Н. В. Даниелян. – М. : Изд-во МГОУ, 2004. – 112 с.
178. Данильцова У. Д. Українська мова на кожен день : Довідник / У. Д. Данильцова. – К. : А.С.К., 2005. – 224 с.
179. Дворецкий И. Х. Латино-русский словарь / И. Х. Дворецкий. – М. : Русский язык, 1996. – 646 с.
180. Де Либера А. Средневековое мышление / Де Либера А ; [пер. с франц. О. В. Головой, А. М. Руткевича]. – М. : Праксис, 2004. – 368 с.
181. Декарт Р. Метафізичні розмисли / Рене Декарт ; [пер. з фр. З. Борисюк та О. Жупанського]. – К. : Юніверс, 2000. – 304 с.
182. Декарт Р. Первоначала философии / Рене Декарт // Декарт Р. Сочинения : В 2-х т. – М. : Мысль, 1989. – Т. 1. – С. 297 – 422.
183. Декарт Р. Письмо к М.Мерсену (16 октября 1639 г.) / Рене Декарт / Рене Декарт // Декарт Р. Сочинения : В 2-х т. – М. : Мысль, 1989. – Т. 1. – С. 604 – 606.
184. Декарт Р. Размышления о первой философии / Рене Декарт // Декарт Р. Сочинения. – СПб. : Наука, 2006. – С.52 – 146.
185. Делез Ж. Критика и клиника / Жиль Делез ; пер. с фр. О. Е. Волчек, С. Л. Фокина ; послесл. и примеч. С. Л. Фокина. – СПб. : Machina, 2002. – 240с .
186. Делез Ж. Различие и повторение / Жиль Делез ; пер. с фр. П. Б. Маньковской, Э. П. Юровской. Под ред. Н. Б. Маньковской. – СПб. : ТОО ТК «Петрополис», 1998. – 384 с.
187. Делез Ж. Складка. Лейбниц и барокко / Жиль Делез ; пер. с франц. Б. М. Скуратова. Под ред. В. А. Подороги. – М. : Изд-во «Логос», 1997. – 264 с.
188. Делез Ж. Эмпиризм и субъективность : опыт о человеческой природе по Юму. Критическая философия Канта : учение о способностях. Бергсонизм.

- Спіноза / Жиль Делез ; пер. с фр. Я. И. Свирского. Под ред. В. И. Аршинова. – М. : ПЕР СЭ, 2001. – 480 с.
189. Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? / Жиль Делез ; пер. с фр. Н. Зенкина.— М. : Институт экспериментальной социологии ; СПб. : Алетейя, 1998. – 288 с.
190. Джозеф Дж. Язык и национальная идентичность / Джон Джозеф // Логос. – 2005. – № 4 (49). – С. 4 – 32.
191. Дидро Д. Мысли к истолкованию природы / Дени Дидро // Дидро Д. Сочинения : В 2-х т. – М. : Мысль, 1986. – Т. 1. – С. 333 – 378.
192. Дидро Д. Философские мысли / Дени Дидро // Дидро Д. Сочинения : В 2-х т. – М. : Мысль, 1986. – Т.1. – С. 164 – 187.
193. Дильтей В. Воззрение на мир и исследование человека со времен Возрождения и Реформации / Вильгельм Дильтей. – М. ; Иерусалим : Университетская книга, 2000. – 464с .
194. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Диоген Лаэртский. – М. : Мысль, 1979. – 620 с.
195. Дионисий Ареопагит. О божественных именах / Дионисий Ареопагит // Дионисий Ареопагит. Сочинения. – СПб. : Алетейя, 2002. – С. 207 – 566.
196. Доброхотов А. Л. Категория бытия в классической западноевропейской философии / А. Л. Доброхотов. – М. : Изд-во МГУ, 1986. – 246 с.
197. Доброхотов А. Л. Учение досократиков о бытии / А. Л. Доброхотов. – М. : Изд-во МГУ, 1980. – 84 с.
198. Доброхотов А. Л. Онтология и этика когито / А. Л. Доброхотов // Встреча с Декартом. – М. : Ad Marginem, 1996. – С. 23 – 35.
199. Донець І. Природа людської суб'єктивності в дискурсі комунікативної парадигми / Іван Донець // Філософська думка. – 2001. – № 6. – С. 25 – 34.
200. Дорошенко Д. І. Огляд української історіографії. Державна школа : Історія. Політологія. Право / Д. І. Дорошенко. – К. : Видавництво «Українознавство», 1996. – 255 с.

201. Дорошенко Д. Розвиток науки українознавства ХІХ–початку ХХ ст. та її досягнення / Дмитро Дорошенко // Українознавство : Хрестоматія-посібник. – К. : Либідь, 1997. – Кн. 2. – С. 286–305.
202. Драгоманов М. Антракт з історії українофільства / Михайло Драгоманов // Драгоманов М. Вибране («...Мій задум зложити очерк історії цивілізації на Україні») / Упоряд. та автор іст.-біограф. нарису Р. С. Міщук ; Прим. Р. С. Міщука, В. С. Шандри. – К. : Либідь, 1991. – 680 с.
203. Драгоманов М. Вольный Союз – Вільна Спілка. Опыт украинской политико-социальной программы / Михайло Драгоманов. – Женева, 1884.
204. Дымерец Р. К вопросу о концепции творения в философии Бенедикта Спинозы / Ростислав Дымерец // Sententiae : Наукові праці Спілки дослідників модерної філософії (Паскалівського товариства). – 2003, 2004. – № 8 – 10. – С. 43 – 60.
205. Дьюи Дж. Реконструкция в философии / Джон Дьюи, пер. с англ. М. Занадворов, М. Шишков. – М. : Логос, 2001. – 162 с.
206. Єрмоленко С. Я. Мова і українознавчий світогляд. Монографія / С. Я. Єрмоленко. – К. : НДІУ, 2007. – 444 с.
207. Єрмоленко С. Я. Мовно-естетичні знаки української культури / С. Я. Єрмоленко. – К. : Інститут української мови НАН України, 2009. – 352 с.
208. Ершов М. Из истории идеализма Нового времени. Гносеология Н. Мальбранша / Матвей Ершов. – Сергиев посад, 1911. – 48 с.
209. Ершов М. Проблема богопознания в философии Мальбранша / Матвей Ершов. – СПб. : Наука, 2005. – 331 с.
210. Єфремов С. Борис Грінченко. Про життя його та діла / Сергій Єфремов. – 3-є вид. з дод. – К. : Час, 1920. – 64 с.
211. Єфремов С. Іван Франко : Критико-біографічний нарис / Сергій Єфремов. – 2-е вид. з дод. – К. : Слово, 1926. – 252 с.
212. Єфремов С. Історія українського письменства / Сергій Єфремов. – К. : Феміна, 1995. – 685 с.

213. Єфремов С. Перед судом власної совісти. Громадська і політична робота В. Б. Антоновича / Сергій Єфремов. – К., 1924. – 14 с.
214. Єфремов С. Українознавство / Сергій Єфремов. – К., 1920. – 120 с.
215. Єфремов С. Як визволитися робочим людям з бідности? / Сергій Єфремов. – К. : Криниця, 1917. – 60 с.
216. Жаба С. П. Русские мыслители о России и человечестве / С. П. Жаба. – Париж, 1954. – 245 с.
217. Желнов М. В. Предмет философии в истории философии / М. В. Желнов. – М. : Изд-во Моск. ун-та, 1981. – 720 с.
218. Жильсон Э. Разум и откровение в Средние века / Этьен Жильсон // Богословие в культуре Средневековья. – К. : Христианское братство «Путь к истине», 1992. – С.6 – 48.
219. Жильсон Э. Томизм. Введение в философию св. Фомы Аквинского / Этьен Жильсон // Жильсон Э. Избранное. – М., СПб. : Университетская книга, 1999. – Т. 1. – 496 с.
220. Жильсон Э. Учение Декарта о свободе и теология / Этьен Жильсон // Жильсон Э. Избранное : Христианская философия. – М. : РОССПЭН, 2004. – С. 5 – 320.
221. Жильсон Э. Философия в средние века : от истоков патристики до конца XIV века / Этьен Жильсон. – М. : Республика, 2004. – 678 с.
222. Жуковський А. Відновлення православної митрополії та реформи Петра Могили // Аркадій Жуковський / Українознавство. – № 4. – К., 2003. – С. 350 – 354.
223. Заиченко Г. А. Джон Локк / Г. А. Заиченко. – М. : Мысль, 1988. – 207 с.
224. Заиченко Г. А. История западной философии. Классика против постмодернизма / Г. А. Заиченко. – Д. : Наука и образование, 2000. – 200 с.
225. Залетный А. А. Философская теология Декарта и постсоветское декартоведение / А. А. Залетный. – М. : Б. и., 2001. – 56 с.

226. Зеленчук Я. Українознавча основа формування джерельної бази дослідження етносоціальної системи Гуцульщини / Ярослав Зеленчук // Українознавство. – К., 2007. – № 2. – С. 48–51.
227. Зеленчук Я. І. Українознавчо-історична реконструкція етносоціальної системи Гуцульщини: дис. ... канд. іст. наук : спец. 09.00.12 / Зеленчук Ярослав Іванович. – К., 2007 – 210 с.
228. Зеньковский В. В. История русской философии. – 2-е изд. / В. В. Зеньковский. – Париж, 1989. – Т. 2. – 477 с.
229. Зеньковский В. В. История русской философии / В. В. Зеньковский. – Париж : YMCA-PRESS. – Т. 1. – 469 с.
230. Зубков М. Г. Сучасний російсько-український, українсько-російський словник / М. Г. Зубков. – Харків : Веста : Видавництво «Ранок», 2004. – 720 с.
231. Ильин В. В. История философии : ученик / В. В. Ильин. – СПб. : Питер, 2003. – 731 с.
232. Ильин И. П. Постмодернизм от истоков до конца столетия : эволюция научного мифа / И. П. Ильин. – М. : Интрада, 1998. – 256 с.
233. Институт России. Портал руссиеведения [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://rusology.narod.ru>. – Назва з екрану.
234. Иоанн Дунс Скот. Трактат о Первоначале / Иоанн Дунс Скот ; пер. и комм. А. В. Апполонова. – М. : Изд-во францисканцев, 2001. – 182 с.
235. Иост Р. А. Соотношение человеческих страстей и разума в рациональной метафизике XVII столетия : Декарт, Спиноза, Мальбранш : автореф. на соискание научной степени канд. филос. наук : спец. 09.00.03 «История философии» / Р. А. Иост ; С-Петербургский гос. ун-т. – СПб., 2005. – 18 с.
236. История всемирной литературы : в 9 тт. – М.: Наука, 1983. – Т. 1. – 584 с.
237. История западноевропейской философии / под ред. Н. В. Мотрошиловой. – М. : ИФ РАН, 1998. – 199 с.

