

Міністерство освіти і науки України
Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника
Наукова бібліотека

Степан Михайлович ВОЗНЯК

*збірник на пошану
(до 80-річчя від дня народження)*



Івано-Франківськ
2009

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
ПРИКАРПАТСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
ІМЕНІ ВАСИЛЯ СТЕФАНИКА
НАУКОВА БІБЛІОТЕКА

СЕРІЯ
«ВЧЕНІ ПРИКАРПАТСЬКОГО УНІВЕРСИТЕТУ»

СТЕПАН МИХАЙЛОВИЧ ВОЗНЯК
Збірник на пошану
(до 80-річчя від дня народження)

Івано-Франківськ
2009

УДК 016:53
ББК 91.1+87.3

Степан Михайлович Возняк: Збірник на пошану (До 80-річчя з дня народження) / Упоряд. О.Б. Гуцуляк, Р.О. Пятківський. Відп.ред. М.В. Бігусяк. – Івано-Франківськ: Видавець Третяк І.Я., 2009. – 108 с. – (Серія «Вчені Прикарпатського національного університету»).

*Друкється за ухвалою
Вченої Ради Прикарпатського національного університету
імені Василя Стефаника*

Відповідальний редактор: директор Наукової бібліотеки Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника, кандидат філологічних наук **М.В. Бігусяк**.

Упорядник: заступник директора Наукової бібліотеки Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника, кандидат філософських наук **О.Б. Гуцуляк**.

Науковий редактор: заступник директора Наукової бібліотеки Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника, кандидат філософських наук **О.Б. Гуцуляк**.

У збірник увійшли статті на пошану знаного науковця, філософа і франкознавця, доктора філософських наук, професора Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника Степана Михайловича Возняка. Також подано бібліографію праць науковця та біографічні відомості про нього.

*Серія
«Вчені Прикарпатського національного університету»*

© Наукова бібліотека Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника, 2009



ЗМІСТ

Слово про вченого	5
<i>Мечислав Фіглевський</i> «Я на все життя зберіг вірність одній жінці і філософії»	7
Показчик основних публікацій	9
Наукове наставництво	18
Статті на пошану	
<i>Володимир Бак</i> Домінанта української національної ідеї у розвитку суспільства в поглядах В. Барвінського та І. Франка (кінець XIX – початок XX століття)	19
<i>Ярослав Інатюк</i> Українська філософія: між кордоцентризмом та ксеноцентризмом	30
<i>Олег Гуцуляк</i> Гільгамеш: Монарх. Адепт. Філософ. (Начерк компаративного аналізу)	40
<i>Алла Макарова</i> Справедливість як категорія української філософії	54
<i>Віктор Москалець</i> Деякі особливості впливу культового мистецтва на психіку віруючих	66
<i>Роман Пятківський</i> Українська філософія у пошуках шляхів об'єднання нації	73
<i>Алла Сініцина</i> Розкриля національного духу	90
<i>Ярослав Татарин</i> Погляди Івана Франка на співвідношення загальнолюдського і соціального	95

Слово про вченого

Степан Михайлович Возняк народився 2 січня 1929 року в с. Шарпанці Сокальського району Львівської області в родині сільського батрака. У 1936 р. у пошуках роботи батьки переїхали до с. Стоянова Радехівського району цієї ж області. Тут навчався в школі, яку закінчив у 1948 р., вступив на слов'янське відділення Львівського державного університету імені Івана Франка. Був персональним степендіатом. Протягом 1953-1954 років навчався на Курсах викладачів суспільних наук при Київському державному університеті імені Тараса Шевченка, після закінчення яких одержав кваліфікацію викладача філософських дисциплін. У 1962-1965 роках навчався в аспірантурі (без відриву від виробництва) на кафедрі філософії Львівського державного університету імені Івана Франка.

Протягом 1954-1957 років працював завідувачем кабінету суспільних наук і викладачем філософії трирічної партійної школи в Івано-Франківську, а з 1957 по 1964 роках перебував на адміністративно-партійній роботі там же. З 1964 р. – старший викладач, доцент, завідувач кафедри філософії Івано-Франківського інституту нафти і газу. У 1980-1990 роках – завідувач відділу Інституту філософії Академії наук УРСР в Івано-Франківську. З 1990 року до сьогодні – професор кафедри філософії філософського факультету Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.