238. История философии : Запад – Россия – Восток / под ред. Н. В. Мотрошиловой. – М. : Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1996. – Кн. 2. Философия XV-XIX вв. – 557 с.
239. Іваньо І. В. Про стиль філософських творів Г. Сковороди / І. В. Іваньо // Григорій Сковорода-250 : Матеріали про відзначення 250-річчя з дня народження. – К. : Наукова думка, 1975. – С. 147–156.
240. Ільїна Г. Персональна ідентичність в стратегіях мислення Нового часу / Галина Ільїна // Філософські обрії : Науково-теоретичний часопис. – 2007. – № 18. – С. 94 – 104.
241. Ільїна Г. В. Ідентичність особистості : витоки концепції / Г. В. Ільїна // Міжнародна наукова конференція «Дні науки філософського факультету-2007» (18-19 квітня 2007 року). Матеріали доповідей та виступів. – К. : ВПЦ «Київський університет», 2007. – С. 98–101.
242. Ільїна Г. Ідентичність та інновація / Галина Ільїна // Феномен інновацій : освіта, суспільство, культура : монографія / ред. В. Г. Кременя. – К. : Педагогічна думка. – 2008. – С. 243 – 264.
243. Ільїна Г. Проблема ідентичності в класичній і некласичній філософії / Г. В. Ільїна // Вісник Національного технічного університету України «Київський політехнічний інститут». Філософія. Психологія. Педагогіка : [зб. наук. праць]. – 2008. – № 2 (23) / М-во освіти і науки України, НТУУ «КПІ» ; [редкол. : Б. В. Новіков (гол.) та ін.]. – К. : Політехніка, 2008.– С. 16–22.
244. Ільїна Г. В. Самоідентичність у життєдіяльності людини : дис. ... канд. філос. наук : спец. 09.00.04 / Київськ. нац. ун-т ім. Тараса Шевченка / Ільїна Галина Володимирівна. – К., 2009. – 180 с.
245. Історія України [Електронний ресурс] : довідник / упорядн. Н.Яковенко, Я.Грицак. – Режим доступу : <http://history.franko.lviv.ua>. – Назва з екрану.
246. Історія української літератури : у 2-х томах. – К. : Наукова думка, 1987. – Т. 1. – 630 с.
247. Історія філософії / за ред. В. І. Ярошовця. – К. : Изд-во ПАРАПАН, 2002. – 774 с.

248. Історія філософії. Словник / Київський національний університет ім. Т. Шевченка. Філософський ф-т. Каф. історії філософії ; за заг. ред. В. І. Ярошовця. — К. : Знання України, 2005. — 1199 с.
249. Калакура Я. С. Історичний антропологізм як методологічний принцип українознавства / Я. С. Калакура // Збірник наукових праць Науково-дослідного інституту українознавства МОН України. — К. : Рада, 2006. — Т. XIII. — С. 52–61.
250. Калакура Я. С. Історичні засади українознавства / Я. С. Калакура. — К. : НДІУ, 2007. — 381 с.
251. Калакура Я. Методи українознавчих досліджень / Ярослав Калакура // Українознавство. — 2006. — № 2. — С. 91–92.
252. Калакура Я. Методологічний інструментарій українознавця / Ярослав Калакура // Українознавство. — 2003. — Число 1 (6). — С. 76–78.
253. Калакура Я. С. Українська історіографія : Курс лекцій / Я. С. Калакура. — К. : Генеза, 2004. — 495 с.
254. Кант І. Антропология с прагматической точки зрения / Иммануил Кант. — СПб. : Наука, 1999. — 471 с.
255. Кант І. Прологмени до кожної майбутньої метафізики, яка може постати як наука / Иммануїл Кант. — К. : «ППС – 2002», 2005. — 178 с.
256. Караванський С. Наукова п'ята колона – невідома і свідомо / Святослав Караванський // Рідна школа. — New Jersey, USA, 2008. — Ч. 3 (151). — С. 15 – 17.
257. Караванський С. Практичний словник синонімів української мови / Святослав Караванський. — К. : Українська книга, 2000. — 480 с.
258. Караванський С. Практичний словник синонімів української мови. Третє видання, опрацьоване й значно доповнене. Близько 20 000 синонімічних рядів / Святослав Караванський. — Львів : БаК, 2008. — 512 с.
259. Караванський С. Російсько-український словник складної лексики. Друге видання, доповнене й виправлене / Святослав Караванський. — Львів : БаК, 2006. — 562 с.

260. Караванський С. Секрети української мови. Видання друге, розширене / Святослав Караванський. – Львів : БаК, 2009. – 344 с.
261. Караванський С. Словник рим української мови. Укладений як лінгвографічна модель формального нагромадження звукових сигналів мовним центром людини / Святослав Караванський. – Львів : БаК, 2004. – 1048 с.
262. Каратини Р. Введение в философию. История философии : формы философских взглядов и систем от античности до современности / Роже Каратини ; пер. Г. С. Ливановой. – М. : Эксмо, 2003. – 731 с.
263. Карпіловська Є. А. Кореневий гніздовий словник української мови : гнізда слів з вершинами – омографічними коренями / Є. А. Карпіловська. – К. : Українська енциклопедія, 2002. – 912 с.
264. Карсавин Л. П. Глубины сатанинские (Офиты и Василид) / Л. П. Карсавин // Гностики или о лжеименном знании. – К. : Уцимм-Пресс, 1997. – С. 230 – 252.
265. Карцев И. Жиль Делез. Введение в постмодернизм. Философия как эстетическая имагинация / Игорь Карцев. – М. : Огни ТД, 2005. – 232 с.
266. Кассирер Э. Джованни Пико делла Мирандола. К исследованию истории идей Ренессанса / Эрнст Кассирер // Кассирер Э. Избранное : Индивид и космос. – М. ; СПб. : Университетская книга, 2000. – С.227 – 270.
267. Кассирер Э. Философия Просвещения / Эрнст Кассирер. – М. : РОССПЭН, 2004. – 400 с.
268. Кирьянов С. Библия в СССР, 1928 год. Парадоксы истории. Предисловие к симфонии, изданной И.Прохановым 30 августа 1928 года в Ленинграде [Електронний ресурс] / С.Кирьянов // РСПП : Информационно-публицистический портал. – Режим доступа : http://www.rspp.su/articles/ksb/12.2008/bible_prohanov.html. - Назва з екрану.
269. Князева М. Россияведение – еще один вузовский предмет или средство формирования культурной идентичности ? [Електронний ресурс] / М.Князева // Сайт "Толерантность". – Режим доступа : http://www.tolerance.ru/biblio/dzyalosh-1/multi/1_knyzeva.html. - Назва з екрану.

270. Ковалинський М. І. Життя Григорія Сковороди / М. І. Ковалинський // Сковорода Г. Твори у 2-х т. – К., 1961. – С. 3–18.
271. Комунікація в сучасній науці. – М. : Прогрес, 1976. – 438 с.
272. Кон І. С. В пошуках себе. Личність і її самосвідомість / І. С. Кон. – М. : Політиздат, 1984. – 335 с.
273. Конверський А. Е. Теорія і її обґрунтування / А. Е. Конверський. – К. : Вiпол, 2000. – 180 с.
274. Кондзьолка В. В. Історія середньовічної філософії. Навч. посібник для вищих навч. закладів / В. В. Кондзьолка. – Л. : Світ, 2001. – 318 с.
275. Кондильяк Э. Об искусстве рассуждения / Этьен Бонно Кондильяк // Кондильяк Э. Сочинения : В 3-х т. – М. : Мысль, 1983. – Т. 3. – С. 5–182.
276. Кондильяк Э. Опыт о происхождении человеческих знаний / Этьен Бонно Кондильяк // Кондильяк Э. Сочинения : В 3-х т. – М.: Мысль, 1980. – Т. 1. – С. 65 – 302.
277. Коновець О. Історичні парадигми українознавства : Традиції і сучасність / Олександр Коновець // Вісник Київського університету. Українознавство. – К., 1994. – Вип. 1. – С. 192 – 201.
278. Коновець О. Ф. Науково-просвітницький рух в Україні (XIX – перша третина ХХ ст.). Монографія / О. Ф. Коновець. – К. : Хрещатик, 1992. – 120 с.
279. Коновець О. Ф. Українська наука як феномен культури. Нарис історії від найдавніших часів до першої третини ХХ ст. Монографія / О. Ф. Коновець – К. : МІЛП, 2000. – 277 с.
280. Кононенко П. Українство у світовому часопросторі / Петро Кононенко. – Українознавство. – № 4. – К., 2009. – С. 8 – 21.
281. Кононенко П. Концепція українознавства / Петро Кононенко // Українознавство. – К., 2006. – № 2. – С. 85–92.
282. Кононенко П. Національна ідея, нація, націоналізм : Монографія / Петро Кононенко. – К. : Міленіум, 2005. – 358 с.
283. Кононенко П. Село в українській літературі : Літературно-критичний нарис / Петро Кононенко. – К. : Радянський письменник, 1984. – 344 с.

284. Кононенко П. П. Українознавство : Навч. посібник / П. П. Кононенко. – К. : Заповіт, 1994. – 320 с.
285. Кононенко П. Українознавство – наука самопізнання українського народу / Петро Кононенко // Українознавство. – К., 2002. – № 1–2. – С. 22–29.
286. Кононенко П. П. Українознавство : Підручник для вищих навчальних закладів / П. П. Кононенко. – К. : Міленіум, 2006. – 870 с.
287. Кононенко П. Ad fontes. Літопис Аскольда (1860-1867 pp.) / Петро Кононенко // Українознавство. – К., 2003. – № 4. – С. 7-18.
288. Кононенко П. П., Кононенко Т. П. Українознавство в системі освіти України / П. П. Кононенко, Т. П. Кононенко // Збірник наукових праць Науково-дослідного інституту українознавства. – К. : Українське агентство інформації та друку «Рада», 2009. – Т. XXIV. – С. 6 – 31.
289. Кононенко П., Кононенко Т. Український етнос : генеза і перспективи. Історичний нарис / Петро Кононенко, Тарас Кононенко. – Обухів, 2003. – 519 с.
290. Кононенко П. П., Кононенко Т. П. Українознавство ХХІ ст. : проблеми методології і шляхи розв'язання / П. П. Кононенко, Т. П. Кононенко // Збірник наукових праць Науково-дослідного інституту українознавства. – К. : Українське агентство інформації та друку «Рада», 2009. – Т. XXIII. – С. 6 – 33.
291. Кононенко П., Кононенко Т. Сковорода і Толстой / Петро Кононенко, Тарас Кононенко // Українознавство, 2003. – Ч. 4 (9). – С. 317–321.
292. Кононенко Т. Г. С. Сковорода – приятель мудрості українського терену. На пошану 280-ї річниці з дня народження / Тарас Кононенко // Українознавство. – К., 2003. – № 1 (6). – С. 40 – 43.
293. Кононенко Т. Джерельна основа філологічної складової в українознавчо-філософському дослідженні / Тарас Кононенко // Українознавство. – К., 2009. – № 3. – С. 72 – 75.
294. Кононенко Т. Диспозиція начал українознавчого дослідження / Тарас Кононенко // Українознавство. – К., 2005. – № 4. – С. 235–236.

295. Кононенко Т. П. До питання визначення основної літературної форми філософських творів Григорія Сковороди / Т. П. Кононенко // Збірник наукових праць Науково-дослідного інституту українознавства. – К. : Міленіум, 2004. – Т. III. – С. 392–397.
296. Кононенко Т. П. Застосування принципу «цілісної людини» Г. Сковороди в історико-філософській концепції В. Соловйова / Т. П. Кононенко // Збірник наукових праць Науково-дослідного інституту українознавства. – К. Поліграфічний центр «Фоліант», 2005. – Т. VI. – С. 275 – 286.
297. Кононенко Т. П. Ідейні настанови Григорія Сковороди в методологічній культурі нової філософії (до джерел історіографії філософських методологій) / Т. П. Кононенко // Збірник наукових праць Науково-дослідного інституту українознавства. – К. : Поліграфічний центр «Фоліант», 2005. – Т. IV. – С. 355 – 365.
298. Кононенко Т. Концептуалізм / Тарас Кононенко // Історія філософії. Словник / за ред. В. І. Ярошовця. – К. : Знання України, 2005. – С. 347 – 349.
299. Кононенко Т. Методологічні аспекти українознавства // «Україна, українці, українознавство (XIV – XVIII ст.)» Матеріали конференції 24-26.10.1996. м. Кіровоград. – Кіровоград, 1996. – 331 с.
300. Кононенко Т. Моделювання характеру розмислу Г.Сковороди в методологічній культурі Нової філософії XVI – XVIII ст. / Тарас Кононенко // Українознавство. – К., 2006. – № 3. – С. 52 – 57.
301. Кононенко Т. Народно-звичаєві обрії філософії Г.Сковороди. Вступ до методології українознавства / Тарас Кононенко. – К. : Науково-дослідний інститут українознавства, 2008. – 174 с.
302. Кононенко Т. П. Парадигмальні виміри змісту понять «теорія» та «концепція» в українознавчій науці / Т. П. Кононенко // Збірник наукових праць Науково-дослідного інституту українознавства. – К. : Українське агентство інформації та друку «Рада», 2008. – Т. XXII. – С. 34 – 46.

303. Кононенко Т. Парадигмальні виміри історико-філософського дослідження. Трансформація принципів / Тарас Кононенко // Українознавство. – К., 2008. – № 1. – С. 72 – 76.
304. Кононенко Т. Поняття «вимір» в методологічному арсеналі українознавчого наукового дослідження / Тарас Кононенко // Українознавство. – К., 2008. – № 2. – С. 236 – 241.
305. Кононенко Т. П. Симфонічність філософської творчості національного мислителя Григорія Сковороди в контексті українознавчої соціолінгвістичної парадигми / Т. П. Кононенко // Збірник наукових праць Науково-дослідного інституту українознавства. – К. : Поліграфічний центр «Фоліант», 2006. – Т. X. – С. 16 – 24.
306. Кононенко Т. П. Спадщина Г. Сковороди на рівні контамінації віри, філософії та мистецтва / Т. П. Кононенко // Збірник наукових праць Науково-дослідного інституту українознавства. – К. : Українське агентство інформації та друку «Рада», 2008. – Т. XX. – С. 402– 412.
307. Кононенко Т. Структурний симфонізм філософських творів Г.С.Сковороди / Тарас Кононенко // Українознавство. – К., 2007. – № 1. – С. 56 – 62.
308. Кононенко Т. Теорія світових ідентичностей. Формування глобалістичної парадигми наук / Тарас Кононенко // Українознавство. – К., 2009. – № 4. – С. 27 – 34.
309. Кононенко Т. Українознавство – інтегративне гуманітарне знання про Україну та світове українство – як протосистема дисциплін віртуального університету / Тарас Кононенко // Науковий вісник українського університету. – М., 2001. – Т. 1. – С. 221 – 223.
310. Кононенко Т. Українознавство як політика та філософія держави // Матеріали наукової конференції з українознавства. – Одеса : Вид-во При МАУ-РАУ, 1999. – 253 с.
311. Кононенко Т. П. Україноосяжне світовідчуття та світорозуміння як філософське джерело творчості та само ідентифікації особистості : Г.

- Сковорода, М. Гоголь, Т. Шевченко / Т. П. Кононенко // Збірник наукових праць Науково-дослідного інституту українознавства. – К. : Українське агентство інформації та друку «Рада», 2009. – Т. XXIV. – С. 355–365.
312. Кононенко Т. Філологічна складова в українознавчо-філософському дослідженні. Означення системних вимог / Тарас Кононенко // Українознавство. – К., 2009. – № 2. – С. 46 – 49.
313. Кононенко Т. П. Філософія народного слова в літературно-філософській творчості Г.С.Сковороди / Т. П. Кононенко // Збірник наукових праць Науково-дослідного інституту українознавства. – К. : Українське агентство інформації та друку «Рада», 2008. – Т. XIX. – С. 433 – 443.
314. Кононенко Т. Філософські погляди Г.Сковороди в контексті українознавства / Т. П. Кононенко // Збірник наукових праць Науково-дослідного інституту українознавства. – К. : Поліграфічний центр «Фоліант», 2005. – Т. VII. – С. 332 – 338.
315. Кононенко Т. Музикологічний наголос у дослідженнях філософської спадщини Г.Сковороди / Тарас Кононенко // Українознавство. – К., 2010. – № 4. – С. 108–112.
316. Кононенко Т. П. Історіографія парадигм українознавства як передумова українознавчо-філософського дослідження Г. Сковороди / П. П. Кононенко, Т. П. Кононенко // Збірник наукових праць Науково-дослідного інституту українознавства. – К., 2010. – Т. XXVII. – С. – 25–37.
317. Кононенко Т. Божественна симфонія Григорія Сковороди : Українознавчі виміри філософської спадщини / Тарас Кононенко. – Тернопіль : Джура, 2010. – 328 с.
318. Кононенко П. Українознавство : проблеми методології / Петро Кононенко // Українознавство. – 2002. – Ч. 4. – С. 3 – 5.
319. Коплстон Ф. История средневековой философии / Фредерик Чарлз Коплстон ; пер. с англ. И. Борисовой ; Послесл. М. Гарнцева. – М. : Энигма, 1997. – 512 с.

320. Корет Э. Основы метафізики / Эмерих Корет ; пер. с нем. – К. : Тандем, 1998. – 248 с.
321. Косарева Л. М. Рождение науки Нового времени из духа культуры / Л. М. Косарева. – М. : Изд-во Ин-ту психологии РАН, 1997. – 360 с.
322. Котенко В. П. История и теория философии / В. П. Котенко. – СПб. : СПбГЭТУ, 1993. – 77 с.
323. Кравец В. В. Разговор о Сковороде. Материалы и исследования : С приложением Хрестоматии по сковородоведению / НАН Украины ; Ин-т литературы им. Т. Г. Шевченка / В. В. Кравец. — К. : РВЦ «Проза», 2000. — 270 с.
324. Кремень В. Г. Історія філософії. Підручник для вищої школи / В. Г. Кремень, В. І. Афанасенко, В. І. Волович та ін. – Х. : Прапор, 2003. – 708 с.
325. Кривда Н. Ю. Українська діаспора : досвід культуротворення / Н. Ю. Кривда. – К. : ВЦ «Академія», 2008. – 272 с.
326. Крисаченко В. С. Історія української філософії : Хрестоматія-довідник / В. С. Крисаченко. – К. : «МП Леся», 2006. – 466 с.
327. Крисаченко В. С. Образ України у світовій культурі : природні та духовні виміри : Навчальний посібник. – 2-ге вид., доповн. і випр. / В. С. Крисаченко. – К. : Наукове товариство «Софія-Оранта» ; Луцьк : Омега-Альфа, 2007. – 430 с.
328. Крисаченко В. С. Україна на сторінках святого письма та витяги з першоджерел що засвідчують процес поширення християнства на теренах України від апостола Андрія до князя Володимира / В. С. Крисаченко. – К. : Наукова думка, 2000. – 488 с.
329. Крисаченко В. С. Українознавство : Хрестоматія-посібник / В. С. Крисаченко. – К. : Либідь, 1996. – Кн.1. – 352 с.
330. Кузанский Н. Берилл / Николай Кузанский // Николай Кузанский. Сочинения : В 2-х т. – М. : Мысль, 1980. – Т. 2. – С. 95 – 134.
331. Кузанский Н. О богосыновстве / Николай Кузанский // Николай Кузанский. Сочинения : В 2-х т. – М. : Мысль, 1979. – Т. 1. – С. 303–320.

332. Кулиш П. Украинские казаки и паны в двадцатилетие перед бунтом Богдана Хмельницкого / Пантелеймон Кулиш // Русское обозрение. – 1895. – С. I – V.
333. Куліш П. Украйнофилам, недрукована стаття з передмовою Ореста Левицького / Пантелеймон Кулиш // Записки УНТ. – 1910. – Кн. VIII. – С. 62 – 86.
334. Кун М. А. Легенди і міфи стародавньої Греції. – 3-тє вид. / М. А. Кун. – К. : Радянська школа, 1967. – 456 с.
335. Кун Т. Структура наукових революцій / Томас Кун. – К. : Port-Royal, 2001. – 228 с.
336. Кун Т. Структура научных революцій / Томас Кун, пер. с англ. – М. : Прогресс, 1977. – 300 с.
337. Лазарев В. В. Становление философского сознания Нового времени / В. В. Лазарев. – М. : Наука, 1987. – 136 с.
338. Лакан Ж. Инстанция буквы в бессознательном или судьба разума после Фрейда / Жак Лакан ; пер. с фр. – М. : Русс. феноменолог. общ-во, 1997. – 183 с.
339. Ламетри Ж. О. де. Трактат о душе (Естественная история души) // Жюльен Офре де Ламетри. Сочинения. – М. : Мысль, 1983 – С. 58 – 143.
340. Латино-русский словарь / Ред. С. И. Соболевский. – М. : Гос. изд-во иностр. и нац. слов., 1949. – 950 с.
341. Латинській ЛЕКСИКОНЪ съ російскимъ переводомъ, изъ лучишишь Латинскихъ писателей собранный Государственной Коллегіи Иностранныхъ дуель Переводчиком Фомою Розановымъ. – М. 1797. – 399 с.
342. Латинсько-український словар для середніх шкіл, зладив Юліан Кобилянський. – Відень, 1912. – 772 с.
343. Лейбниц Г. В. Замечания к общей части Декартовых «Начал» / Готфрид Вильцем Лейбниц // Г. В. Лейбниц. Сочинения : В 4-х т. – М. : Мысль, 1984. – Т. 3. – С. 165 – 218.

344. Лейбниц Г. В. Монадология / Готфрид Вильцем Лейбниц // Лейбниц Г. В. Сочинения : В 4-х т. – М. : Мысль, 1982. – Т. 1. – С. 413 – 429.
345. Лейбниц Г. В. Новые опыты о человеческом разумении автора системы предустановленной гармонии / Готфрид Вильцем Лейбниц // Лейбниц Г. В. Сочинения в 4-х т. – Т. 2. – М. : Мысль, 1983. – С. 47–545.
346. Лейбниц Г. В. Об универсальной науке, или философском исчислении / Готфрид Вильцем Лейбниц // Г. В. Лейбниц. Сочинения : В 4-х т. – М. : Мысль, 1984. – Т. 3. – С. 494 – 500.
347. Лейбниц Г. В. Опыты теодицеи о благодати Божией, свободе человека и начале зла / Готфрид Вильцем Лейбниц // Лейбниц Г. В. Сочинения : В 4-х т. – М. : Мысль, 1989. – Т. 4. – С. 49 – 497.
348. Лейбниц Г. В. План книги, которая будет называться : Начала и образцы новой всеобщей науки, служащей устройению и приумножению знаний на благо народного счастья / Готфрид Вильцем Лейбниц // Г. В. Лейбниц. Сочинения : В 4-х т. – М. : Мысль, 1984. – Т. 3. – С. 444 – 445.
349. Лейбниц Г. В. Размышления о познании, истине и идеях / Готфрид Вильцем Лейбниц // Лейбниц Г. В. Сочинения : В 4-х т. – М. : Мысль, 1984. – Т. 3. – С.101 – 107.
350. Лейбниц Г. В. Рассуждение о метафизике / Готфрид Вильцем Лейбниц // Лейбниц Г. В. Сочинения : В 4-х т. – М. : Мысль, 1982. – Т. 1. – С. 125 – 163.
351. Лейбниц Г. В. Элементы разума / Готфрид Вильцем Лейбниц // Лейбниц Г. В. Сочинения : В 4-х т. – М. : Мысль, 1984. – Т. 3. – С. 446 – 460.
352. Лекки У. Э. Г. История возникновения и влияния рационализма в Европе : В 2-х т. / Уильям Эдуард Гартполь Лекки ; пер. с англ. А. Н. Пыпина. – СПб. : Изд-во Н. П. Полякова, 1871. – Т. 1. – 318 с.
353. Литвинов В. Д. Латинсько-український словник. 10 тисяч найуживаніших латинських слів з максимальним відтворенням їхніх значень українською мовою / В. Д. Литвинов ; Міжнародний фонд «Відродження». – К. : Українські пропілеї, 1998. – 712 с.