У 1965 році в Київському державному університеті імені Тараса Шевченка захистив дисертацію на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук, а у 1985 році в Інституті філософії АН УРСР – докторську дисертацію. Вчене звання доцента одержав у 1967 році, професора – у 1989 році.

Сфера наукових зацікавлень – історія філософської думки України, релігієзнавство, методологічні проблеми духовності. Основний напрямок наукової діяльності – філософська і соціально-політична спадщина Івана Франка, висвітлення етапів сходження Великого Каменяра від пріоритетності соціальних

проблем до першорядності національних завдань, від соціалістичного ідеалу до ідеалу національного, викриття ним антигуманної сутності «державного соціалізму».

С.М. Возняк є автором понад 130 наукових і понад 100 науково-популярних публікацій, у тому числі трьох індивідуальних монографій, 16 розділів книг і колективних монографій, брошур, навчально-методичних посібників.

С.М. Возняк керує науковою роботою аспірантів, магістрантів і бакалаврів з історії філософії, філософською підготовкою аспірантів і здобувачів університету.

Як голова редакційної колегії підготував до видання 14 випусків серії «Філософські і психологічні науки» «Вісника Прикарпатського університету».

Поряд з науковою та педагогічною діяльністю бере участь у громадському житті. Роками очолював обласні організації товариств «Знання», культурних зв'язків з українцями за рубежом «Україна», Філософського товариства. Протягом десяти років (1980-1989 рр.) був депутатом Івано-Франківської міської ради, членом її виконкому (1986-1989 рр.).

За науково-педагогічну і громадську діяльність відзначений орденом «Знак пошани», медалями «За доблесну працю» і «Ветеран праці», Почесною грамотою Президії Верховної Ради УРСР, медаллю С.С. Вавілова «За видатний вклад в пропаганду наукових знань», почесними відзнаками «За відмінні успіхи» та «Відмінник освіти України».

«Я на все життя зберіг вірність одній жінці і філософії»

Тієї зими Степан Михайлович Возняк – тодішній завідувач кафедри філософії Івано-Франківського інституту нафти і газу – відзначив піввіковий ювілей. Приїжджали рідні, близькі, було поздоровлення і від колишніх однокурсників, з якими раніше вчився у Львівському Державному університеті імені Івана Франка. Саме там він почав одним із перших в Україні досліджувати філософську спадщину Великого Каменяра, зокрема погляди на суспільно-політичний розвиток держави, розуміння ним національної ідеї.

Але найбільш пам'ятним був подарунок і букет білих троянд від вірної супутниці життя – дружини Нонни Володимирівни, доцента кафедри філософії Івано-Франківського медичного інституту. Вони вже багато років відчують надійне плече одне одного, ділять радість і сімейні клопоти, переживають за синів, невісток, внуків. Мабуть, велика прикарпатська філософська школа професора Степана Возняка, яку сьогодні вже добре знають за межами Івано-Франківщини, починалася в родині. Саме там були її перші курси.

«Я на все життя зберіг вірність одній жінці і філософії», – ці слова Степана Михайловича запам'яталися мені особливо. А були вони сказані за декілька тижнів після його 50-річчя в купе поїзда Львів–Ленінград. Нас було четверо – відома поетеса Галина Турелик, письменник-гуморист Павло Добрянський, голова обласної організації Товариства «Знання», завідувач кафедри філософії Інституту нафти і газу доцент Степан Возняк і я, автор цих рядків. Разом із великою групою самодіяльних виконавців з Івано-Франківщини – богородчанським народним хором, калуськими танцюристами, косівськими музикантами, ансамблем «Гуцулочка» ми їхали до Новгороду. Там на нас чекали зустрічі в колективах, лекції, участь у літературних вечорах, концерти.

В Новгороді і області розпочиналися Дні культури і мистецтва Прикарпаття, де ми були запрошені як учасники. Найкращі зали у ті лютневі дні дзвеніли гуцульськими мелодіями, в них лунали українські пісні, у вихорі танців кружляли танцюристи.

У Степана Михайловича була особлива місія. Він мав побувати у новгородських вузах, виступити перед науковцями з розповідями про досягнення прикарпатських учених, зокрема колективу Івано-Франківського інституту нафти і газу, про культурні надбання земляків. Степан Михайлович у ті дні, пригадується, виступав перед трудівниками найбільших колективів у Новгороді, Старій Русі. Запам'яталася і його лекція у Новгородському політехнічному інституті, присвячена історії української філософії.