354. Лісовий В. Предмет і метод метафізики. Стаття друга / Василь Лісовий // *Філософська думка*. – 2001. – № 2. – С. 83 – 123.
355. Лой А. Н. Сознание как предмет теории познания / А. Н. Лой. – К. : Наукова думка, 1988. – 247 с.
356. Лой А. Ситуація розуму та «ситуйований розум» / Анатолій Лой // *Філософська думка*. – 2006. – № 3. – С. 26 – 45.
357. Локк Дж. Розвідка про людське розуміння. У чотирьох книгах. Книга 2. Про ідеї / Джон Локк. – Х. : Акта, 2002. – 608 с.
358. Локк Дж. Опыт о человеческом разумении / Джон Локк // Локк Дж. *Сочинения* : В 3-х т. – М. : Мысль, 1985. – Т. 1. – С. 78 – 582.
359. Локк Дж. Опыт о законе природы / Джон Локк // Локк Дж. *Сочинения* : В 3-х т. – М. : Мысль, 1988. – Т. 2. – С. 3 – 53.
360. Лопатин Л. Философское мирозерцание В. С. Соловьёва / Лев Лопатин // *Вопросы философии и психологи*. – 1901. – Кн. 56. – С. 86–87.
361. Лотреамон. Песни Мальдорора. Стихотворения. Лотреамон после Лотреамона / Лотреамон ; сост., общ. ред., вступ. ст. Г. К. Косикова. – М. : Ad marginem, 1998. – 672 с.
362. Лук'янець В. Наука в інтер'єрі Постмодерну / Валентин Лук'янець // *Філософська думка*. – 2005. – № 1. – С. 3 – 22.
363. Лук'янець В. В. Світоглядні імплікації науки / В. В. Лук'янець, О. М. Кравченко, Л. В. Озадовська та ін. – К. : Вид-во ПАРАПАН, 2004. – 408 с.
364. Лукьянов С. М. О Вл. Соловьеве в его молодые годы. Материалы к биографии / С. М. Лукьянов. – Петроград, 1916. – Кн. 1. – 427 с.
365. Любутин К. Н. История западноевропейской философии : Учеб. пособие для вузов / К. Н. Любутин, Ю. К. Саранчин. – М. : Акад. проект; Екатеринбург : Деловая кн., 2005. – 799 с.
366. Лютий Т. В. Нігілізм : анатомія Ніщо : Монографія / Т. В. Лютий. – К. : Вид. ПАРАПАН, 2002. – 296 с.
367. Ляткер Я. А. Декарт / Я. А. Ляткер. – М. : Прогресс, 1984. – 270 с.

368. Майдачевський І. Григорій Грабович : міфи – нормальна річ [Електронний ресурс] / І.Майдачевський. – Режим доступу : <http://tyzhden.ua/Publication/2854>. - Назва з екрану.
369. Макаренко Г. Г. Музыка і філософія : Шопенгауер, Вагнер, Ніцше / Г. Г. Макаренко. – К., 2004. – 152 с.
370. Максимович М. О. Киев явился градом великим ... : вибрані українознавчі твори / М. О. Максимович. – К. : Либідь, 1994. – 442 с.
371. Маланюк Є. Книга спостережень. Проза / Євген Маланюк. – Торонто : Гомін України, 1962.
372. Малер А. Возвращение к симфонии [Електронний ресурс] / А.Малер // Агенство политических новостей. – Режим доступу : <http://www.apn.ru/publications/article1539.htm>. - Назва з екрану.
373. Мальбранш Н. Про пошук істини / Ніколя Мальбранш. – К. : Port-Royal, 2001. – Т.1. – 407 с.
374. Мальбранш Н. Про пошук істини / Ніколя Мальбранш. – К. : Port-Royal, 2001. – Т. 2. – 284 с.
375. Мальбранш Н. Разыскания истины / Никола Мальбранш ; пер. Е. Б. Смеловой (1903 г.). – СПб. : Наука, 1999. – 656 с.
376. Мамардашвили М. К. Картезианские размышления / М. К. Мамардашвили. – М. : Издательская группа «Прогресс», «Культура», 1993. – 352 с.
377. Мамардашвили М. К. Классический и неклассический идеалы рациональности / М. К. Мамардашвили. – М. : Изд-во «Логос», 2004. – 240 с.
378. Мамардашвили М. К. Лекции по античной философии / М. К. Мамардашвили. – М. : Аграф, 1997. – 320 с.
379. Мареева Е. В. Проблема души в классической и неклассической философии / Е. В. Мареева. – М. : Академический Проект, 2003. – 399 с.
380. Маритен Ж. Три реформатора // Маритен Ж. Избранное : Величие и нищета метафізики / Жак Маритен. – М. : РОССПЭН, 2004. – С. 171–305.

381. Марру А-И. Святой Августин и августинианство / Анри-Ирене Марру; О.В. Головая (пер.). – Долгопрудный : Вестком, 1999. – 207 с.
382. Марсель Г. Трагическая мудрость философии / Габриэль Оноре Марсель. – М. : Изд-во гуманитарной литературы, 1995. – 215 с.
383. Мацюк Г. Прикладна соціолінгвістика. Питання мовної політики / Галина Мацюк. – Львів : Вид.центр ЛНУ імені Івана Франка, 2009. – 212 с.
384. Мацюк Г. Соціологічний напрям у мовознавстві / Галина Мацюк. – Львів : Вид.центр ЛНУ імені Івана Франка, 2008. – 432 с.
385. Мащенко С. Т. Основні проблеми з історії української філософії / С. Т. Мащенко. – Чернігів, 2002. – 258 с.
386. Международный семинар "Что такое руссиеведение?" в Русском центре в Будапеште [Электронный ресурс] / ред. Г. Бовт // Фонд Русский мир. Информационный портал. – Режим доступа : <http://www.russkiymir.ru/russkiymir/ru/news/rucenter/news0083.html>. - Назва з екрану.
387. Мельниченко В. Я. Види мовного розбору. Українська мова : Довідник / В. Я. Мельниченко. – Тернопіль : Богдан, 1997. – 120 с.
388. Мерло-Понти М. Всюду и нигде / Морис Мерло-Понти // Мерло-Понти М. В защиту философии. – М. : Изд-во гуманитарной лит-ры, 1996. – С. 99 – 140.
389. Мерло-Понти М. Феноменология восприятия / Морис Мерло-Понти ; пер. с фр. под ред. И. С. Вдовиной, С. Л. Фокина. – СПб. : Ювента, Наука, 1999. – 608 с.
390. Мерло-Понті М. Видиме й невидиме : З робочими нотатками / Морис Мерло-Понти. – К. : Видавничий дім «КМ Академія», 2003. – 268 с.
391. Метельова Т. О. Світоглядно-антропологічні основи західноєвропейської філософії : від архаїки до модерну / Т. О. Метельова. – К. : Українська книга, 2003. – 280 с.

392. Микешин М. И. Бог Декарта, Ньютона и Лейбница // Г. В. Лейбниц и Россия : Материалы международной конференции (Санкт-Петербург, 26 – 27 июня 1996 г.) / М. И. Микешин. – СПб. : СПб НЦ, 1996. – С. 68 – 88.
393. Мід Дж. Дух, самість і суспільство. З точки зору соціального біхевіориста / Джордж Герберт Мід ; пер. з англ., передм. і комент. Т. Коргана. – К. : Український центр духовної культури, 2000. – 416 с.
394. Мінаков М. Засади метатеорії досвіду / Михайло Мінаков // Філософська думка. – 2006. – № 6. – С. 3 – 10.
395. Молчанов В. И. Cogito. Синтез. Субъективизм / В. И. Молчанов // Вопросы философии. – 1996. – № 10. – С. 133 – 143.
396. Молчанов В. И. Парадигмы сознания и структуры опыта / В. И. Молчанов // Логос. – 1992. – № 3. – С. 7 – 37.
397. Момджян Х. Н. Французское Просвещение XVIII в. : Очерки / Х. Н. Момджян. – М. : Мысль, 1983. – 447 с.
398. Мотрошилова Н. В. Познание и общество. Из истории философии XVII–XVIII веков / Н. В. Мотрошилова. – М. : Мысль, 1969. – 297 с.
399. Мотрошилова Н. В. Рождение и развитие философских идей / Н. В. Мотрошилова. – М. : Политиздат, 1991. – 464 с.
400. Моше бен Маймон. Путеводитель растерянных / Моше бен Маймон (Маймонид) ; пер. М. А. Шнейдер. – М. : Мосты культуры, Гешарим, 2003. – 566 с.
401. Мусселиус В. Русско-латинский словарь : Репринтное издание / Владимир Мусселиус. – М. : Лист Нью, 2003. – 464 с.
402. Нагірняк О. Нариси з історії українознавства у Наддніпрянській Україні (остання чверть XIX ст. – 1917 р.) / Остап Нагірняк. – К. : ПП Сергійчук М.І., 2007. – 652 с.
403. Нарский И. С. Западноевропейская философия XVII века / И. С. Нарский. – М : Высшая школа, 1974. – 379 с.
404. Научная деятельность : структура и институты. – М. : Прогресс, 1980. – 430 с.

405. Націоналізм. Антологія / упорядники О. Проценко, В. Лісовий. – К. : Смолоскип, 2000. – 872 с.
406. Национальная библиотека Татарстана. Буклет. – Казань : Милли китап, 1997. – 48 с.
407. Небо України. Поетична антологія / за упорядкув. та ред. В. Коломійця. – К. : Український письменник, 2001. – Кн. 1.
408. Недюха М. Українознавство як наука і навчальна дисципліна / Микола Недюха // Українознавство. – 2005. – № 1. – С. 66 – 68.
409. Недюха М. П. Системний аналіз історичних типів європейської ідеології / М. П. Недюха. – Ірпінь : Академія державної податкової служби України, 2001. – 195 с.
410. Неретина С. С. Верующий разум : К истории средневековой философии / С. С. Неретина. – М. : РАН, Институт философии ; Архангельск : Поморский пед. ун-т им. В. М. Ломоносова, 1995. – 368 с.
411. Неретина С. С. Путь к универсалиям / С. С. Неретина, А. П. Огурцов. – СПб. : РХГА, 2006. – 1000 с.
412. Нечипуренко В. Н. Очерки еврейской философии / В. Н. Нечипуренко. – М. : ИФ РАН, 2004. – 64 с.
413. Нечуй-Левицький І. Російська народна школа на Україні : Зібрання творів у десяти томах / Іван Нечуй-Левицький. – К. : Наукова думка, 1968.
414. Нижников С. А. История философии: Курс лекцій / С. А. Нижников. – М. : Экзамен, 2004. – 254 с.
415. Новиченко Л. “В поколіннях я озвуся” : Творчість Павла Тичини / Леонід Новиченко // Тичина П. Зібрання творів : У 12 т. – К. : Наукова думка, 1983. – Т. 1. – С. 3–17.
416. Ойзерман Т. И. Философия как история философии / Т. И. Ойзерман. – СПб. : «Алетейя», 1999. – 448 с.
417. Оккам У. Избранное : сборник / Уильям Оккам ; общ. ред. А. В. Апполонов. – М. : УРСС, 2002. – 223 с.

418. Огороков В. Б. Метафізика епохи трансцендентального мышлення : специфика, сутність и тенденції розвитку / В. Б. Огороков. – Днепропетровск : Изд-во Днепропетровського університету, 2000. – 262 с.
419. Ориген. О началах. Сочинение Оригена, учителя Александрийского (III в.) / Ориген. – Новосибирск : «Лазарев В. В. и О.», 1993. – 384 с.
420. Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? / Ортега-и-Гассет Х. ; М. : Наука, 1991. – 408 с.
421. Остин Дж. Л. Чужое сознание / Остин Джон Ленгшоу // Философия, логика, язык / Под общ. ред. Д. П. Горского, В. В. Петрова. – М. : Прогресс, 1987. – С. 48 – 95.
422. Павло Тичина // Збірник статей. – Одеса, 1962. – 282 с.
423. Панич О. Епістемологія раннього Х'юма : деякі підсумки та перспективи / Олексій Панич // Мультиверсум : Філософський альманах. – 2004. – Вип. 41. – С. 16 – 29.
424. Панич О. Проблема скептицизму у філософії Джорджа Барклі : Стаття перша / Олексій Панич // Філософська думка. – 2003. – № 2. – С. 51 – 72.
425. Панич О. Проблема скептицизму у філософії Джорджа Барклі : Стаття друга / Олексій Панич // Філософська думка. – 2003. – № 3. – С. 122 – 135.
426. Панич О. Проблема скептицизму у філософії Джорджа Барклі : Стаття третя / Олексій Панич // Філософська думка. – 2003. – № 4. – С. 128 – 143.
427. Панич О. Проблема скептицизму у філософії Джорджа Барклі : Стаття четверта / Олексій Панич // Філософська думка. – 2003. – № 5. – С. 51 – 69.
428. Пасемко І. Українство : світові обшири : Есе. Статті. Розвідки / Іван Пасемко. – Х. : Майдан, 2006. – 604 с.
429. Пахльовська О. Ave, Europa / Оксана Пахльовська. – К. : Університетська вид-цтво : Пульсари», 2008. – 654 с.
430. Петрук Н. К. Українська духовна культура XVI – XVII ст. : соціальна організація і формування простору національного буття : монографія / Н. К. Петрук. – Хмельницький: ПП Ковалинський В. В, 2007. – 288 с.

431. Печеранський І. Предмет та завдання історико-філософського українознавства (до питання про теорію науки) / Ігор Печеранський // Українознавство. – К., 2006. – № 3. – С. 82–89.
432. Піч Р. «Золоте правило» Григорія Сковороди в європейському контексті / Роланд Піч // Сковорода Григорій: ідейна спадщина і сучасність. – К., 2003. – С. 674 – 681.
433. Платон. Государство / Платон // Платон. Собрание починений : В 4-х т. – М. : Мысль, 1994. – Т. 3. – С. 79 – 420.
434. Плачинда С. Словник давньоруської міфології / Сергій Плачинда. – К. : Велес, 2007. – 240 с.
435. Плотин. Как от первого начала происходит все последующее и о первоедином // Плотин. Эннеады. – К. : «УЦИММ-ПРЕСС», «ИСА», 1995. – Ч. 1. – 392 с.
436. Плотин. О природе, о созерцании и о едином // Плотин. Эннеады. – К. : «УЦИММ-ПРЕСС», «ИСА», 1996. – Ч. 2. – 240 с.
437. Подосинов А. В. Латино-русский словарь : около 13 000 слов / А. В. Подосинов [и др]. – 2-е изд., испр. – М. : Флинта, Наука, 1999. – 376 с.
438. Пономаренко А. Концепція «Мова як українознавство» : етапи становлення / Ангеліна Пономаренко // Українознавство. – 2008. – № 1. – С. 205 – 209.
439. Поліщук Н. Філософська мова Григорія Сковороди у річищі західноєвропейського філософського мислення // Сковорода Григорій: ідейна спадщина і сучасність. – К., 2003. – С. 153–165.
440. Полное собрание русских летописей. Ипатьевская летопись. – М. : Издательство восточной литературы, 1962. – 938+93 с.
441. Попович М. В. Нарис історії культури України / М. В. Попович. – 2-е изд., випр. – К. : АртЕк, 2001. – 728 с.
442. Попович М. В. Раціональність і виміри людського буття / М. В. Попович. – К. : Сфера, 1997. – 292 с.

443. Попович М. Що таке філософія? / Мирослав Попович // Філософська думка. – 2006. – № 1. – С. 3 – 24.
444. Поснов М. Э. Гностицизм II-го века и победа христианства над ним / М. Э. Поснов. – Брюссель : Жизнь с Богом, 1991. – 825 с.
445. Потебня А. А. Мысль и язык / А. А. Потебня. – К. : СИНТО, 1993. – 192 с.
446. Потебня А. О некоторых символах в славянской народной поэзии. О связи некоторых представлений в языке. О купальских огнях и сродных с ними представлений. О доле и сродных с нею существах / Александр Потебня. – Харьков : Издание М. В. Потебня. Типография «МИРНЫЙ ТРУДЪ», 1914. – 243 с.
447. Прицак О. Чому катедри українознавства в Гарварді? Вибір статей на теми нашої культурної політики (1963–1967) / Омелян Прицак. – Кембридж, Масс, Нью-Йорк: Фонд Катедр Українознавства (ФКУ), 1973. – 188 с.
448. Прицак О. Мій шлях історика / Омелян Прицак // Прицак О. Історіософія та історіографія Михайла Грушевського / Академія Наук України. Археологічна комісія, Інститут української археології ; Український науковий інститут Гарвардського університету. – Київ – Кембридж, 1999. – С. 61 – 78.
449. Прист С. Теории сознания / Стивен Прист. – М. : Идея-Пресс ; Дом интеллектуальной книги, 2000. – 288 с.
450. Прокл Д. Комментарий к «Пармениду» Платона / Диадок Прокл ; пер., ст. и прим. Л. Ю. Лукомского. – СПб. : Миръ, 2006. – 896 с.
451. Прокл Д. Первоосновы теологии. Гимны / Диадок Прокл. – М. : Издательская группа «Прогресс», 1993. – 319с .
452. Прокл Д. Платоновская теология / Диадок Прокл. – СПб. : РХГИ, «Летний сад», 2001. – 624 с.
453. Прокопов Д. «Істина буття», «істина висловлювання» та «істина відчуття» у філософії П. Гассенді / Денис Прокопов // Філософські проблеми гуманітарних наук. – 2005. – № 5. – С.181–188.

454. Прокопов Д. «Критичні» елементи в аналізі розуму у філософії Дж. Локка / Д. Є. Прокопов // Актуальні проблеми філософських, політологічних і релігієзнавчих досліджень : Матеріали Міжнародної наукової конференції «Людина – Світ – Культура» (20 – 21 квітня 2004 року, Київ) – К.: Центр навчальної літератури, 2004. – С.49 – 50.
455. Прокопов Д. Історико-філософський текст і проблема «прагнення більшого» / Денис Прокопов // Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство. – К. : ВД «КМ Академія», 2004. – Т. 25. – С. 8 – 14.
456. Прокопов Д. Історія філософії: *s'attendre aux «limites de la philosophie»* / Денис Прокопов // Історія філософії : теорія та методологія (до 110-річчя від дня народження В. Ф. Асмуса) : Збірник наукових праць. – К. : ВПЦ «Київський університет», 2006. – С. 120 – 123.
457. Прокопов Д. Мова, зловмисність, помилка та хиба у Дж. Локка і Г. В. Ляйбниця / Денис Прокопов // Мультиверсум : Філософський альманах. – 2005. – № 47. – С. 11 – 23.
458. Прокопов Д. Парадокси пояснення хиби в філософії Е. Кондільяка / Денис Прокопов // Мультиверсум : Філософський альманах. – 2005. – № 49. – С. 89 – 100.
459. Прокопов Д. Проблеми легітимації історико-філософського дискурсу. Історія філософії в інтерпретації Н. Мальбранша / Денис Прокопов // *Sententiae*. – 2004. – № 1 (10). – С. 96 – 105.
460. Прокопов Д. Феномен «зловживання словами» та його інтерпретація в «Нових дослідях» Г.В.Ляйбниця / Денис Прокопов // Міжнародна наукова конференція «Дні науки філософського факультету» (26–27 квітня 2005 року) : Матеріали доповідей та виступів. – К. : ВПЦ «Київський університет», 2005. – Ч. 1. – С. 32 – 35.
461. Прокопов Д. Феномен хиби в межах аналізу взаємодії розуму і буття в філософії Нового часу / Денис Прокопов // Мультиверсум : Філософський альманах. – 2006. – № 53. – С. 19 – 29.

462. Прокопов Д. Філософування в контексті скептицизму в «Трактаті про людську природу» Д. Юма / Денис Прокопов // Мультиверсум : Філософський альманах. – 2004. – № 43. – С. 3 – 15.
463. Пролеев С. В. История античной философии / С. В. Пролеев. – М. : «Реал-бук», К. : «Ваклер», 2001. – 512 с.
464. Райл Г. Понятие сознания / Райл Гилберт ; Перевод с англ. – М. : Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 1999. – 408 с.
465. Рамсей Р. Открытия, которых никогда не было / Раймонд Рамсей ; пер. с англ. Г. М. Улицкой. – СПб. : Амфора, 2002. – 253 с.
466. Рассел Б. Исследование значения и истины / Бертран Рассел ; пер. с англ. Ледникова Е. Е., Никифорова А.Л. – М. : Идея-Пресс, 1999. – 400 с.
467. Рассел Б. История западной философии / Бертран Рассел. – Ростов н/Д : Изд-во «Феникс», 1998. – 992 с.
468. Рассел Б. Человеческое познание : его сфера и границы / Бертран Рассел. – К. : «Ника-Центр», 1997. – 560 с.
469. Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Новое время (от Леонардо до Канта) / Реале Дж., Антисери Д. ; пер. С. Мальцева. – СПб. : Петрополис, 1996. – Т. 3. – 736 с.
470. Реконструкція світоглядних парадигм. Нові тенденції в західній філософії. – К. : Наукова думка, 1995. – 188 с.
471. Рид Т. Исследование человеческого ума на принципах здравого смысла / Томас Рид ; Пер. Ю. Е. Милютин. – СПб. : Алетейя, 2000. – 352 с.
472. Рикер П. Конфликт интерпретаций : Очерки о герменевтике / Поль Рикер ; пер. И. Сергеевой. – М. : Academia-Центр ; Изд-во «Медиум», 1995. – 416 с.
473. Рикер П. Память, история, забвение / Поль Рикер ; [пер. с франц.]. – М. : Изд-во гуманитарной литературы, 2004. – 728 с.
474. Риккерт Г. О понятии философии / Генрих Риккерт // Риккерт Г. Философия жизни. – К. : «Ника-Центр», «Вист-С», 1998. – С. 448 – 486.
475. Рікер П. Сам як інший / Поль Рікер. – К. : Дух і літера, 2000. – 458 с.

476. Розова Т. В. Філософія Нового часу : Навч. посіб. / Т. В. Розова, О. В. Шинкарук ; Одеська національна юридична академія. – Одеса : Юридична література, 2000. – 32 с.
477. Рорти Р. Философия и зеркало природы / Ричард Рорти ; пер. с англ. ; ред. В. В. Целищев. – Новосибирск : Изд-во Новосибирского ун-та, 1997. – 320 с.
478. Російсько-український словник / Уклад. Д. І. Ганич, І. С. Олійник. – К. : Радянська школа, 1979. – 1012 с.
479. Російсько-український словник наукової термінології : Суспільні науки / Уклад. Й. Ф. Андерш, С. А. Воробйова, М. В. Кравченко та ін. – К. : Наукова думка, 1994. – 600 с.
480. Рюс Ж. Поступ сучасних ідей : Панорама новітньої науки / Жаклін Рюс ; пер. с фр. – К. : Основи, 1998. – 669 с.
481. Рьод В. Шлях філософії : ХІХ–ХХ століття / Вольфганг Рьод ; пер. з нім. М. Д. Култаєвої, В. І. Кебуладзе, В. Терлецького. – К. : Дух і літера, 2010. – 368 с.
482. Рьод В. Шлях філософії : з ХVІІ по ХІХ століття / Вольфганг Рьод ; [пер. з нім. В. М. Терлецького та О. І. Ведрова]. – К. : Дух і літера, 2009. – 388 с.
483. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто : Опыт феноменологической онтологии / Жан-Поль Сартр ; пер. с фр., предисл., примеч. В. И. Колядко. – М. : Республика, 2000. – 639 с.
484. Секачев В. Какие модели отношений Церкви и государства существовали в истории ? [Электронный ресурс] / В.Секачев // Журнал "Нескучный сад". – 2008. - №1 (30). – Режим доступа : <http://www.nsad.ru/friends/index.php?issue=44§ion=9999&article=792>. – Назва з екрану.
485. Секст Эмпирик. Против ученых // Секст Эмпирик. Сочинения : В 2-х т. / Секст Эмпирик. – М. : Мысль, 1976. – Т. 1. – С. 61 – 376.