За декілька днів перебування на Новгородщині С.М.Возняк встиг відвідати знаменитий Софіївський собор, будинок-музей Ф.Достоевського в Старій Русі, Новгородський історичний музей, виставку художників. Були зустрічі з викладачами-філософами, зі студентами. Як згадку про ті дні зберігає Степан Михайлович Возняк багато ілюстровану книжку В.Лазарева «Сторінки історії Новгородського живопису».

За три десятиліття, що минули відтоді, відбулося багато змін. А Степан Михайлович залишився таким же життєрадісним, енергійним, як і в ті зимові дні. Кожна зустріч з ним надзвичайно приємна і корисна. Бо перед тобою Людина, збагачена життям, учений, зразковий батько і чоловік дружини, якій зберіг вірність на усе життя.

*Мечислав Фіглевський,
доцент кафедри релігієзнавства
і теології філософського факультету
Прикарпатського національного університету
імені Василя Стефаника*

Показчик основних публікацій

Дисертації

1. Возняк С.М. Ідеї інтернаціоналізму і дружби народів у творчості Івана Франка [Рукопис]: Дисертація на здобуття вченого ступеня кандидата філософських наук. – К. : Київський державний університет імені Тараса Шевченка, 1965.
2. Возняк С.М. Проблема нації і національних відносин в ідеології української революційної демократії останньої чверті ХІХ – початку ХХ ст. [Рукопис]: Дисертація на здобуття вченого ступеня доктора філософських наук. – К. : Інститут філософії АН УРСР, 1986.

Монографії

3. Возняк С.М. Іван Франко – поборник дружби народів [Текст] / С.М. Возняк. – К. : Знання, 1961. – 42 с.
4. Возняк С.М. Іван Франко – поборник єднання народів [Текст] / С.М. Возняк. – Львів : Вища школа, 1974. – 143 с.
5. Возняк С.М. У боротьбі за дружбу народів (Проблема нації і національних відносин в ідеології української революційної демократії останньої чверті ХІХ – початку ХХ ст.) [Текст] / С.М. Возняк. – Львів : Вид-во при Львів. держ. ун-ті ВО «Вища школа», 1981. – 191 с.
6. Возняк С.М. Історико-культурне значення прийняття християнства на Русі [Текст] / С.М. Возняк. – Дрогобич : Вид-во Дрогоб. Педінституту, 1991. – 16 с.
7. Духовні цінності українського народу / Авт. : Возняк С.М., Кононенко В.І., Кононенко І.В., Луць В.В., Москалець В.П., Фомін В.М. [Текст]. – Київ – Івано-Франківськ : Плай, 1999. – 294 с.

8. Маланюк І., Баран Є., Возняк С. та ін. Мій рідний край – Прикарпаття [Текст] / С.М. Возняк. – Івано-Франківськ : Плай, 2000. – 376 с.
9. Возняк С.М. Філософія стародавнього світу [Текст] / С.М. Возняк. – Ч.І. Філософія Стародавнього Сходу : Конспект лекцій. – Івано-Франківськ : Плай, 2003. – 55 с.
10. Возняк С.М. Філософія стародавнього світу [Текст] / С.М. Возняк. – Ч.ІІ. Антична філософія : Конспект лекцій. – Івано-Франківськ : Плай, 2004. – 138 с.
11. Возняк С.М. У пошуках суспільного ідеалу (І.Франко і соціалізм) : Монографія [Текст] / С.М. Возняк. – Івано-Франківськ : ВДВ ЦІТ ПНУС, 2006. – 170 с.
12. Возняк С.М. У пошуках суспільного ідеалу (І.Франко і соціалізм) : Монографія / 2-е вид., доп. [Текст] / С.М. Возняк – Івано-Франківськ : ВДВ ЦІТ ПНУС, 2007. – 170 с.
13. Возняк С.М. Філософія стародавнього світу: Навчальний посібник [Текст] / С.М. Возняк. – Івано-Франківськ: Вид-во І. Третяка, 2008. – 276 с.