486. Секундант С. Логика и метафизика у Лейбница / Сергей Секундант // *Sententiae* : Наукові праці Спільки дослідників модерної філософії (Паскалівського товариства). – 2003 – 2004. – Вип. VIII – X. – С. 105 – 119.
487. Сидоренко Н. И. История философии науки : Платон и Аристотель / Н. И. Сидоренко. – М. : Изд-во РЭА, 2005. – 51 с.
488. Сизов В. С. История философии / В. С. Сизов. – М. : Экономистъ, 2004. – 222 с.
489. Симфонія [Електронний ресурс] / [Б.а] // Матеріал з Вікіпедії – вільної енциклопедії. – Режим доступу : <http://uk.wikipedia.org/wiki/Симфонія>. - Назва з екрану.
490. Сират К. История средневековой еврейской философии / Колетт Сират. – М. : «Мосты культуры», «Гешарим», 2003. – 712 с.
491. Сірополко С. Історія освіти в Україні / Степан Сірополко. – К. : Наукова думка, 2001. – 912 с.
492. Скирбекк Г. История философии : Учебное пособие / Скирбекк Гуннар, Гилье Нилс. – М. : Гуманитарный издательский центр «ВЛАДОС», 2001. – 800 с.
493. Сковорода Г. С. Твори у 2-х т. / Г. С. Сковорода. – К. : Видавництво Академії наук Української РСР, 1961. – Т. 1. – 638 с.
494. Сковорода Г. С. Твори у 2-х т. / Г. С. Сковорода. – К.: Видавництво Академії наук Української РСР, 1961. – Т. 2. – 622 с.
495. Сковорода Г. С. Сад пісень / Г. С. Сковорода. – К. : Видавництво дитячої літератури «Веселка», 1968. – 197 с.
496. Сковорода Григорій : ідейна спадщина і сучасність / Григорій Сковорода. – К. : Ін-т філософії НАН України, 2003. – 716 с.
497. Словарь Мультитран [Електронний ресурс] / под. руков. А.Поминова. – Режим доступу : <http://www.multitrans.ru/>. – Назва з екрану.
498. Словарь української мови. – К. : Вид. Академії наук Української РСР, 1958. – Т. 1. – 495 с.
499. Смирнова О. Философия Дж. Беркли и Д. Юма / Оксана Смирнова. – М. : Учеба, 2007. – 58 с.
500. Сміт Е. Національна ідентичність / Ентоні Сміт ; з англ. пер. П. Тарашук. – К. : Основи, 1994. – 224 с.

501. Смук П. Повна Симфонія до Святого Письма Старого та Нового Завіту / Укладач Петро Смур. – Львів : Свічадо, 2004. – 1312 с.
502. Смур П. Повна Симфонія до Святого Письма Старого та Нового Завіту. Слово укладача [Електронний ресурс] / П. Смур. – Режим доступу : <http://www.patriyarkhat.org.ua/ukr/archive/article;67;385/>. – Назва з екрану.
503. Сніжко В. Брама / Валерій Сніжко. – К. : Міленіум, 2005. – 386 с.
504. Сніжко В. Нариси з психоеетнічної екології України / Валерій Сніжко. – К. : Веселка, 2001. – 334 с.
505. Соколов В. В. Европейская философия XV–XVII веков / В. В. Соколов. – М. : Высшая школа, 1996. – 428 с.
506. Соловьёв В. Лекции по истории философии / Владимир Соловьёв // Вопросы философии. – № 6. – С. 76 – 138.
507. Соловьёв В. Сочинения в 2-х томах / Владимир Соловьёв. – М. : Мысль, 1988. – Т. 1. – 892 с.
508. Соловьёв В. Сочинения в 2-х томах / Владимир Соловьёв. – М. : Мысль, 1988. – Т. 2. – 822 с.
509. Соневицький М. Історія грецької літератури / Михайло Соневицький. – Рим, 1970. – Т. 1 : Рання доба.
510. Спиноза Б. Краткий трактат о Боге, человеке и его счастье / Бенедикт Спиноза // Спиноза Б. Сочинения : В 2-х т. – СПб. : Наука, 1999. – Т. 1. – С. 1–92.
511. Спиноза Б. Основы философии Декарта, доказанные геометрическим способом / Бенедикт Спиноза // Спиноза Б. Избранное. – Мн. : «Поппури», 1999. – С. 117 – 214.
512. Спиноза Б. Трактат об усовершенствовании разума / Бенедикт Спиноза // Спиноза Б. Сочинения : В 2-х т. – СПб. : Наука, 1999. – Т. 1. – С. 215 – 250.
513. Спиноза Б. Этика / Бенедикт Спиноза // Спиноза Б. Сочинения : В 2-х т. – СПб. : Наука, 1999. – Т. 1. – С. 251 – 478.
514. Степанищев А. Ф. Рациональность в философии и науке : от классики к постнеклассике / Степанищев А. Ф. – Брянск : Изд-во БГТУ, 2006. – 237 с.

515. Степико М. Т. Буття етносу : витоки, сучасність, перспективи (філософсько-методологічний аналіз) / М. Т. Степико. – К. : Товариство «Знання», КОО, 1998. – 240 с.
516. Степин В. С. Теоретическое знание / В. С. Степин. – М. : Прогресс-Традиция, 2003. – 764 с.
517. Столяров А. А. Свобода воли как проблема европейского морального сознания / А. А. Столяров. – М. : Греко-латинский кабинет. Ю. А. Шичалина, 1999. – 208 с.
518. Сучасний тлумачний словник української мови [Уклад. : Олексієнко Л.П., Шумейко О. Л.]. – К. : Кобза, 2005. – 544 с.
519. Табачковский В. Г. Человеческое мироотношение : данность или проблема / В. Г. Табачковский. – К. : Наукова думка, 1993. – 175 с.
520. Тарас Григорович Шевченко. Кобзар / Т. Г. Шевченко. – К. : Просвіта, 1993. – 510 с.
521. Таровська О. Історія становлення НДІУ як віддзеркалення утвердження теорії українознавства на теренах України в 90-х роках ХХ ст. / Олена Таровська // Українознавство. – К., 2004. – № 1 – 2. – С. 207 – 217.
522. Таровська О. Методологічні розвідки : становлення теорії концентрів як генетичного засновку українознавчих міждисциплінарних досліджень / Олена Таровська // Українознавство. – К., 2007. – № 3. – С. 66.
523. Таровська О. Науково-освітній досвід НДІ українознавства як предмет наукового осмислення / Олена Таровська // Українознавство. – К., 2003. – № 2 – 3 (7 – 8). – С. 73 – 74.
524. Таровська О. Теорія концентрів – основний чинник визначення предметного поля українознавства як науки / Олена Таровська // Українознавство. – К., 2008. – № 1. – С. 91 – 94.
525. Таровська О. Філософсько-психологічні підстави використання теорії українознавства як філософії освіти в Україні / Олена Таровська // Українознавство. – К., 2003. – № 4 (9). – С. 129 – 131.
526. Татаркевич В. Історія філософії. Філософія Нового часу до 1830 року / Владислав Татаркевич. – Львів : Свічадо, 1999. – 352 с.

527. Тейлор Ч. Джерела себе. Творення новочасної ідентичності / Чарльз Тейлор ; [пер. з англ. А. Васильченко]. – К. : Дух і літера, 2005. – 696 с.
528. Тичина П. Зібрання творів у 12 томах / Павло Тичина. – К. : Наукова думка, 1986.
529. Тичина П. Скворода. Симфонія / Павло Тичина ; / Вступна стаття С. В. Тельнюка. – К. : Радянський письменник, 1971. – 403 с.
530. Тиллих П. Динамика веры / Пауль Тиллих // Тиллих П. Избранное. Теология культуры. – М. : Юристъ, 1995. – С.132 – 215.
531. Тимофеев А. И. Аристотель, Лейбниц, Гегель : интерпретация онтологического статуса логических законов / А. И. Тимофеев // Г. В. Лейбниц и Россия : Материалы международной конференции (Санкт-Петербург, 26 – 27 июня 1996 г.). – СПб. : СПб НЦ, 1996. – С. 162 – 181.
532. Тихонов А. А. Субъект познания и неопределенность / А. А. Тихонов. – М. : Лабиринт, 2004. – 264 с.
533. Ткачук М. Л. Київська академічна філософія ХІХ – початку ХХ ст. Методологічні проблеми дослідження / М. Л. Ткачук. – К. : ЗАТ «Віпол», 2000. – 248 с.
534. Тодоров Ц. Теории символа / Цветан Тодоров ; / пер. с французского Б. Наумова. – М. : Дом интеллектуальной книги, Русское феноменологическое общество, 1998. – 408 с.
535. Токар Л. Актуальні питання теорії та методології українознавства / Л. К. Токар // Збірник наукових праць Науково-дослідного інституту українознавства. – К. : Рада, 2003. – Т. 1. – С. 146 – 161.
536. Токар Л. К. Актуальні питання теорії та методології українознавства як науки / Л. К. Токар // Українознавство – наука самопізнання українського народу : Матеріали Х щорічної міжнародної науково-практичної конференції 18–20 жовтня 2001 р. / заг. ред. Кононенко П. П., наук. ред.-упоряд. Ярошинський О. Б. – К.: НДІУ, 2001. – С. 24–27.
537. Токар Л. Об'єкт і предмет українознавства / Леонід Токар // Науковий вісник Українського історичного клубу. – 2004. – Т. Х. – С. 141 – 145.
538. Токар Л. Самоідентифікація в системі самопізнання і самотворення народу / Леонід Токар // Українознавство. – 2004. – № 1 – 2. – С. 164 – 168.

539. Токар Л. Українознавство в системі наук і навчальних дисциплін / Леонід Токар // Українознавство. – 2003. – № 2 – 3 (7 – 8). – С. 47 – 52.
540. Толанд Дж. Письма к Серене / Джон Толанд // Английские материалисты XVIII века. Собрание приведений : В 3-х т. – М. : Мысль, 1967. – Т. 1. – С. 51 – 198.
541. Трофимова М. К. Историко-философские вопросы гностицизма / М. К. Трофимова. – М. : Наука, 1979. – 216 с.
542. Трубецкой С. Н. Метафизика в Древней Греции / С. Н. Трубецкой. – М. : Мысль, 2003. – 589 с.
543. Українознавство. Електронне фахове видання [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://ualogos.kiev.ua>. – Назва з екрану.
544. Українознавство (стандарт навчального інтегрованого курсу) // Освіта. – 1994. – 7 вересня. – С. 4.
545. Українознавство ХХІ ст. : виміри розвитку. Колективна монографія. – К. : ННДІУ, 2009. – 432 с.
546. Українознавство : Хрестоматія-посібник / упоряд. Крисаченко В. С. – К. : Либідь, 1996. – 352 с.
547. Українознавство : навч. посіб. для студ. вищ. навч. закл. / за ред. М. І. Обушного. – К. : Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2008. – 672 с.
548. Українська лінгвостилістика ХХ – початку ХХІ ст. : система понять і біліографічні джерела / за ред. д-ра філол. наук, проф. С.Я.Ярмоленко. – К. : Грамота, 2007. – 368 с.
549. Українська міфологія / упоряд. В. М. Войтович. – К. : Либідь, 2002. – 664 с.
550. Українська освіта у світовому часопросторі : Матеріали Другого Міжнародного конгресу (м. Київ, 25 – 27 жовтня 2007 р.). – К. : Українське агентство інформації та друку «Рада», 2008. – Кн. 2. – 592 с.
551. Українська освіта у світовому часопросторі : Матеріали Другого Міжнародного конгресу (м. Київ, 25 – 27 жовтня 2007 р.). – К. : Українське агентство інформації та друку «Рада», 2008. – Кн. 2. – 220 с.

552. Український етнос у просторі й часі. Науковий бібліографічний довідник (2005 – 2008). – К., 2008. – 406 с.
553. Український орфографічний словник / Інститут мовознавства ім. О. О. Потебні. – К. : Довіра, 2005.
554. Український соціум / за ред. В. С. Крисаченка. – К. : Знання України, 2005. – 792 с.
555. Українські народні пісні. Родинно-побутова лірика / вст. ст., упорядк., підгот. текстів та прим. Г. К. Сидоренко : У 2 ч. – К. : Дніпро, 1964–1965.
556. Українсько-англійський словник. – К.: Радянська школа, 1987. – 432 с.
557. Ушкалов Л. Григорій Сковорода. Повна академічна збірка творів : про книгу [Електронний ресурс] / Л.Ушкалов. – Режим доступу : <http://www.skovoroda.org.ua/dokladnise-pro-knigu>. - Назва з екрану.
558. Ушкалов Л. Есеї про українське бароко / Леонід Ушкалов. – К. : Факт-Наш час, 2006. – 284 с.
559. Ушкалов Л. Сковорода та інші. Причинки до історії української літератури / Леонід Ушкалов. – К. : Вид. «Факт», 2007. – 552 с.
560. Ушкалов Л. Українське барокове мислення. Сім етюдів про Григорія Сковород / Леонід Ушкалов. – Харків : Вид. «Акта», 2001. – 221 с.
561. Федоров А. А. Спиноза / А. А. Федоров. – Ростов н/Д. : Феникс, 2000. – 347 с.
562. Федоренко Є. У 50-ліття шкільної ради / Євген Федоренко // Українознавство. – К., 2003. – № 4. – С. 378 – 380.
563. Фейербах Л. Две работы о Декарте / Людвиг Андреас фон Фейербах // Фейербах Л. История философии. Собрание починений : В 3-х т. – М. : Мысль, 1974. – Т. 2. – С. 403 – 412.
564. Фейербах Л. История философии Нового времени от Бэкона Веруламского до Бенедикта Спинозы / Людвиг Андреас фон Фейербах // Фейербах Л. История философии. Собрание починений : В 3-х т. – М. : Мысль, 1974. – Т. 1. – С. 63 – 412.
565. Фейербах Л. Основные положения философии будущего / Избранные философские произведения / Людвиг Андреас фон Фейербах. – М. : Гос. изд-во полит. лит-ры, 1955. – Т. I. – С. 106–197.

566. Философский словарь / Под ред. И. Т. Фролова. – М. : Политиздат, 1991. – 560 с.
567. Фігурний Ю. С. Український етнос як один із важливих концентрів українознавства / Ю. С. Фігурний // Збірник наукових праць Науково-дослідного інституту українознавства. – К., 2003. – Т. 1. – С. 341 – 366.
568. Фихте И. Речи к немецкой нации / Иоган Готлиб Фихте ; пер. с нем. А. К. Судакова. – М. : Канон+РООИ «Реабилитация», 2008. – 336 с.
569. Фишер К. История новой философии: Бенедикт Спиноза / Куно Фишер. – М. : АСТ «Транзиткнига», 2005. – 557 с.
570. Фишер К. История новой философии : введение в историю новой философии. Фрэнсис Бэкон Веруламский / Куно Фишер. – М. : ООО «Издательство АСТ», 2003. – 541 с.
571. Фишер К. История новой философии : Рене Декарт / Куно Фишер. – М. : ООО «Издательство АСТ», 2004. – 492 с.
572. Філіпчук Г. Українознавство в гуманітарній політиці України / Г. Г. Філіпчук // Збірник наукових праць Науково-дослідного інституту українознавства. – К., 2003. - Т. 1. – С. 59 – 63.
573. Філіпчук Г. Пріоритет екоантропоцентризму в освітній політиці / Григорій Філіпчук // Українознавство. – 2005. – № 1. – С. 111 – 115.
574. Філософія : Підручник / Бичко І. В., Бойченко І. В., Табачковський В. Г. – К. : Либідь, 2001. – 408 с.
575. Фома Аквинский. Сумма против язычников / Фома Аквинский. – М. : Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2004. – Кн. 1. – 440 с.
576. Фома Аквинский. Сумма против язычников / Фома Аквинский. – М. : Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2004. – Кн. 2. – 584 с.
577. Фома Аквинский. Сумма теологи / Фома Аквинский. – М. : Издатель Савин С.А., 2006. – Кн. 1. – 816 с.
578. Фома Аквинский. Сумма теологи / Фома Аквинский. – М. : Издатель Савин С. А., 2007. – Кн. 2. – 652 с.
579. Фрагменты ранних греческих философов. – М. : Наука, 1989. – Ч. 1. – 576 с.

580. Фразеологічний словник української мови. – К. : Наукова думка, 1993. – Т. 1. – 528 с.
581. Франко І. З поля нашої науки / Іван Франко // Франко І. Зібрання творів : У 50 т. – К. : Наукова думка, 1986. – Т. 46. – Кн. II. – С. 166 – 179.
582. Франко І. Задачі і метод історії літератури / Іван Франко // Франко І. Зібрання творів : У 50 т. – К. : Наукова думка, 1984. – Т. 41. – С. 7 – 16.
583. Франко І. Метод і задача історії літератури / Іван Франко // Франко І. Зібрання творів: У 50 т. – К. : Наукова думка, 1984. – Т. 41. – С. 17 – 23.
584. Франко І. Мислі о еволюції в історії людськості / Іван Франко // Франко І. Зібрання творів : У 50 т. – К. : Наукова думка, 1982. – Т. 45. – С. 76 – 139.
585. Франко І. Найновіші напрямки в народознавстві / Іван Франко // Франко І. Зібрання творів : У 50 т. – К.: Наукова думка, 1982. – Т. 45. – С. 254.
586. Франко І. Наука і її взаємини з працюючими класами / Іван Франко // Франко І. Зібрання творів : У 50 т. – К. : Наука думка, 1985. – Т. 45. – С. 76 – 139.
587. Франко І. Що нас єднає, а що розділяє? / Іван Франко // Франко І. Зібрання творів : У 50 т. – К. : Наукова думка, 1984. – Т. 44. – Кн. I. – С. 15 – 19.
588. Франко І. Що таке поступ? / Іван Франко // Франко І. Зібрання творів : У 50 т. – К. : Наукова думка, 1986. – Т. 45. – С. 340 – 349.
589. Франсиско Суарес. Метафізические рассуждения / Франсиско Суарес ; / Пер. с латинского Г. В. Вдовиной. – М. : Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2007. – Кн. 1. – 776 с.
590. Фромм Э. Человеческая ситуация / Эрих Фромм ; [пер. с англ. под ред. Д. А. Леонтьева]. – М. : Смысл, 1995. – 238 с. – (Золотой фонд мировой психологии ; выпуск 1).
591. Фуко М. Интеллектуалы и власть : избранные политические статьи, выступления и интервью / Мишель-Поль Фуко. – М : Праксис, 2002. – 384 с.
592. Фуко М. Археология знания / Мишель-Поль Фуко. – СПб. : ИЦ «Гуманитарная Академия», «Университетская книга», 2004. – 416 с.
593. Фуко М. Герменевтика субъекта. Курс лекций в Коллеж де Франс, 1982. / Мишель-Поль Фуко // Социо-Логос. – М. : Прогресс, 1991. – Вып. 1. – С. 284–311.

594. Фуко М. История безумия в классическую эпоху / Мишель-Поль Фуко. – СПб. : Университетская книга, 1997. – 576 с.
595. Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы / Мишель-Поль Фуко ; пер. с фр. В. Наумова под ред. И. Борисовой. – М. : Ad marginem, 1999. – 480 с.
596. Фуко М. О трансгрессии / Мишель-Поль Фуко // Танатография Эроса : Жорж Батай и французская мысль середины XX века. – СПб. : Мифрил, 1994. – С. 111 – 132.
597. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / Мишель-Поль Фуко. – СПб. : А-сad, 1994. – 408 с.
598. Хабермас Ю. Понятие индивидуальности / Юрген Хабермас // Вопросы философии. – 1989. – № 2. – С. 14-78.
599. Хабермас Ю. Способны ли сложносоставные общества к формированию разумной идентичности ? / Юрген Хабермас // Хабермас Ю. В поисках национальной идентичности. Философские и политические статьи ; [пер. с нем.]. – Донецк : Донбасс, 1999. – С. 5 – 41.
600. Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне / Юрген Хабермас ; пер. с нем. – М. : Изд-во «Весь мир», 2003. – 416 с.
601. Хаджаров М. Рациональность научного познания: идеалы и нормы в научном порске / М. Хаджаров . – Саратов : Изд-во Саратов. ун-та, 2000. – 159 с.
602. Хайдеггер М. Бытие и время / Мартин Хайдеггер ; пер. В.В. Бибихина. – М.: Ad marginem, 1997. – 452 с.
603. Хайдеггер М. Введение в метафизику / Мартин Хайдеггер ; пер. с нем. Н. О. Гучинской. – СПб. : Изд-во НОУ «Высшая религиозно-философская школа», 1998. – 304 с.
604. Хайдеггер М. Время картины мира / Мартин Хайдеггер // Хайдеггер М. Время и бытие : Статьи и выступления. [Сост., пер. с нем. и комм. В. В. Бибихина]. – М. : Республика, 1993. – С. 41 – 62.
605. Хайдеггер М. Европейский нигилизм / Мартин Хайдеггер // Хайдеггер М. Время и бытие : Статьи и выступления. [Сост., пер. с нем. и комм. В. В. Бибихина]. – М. : Республика, 1993. – С.63 – 176.
606. Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени / Мартин Хайдеггер ; пер. Е. В. Борисова. – Томск : Изд-во «Водолей», 1998. – 384 с.

607. Хайдеггер М. Цолликонеровские семинары / Мартин Хайдеггер // Логос. – 1992. – № 3. – С. 82 – 97.
608. Хайдеггер М. Что зовется мышлением? / Мартин Хайдеггер – М. : Территория будущего, 2006. – 314 с.
609. Хамітов Н. В. Історія філософії. Проблема людини та її меж / Н. В. Хамітов, Л. Н. Гармаш, С. А. Крилова. – К. : Наукова думка, 2000. – 271 с.
610. Хантингтон С. Кто мы ? : Вызовы американской национальной идентичности / Сэмюэль Хантингтон. – М. : ООО «Издательство АСТ» : ООО «Транзиткнига», 2004. – 635, [5] с.
611. Хесле В. Гении философии Нового времени / Витторио Хесле. – М. : Наука, 1992. – 224 с.
612. Хилл Т. И. Современные теории познания / Т. И. Хилл. – М. : Издательство «Прогресс», 1965. – 524 с.
613. Хобсбаум Э. Язык, культура и национальная идентичность / Эрик Хобсбаум // Логос. – № 4 (49). – С. 33 – 59.
614. Хома О. И. Истина и очевидность: симптоматологическое мышление в философии модерна / О. И. Хома. – Винница : «Універсум-Вінниця», 1998. – 260 с.
615. Хома О. І. Примітки і коментарі / О. І. Хома // Слова чоловіків (1790 – 1793). – К. : Альтерпрес, 2006. – С. 235 – 375.
616. Хоркхаймер М. Диалектика Просвещения / Макс Хоркхайме, Теодор Адорно. – М. : Медиум, 1997. – 312 с.
617. Чанышев А. Н. Курс лекций по древней и средневековой философии: Учебное пособие для вузов / Чанышев А. Н. – М. : Высшая школа, 1991. – 512 с.
618. Чернега Т. М. Рациональне та містичне у філософії Григорія Сковороди / Т. М. Чернега. – Одеса : «Астропринт», 2007. – 400 с.
619. Чижевський Д. Філософські твори : у 4-х тт. / Дмитро Чижевський ; під заг. ред. В. Лісового. – Т. 1. – К. : Смолоскип, 2005. – XXXVIII+402 с.
620. Чижевський Д. Філософські твори : у 4-х тт. / Дмитро Чижевський ; під заг. ред. В. Лісового. – Т. 2. – К. : Смолоскип, 2005. – 264 с.

621. Чижевський Д. Філософія Г. С. Сковороди / Дмитро Чижевський. – Варшава, 1934. – 179 с.
622. Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні / Дмитро Чижевський. – К. : Вид-во «Орій» при УКСП «Кобза», 1992. – 230 с.
623. Чирков О. Загальноінститутський методологічний семінар / Олег Чирков // Українознавство. – К., 2009. – № 3. – С.237 – 238.
624. Чирков О. Загальноінститутський методологічний семінар / Олег Чирков // Українознавство. – К., 2009. – № 4. – С. 221 – 222.
625. Чубатий М. Княжа Русь – Україна та виникнення трьох східнослов'янських націй / Микола Чубатий. – Нью-Йорк-Париж, 1964. – 159 с.
626. Шабанова Ю. О. Трансперсональна метафізика Мейстера Екхарта в контексті розвитку європейської філософії / Ю. О. Шабанова. – Дніпропетровськ : Нац. гірничий ун-т, 2005. – 239 с.
627. Шашкевич П. Д. Емпиризм и рационализм в философии Нового времени / П. Д. Шашкевич. – М. : Мысль, 1976. – 304 с.
628. Швырев В. С. Рациональность как ценность культуры. Традиции и современность / В. С. Швырев. – М. : Прогресс-Традиция, 2003. – 176 с.
629. Шевченко В. Українознавство як філософія / Володимир Шевченко // Українознавство. – 2006. – № 1. – С. 84 – 91.
630. Шевченко В. Українська філософія в структурі українознавства / Володимир Шевченко // Українознавство. – 2006. – № 2. – С. 76 – 85.
631. Шевченко В. Філософська зоря Лазаря Барановича / В. І. Шевченко. – К. : Український центр духовної культури, 2001. – 231 с.
632. Шевченко В. Філософсько-світоглядні складники методології українознавства / В. І. Шевченко // Збірник наукових праць Науково-дослідного інституту українознавства. – К., 2004. – Т. III. – С. 22 – 27.
633. Шевчук В. О. Пізнаний і непізнаний СФІНКС. Григорій Сковорода сучасними очима. Розмисли / В. О. Шевчук. – К. : Ун.вид. «ПУЛЬСАРИ», 2008. – 528 с.

634. Шевчук В. О. Григорій Сковорода. Роман / В. О. Шевчук. – К. : Радянський письменник, 1969. – 316 с.
635. Шеллинг Ф. В. Й. К истории Новой философии (Мюнхенские лекции) / Фридрих Вильгельм Йозеф Шеллинг // Шеллинг Ф. В. Й. Сочинения: В 2-х т. – М. : Мысль, 1989. – Т. 2. – С. 387 – 560.
636. Шеллинг Ф. В. Й. Система мировых эпох / Фридрих Вильгельм Йозеф Шеллинг. – Томск : Изд-во «Водолей», 1999. – 320 с.
637. Шишков А. М. Метафизика света в средневековой европейской культуре / А. М. Шишков // Вопросы философии. – 2000. – № 5. – С. 88 – 98.
638. Шляхова В. Види мовного розбору / Валентина Шляхова. – Черкаси : Брама, 1998. – 48 с.
639. Шляхова В. Українознавчі засади мовної освіти : Монографія / Валентина Шляхова. – Черкаси : Видавець Чабаненко Ю. – 2010. – 198 с.
640. Шолем Г. Основные течения в еврейской мистике / Гершом Шолем. – М. : Мосты культуры, Гешарим, 2004. – 512 с.
641. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление / Артур Шопенгауэр // Шопенгауэр А. Собрание починений : В 5 т. – М. : Московский клуб, 1992. – Т. 1. – 395 с.
642. Шпет Г. Г. Очерк развития русской философии / Г. Г. Шпет // А. И. Введенский, А. Ф. Лосев, Э. Л. Радлов, Г. Г. Шпет. Очерки истории русской философии. – Екатеринбург : Изд-во Уральського университета, 1991. – 296 с.
643. Шреер-Ткаченко О. Я. Григорій Сковорода – музикант / О. Я. Шреер-Ткаченко. – К. : Музична Україна, 1972. – 94 с.
644. Штекль А. История средневековой философии / Альберт Штекль. – СПб. : Алетейя, 1996. – 320 с.
645. Эко У. Отсутствующая структура. Введение в семиологию / Умберто Эко. – СПб. : ТОО ТК «Петрополис», 1998. – 432 с.
646. Эко У. Роль читателя. Исследования по семиотике текста / Умберто Эко. – СПб. : «Симпозиум», 2005. – 502 с.

647. Экхарт М. Духовные проповеди и рассуждения / Мейстер Экхарт. – М.: Политиздат, 1991. – 192 с.
648. Эриксон Э. Идентичность : юность и кризис / Эрик Эриксон ; общ. ред. и предисл. А. В. Толстых. – 2-е изд. – М. : Флинта, 2006. – 343 с.
649. Эрн В. Ф. Григорий Саввич Сковорода. Жизнь и учение / В. Ф. Эрн. – М., 1912. – 343 с.
650. Экономика. Социология. Менеджмент. Федеральный образовательный портал [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.ecsocman.edu.ru/ons/msg/163953.html>. - Назва з екрану.
651. Юм Д. Исследование о человеческом познании / Давид Юм // Юм Д. Сочинения в двух томах – М. : Мысль, 1996. – Т. 2. – С. 3 – 144.
652. Юм Д. Скептик / Давид Юм // Юм Д. Сочинения в двух томах. – М. : Мысль, 1996. – Т. 2. – С. 578 – 598.
653. Юм Д. Сочинения в двух томах / Давид Юм. – М. : Мысль, 1966. – Т. 2. – 927 с.
654. Юм Д. Трактат о человеческой природе, или попытка применить основанный на опыте метод рассуждения к моральным предметам / Давид Юм // Юм Д. Сочинения : в двух томах. – М. : Мысль, 1965. – Т. 1. – С. 77 – 788.
655. Яковенко Н. Вступ до історії. Критика / Наталя Яковенко. – К. : Критика, 2007. – 375 с.
656. Яннарас Х. Избранное : Личность и Эрос / Христос Яннарас ; пер. с греч. – М. : РОССПЭН, 2005. – 480 с.
657. Ярошевец В. І. Історія філософії : від структуралізму до постмодернізму. Підручник / В. І. Ярошевец. – К. : Знання України, 2004. – 214 с.
658. Ярошевец В. І. Людина в системі пізнання / В. І. Ярошевец. – К. : Педагогіка, 1996. – 208 с.
659. Ярошевец В. Історія, філософія, історія філософії / Володимир Ярошевец, Ігор Бичко // Філософська думка. – 2003. – № 2. – С. 14 – 36.

660. Ясперс К. Всемирная история философии : Введение / Карл Ясперс. – СПб. : Наука, 2000. – 271 с.
661. Яців І. "Свічадо" презентувало Повну Симфонію [Електронний ресурс] / І.Яців // Радіо Воскресіння. – Режим доступу : <http://www.rr.lviv.ua/news.php?item=509>. – Назва з екрану
662. Billecoq A. Spinoza et les spectres : Un essai sur l'esprit philosophique. – Paris : Presses univ. de France, 1987. – 166 p.
663. Bloom W. Personal Identity, national Identity and international relations. – Cambridge : University Press, 1990. – 195 p.
664. Brundell B. Pierre Gassendi : From aristotelianism to a new natural philosophy. – Dordrecht : Reidel, Cop., 1987. – 251p.
665. Derrida J. Aporias. – Stanford : Stanford U.P., 1993. – 88 p.
666. Eco U. Fakes and Forgeries // Eco U. The Limits of Interpretation. – Bloomington : Indiana U. P., 1990. – P. 174 – 202.
667. Eco U. On Truth : A Fiction // Eco U. The Limits of Interpretation. – Bloomington : Indiana U. P., 1990. – P. 263 – 282.
668. Giddens A. Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age [Електронний ресурс] // A. Giddens. – Режим доступу : http://books.google.com/books?id=Jujn_YrD6DsC&dq=Anthony+Giddens&printsec=frontcover&source=an&hl=en&ei=pj26SbraONSRsAbkk8XoDg&sa=X&oi=book_result&resnum=4&ct=result#PPP1,M1. – Назва з екрану.
669. Honneth A. The Struggle for Recognition : The Moral Grammar of Social Conflicts [Електронний ресурс] / Honneth A. – Режим доступу : <http://books.google.com/books?id=VgdFeCSlJcoC&printsec=frontcover&dq=Honneth&ei=dEdRS42HDaiuyQSVzYiMDA&hl=ru&cd=1#v=onepage&q=&f=false> – Назва з екрану.
670. Libera A. Archéologie du sujet. La quete de l'identité / A. Libera. – Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 2008. – 524 p.
671. Locke J. An essay concerning human understanding. – London : J.Balney, 1838. – 568 p.

672. Kuhn T.S.. The structure of scientific revolutions / Second Edition, Enlarged. – Chicago, 1970 – 300 p.
673. Russian Strong Concordance. Библейская симфония с ключем к еврейским и греческим словам [Электронный ресурс] : каталог книжной лавки Благодать. – Режим доступа : <http://www.blagodat.org/en/content/bibleiskaya-simfoniya-s-klyuchem-k-evreiskim-i-grecheskim-slovam-russian-strongs-concordance>. - Назва з екрану.

Бібліографічні покажчики праць співробітників ННДІУ:

674. Збірник наукових праць Науково-дослідного інституту українознавства: Бібліографічний покажчик тт. I – X. / Упорядник О. Б. Ярошинський. – К.: Поліграфічний центр «Фоліант», 2006. – 64 с.
675. Бібліографічний покажчик праць наукових співробітників та аспірантів Науково-дослідного інституту українознавства (2000 – 2006 рр.). / Упорядник О. Б. Ярошинський. – К., 2007. – 234 с.
676. Науковий доробок учених Науково-дослідного інституту українознавства : бібліографічний покажчик праць 2000 – 2006 рр. / Упорядник О. Б. Ярошинський. – К., 2007. – 192 с.
677. «Українознавство» : Науковий, суспільно-політичний, культурно-мистецький, релігійно-філософський, педагогічний журнал: Бібліографічний покажчик (2001 – 2006 рр.). / Упорядник О. Б. Ярошинський. – К. : НДІУ, 2007. – 168 с.
678. Збірник наукових праць Науково-дослідного інституту українознавства : Бібліографічний покажчик тт. I – XX. / Упорядник О. Б. Ярошинський. – К. : Поліграфічний центр «Фоліант», 2008. – 108 с.
679. Українознавство в системі освіти і науки : бібліографія (1990 – 2010 рр.) / Упорядник О. Б. Ярошинський. – К. : ННДІУ, 2010. – 94 с.