Словники

1. Релігієзнавчий словник / За ред. А. Колодного і Б. Лобовика. Автори: Адамчук М., Арістова А., Возняк С. та ін. [Текст]. – К. : Четверта хвиля, 1996. – 392 с.
2. Возняк С.М., Голянич М.Ю., Рубін О.А. Філософська думка України : імена та ідеї [Текст]. – Івано-Франківськ : Плай, 1996. – 87 с.
3. Возняк С.М., Голянич М.Ю., Москаленко Ю.М. Філософська думка України: імена та ідеї / 2-е вид. [Текст]. – Івано-Франківськ: Плай, 2003. – 135 с.

Статті

1963

1. Возняк С.М. Про джерела інтернаціоналізму І. Франка [Текст] / С.М. Возняк // Іван Франко. Статті і матеріали. – Зб. 10. – Львів : Вид-во Львівського ун-ту, 1963. – С. 5-15.

1964

2. Возняк С.М. І.Франко про єдність патріотизму й інтернаціоналізму [Текст] / С.М. Возняк // Боротьба матеріалізму проти ідеалізму та релігії. – Львів : Вид-во Львівського ун-ту, 1964. – С. 23-32.
3. Возняк С.М. І.Франко про національне питання і шляхи його розв'язання в Галичині [Текст] / С.М. Возняк // Іван Франко. Статті і матеріали. – Зб. 11. – Львів : Вид-во Львівського ун-ту, 1964. – С. 5-17.
4. Возняк С.М. Ненадрукована стаття І.Франка для журналу «Правда» [Текст] / С.М. Возняк // Іван Франко. Статті і матеріали. – Зб. 11. – Львів : Вид-во Львівського ун-ту, 1964. – С. 197-204.

1969

5. Возняк С.М. «Маніфест Комуністичної партії» К.Маркса і Ф.Енгельса в оцінці та творчості І.Франка [Текст] / С.М. Возняк // Проблеми філософії. – Вип.13. – К. : Вид-во Київського ун-ту, 1969. – С. 63-72.

1978

6. Возняк С.М. Общедемократические идеи равенства и дружбы народов – один из теоретических источников пролетарского интернационализма [Текст] / С.М. Возняк // Вопросы научного коммунизма. – Вып.40. – К. : Вища школа, 1978. – С. 19-28.

1979

7. Возняк С.М. Революційні демократи України другої половини ХІХ – почату ХХ ст. – поборники ідеї возз'єднання українського народу [Текст] / С.М. Возняк // Український історичний журнал. – К. – 1979. – № 8. – С. 15-26.

1989

8. Возняк С.М. Ідеї возз'єднання українського народу в українській революційно-демократичній думці другої половини ХІХ – початку ХХ ст. [Текст] / С.М. Возняк / / 50 років возз'єднання України в складі УРСР. – Івано-Франківськ, 1989. – С. 16-18.

1992

9. Возняк С.М. І. Франко про гуманітарний характер соціалістичної ідеї і антигуманізм марксистської програми її реалізації [Текст] / С.М. Возняк // Гуманізм. Людина. Культура. – Дрогобич, 1992. – С.109-110.
10. Возняк С. Яблуню не треба вчити родити яблука. Її потрібно відгородити від свиней [про Г.С.Сковороду] [Текст] / С.М. Возняк // Прикарпатська правда. – Івано-Франківськ, 1992. – 2 грудня.

1993

11. Возняк С.М. Ідея возз'єднання українського народу в суспільно-політичній думці Галичини ХІХ – початку ХХ ст. [Текст] / С.М. Возняк // Міжнародна наукова конференція, присвячена 75-річчю Західноукраїнської Народної Республіки (1-3 листопада 1993 р.) : Матеріали. – Івано-Франківськ, 1993. – С. 14-16.
12. Возняк С.М. Філософська концепція Г. Сковороди в контексті традицій української духовності [Текст] / С.М. Возняк // Григорій Сковорода і сучасність. – Івано-Франківськ, 1993. – С. 3-5.

1994

13. Возняк С.М. Християнство і культура Русі [Текст] / С.М. Возняк // Українська культура : історія і сучасність / За ред. С.О. Черепанової. – Львів : Світ, 1994. – С. 20-34.
14. Возняк С.М. Філософська спадщина Г.Сковороди і сучасність [Текст] / С.М. Возняк // Григорій Сковорода і сучасні проблеми відродження України. – Івано-Франківськ, 1994. – С. 3-4.
15. Возняк С.М. Філософський світогляд П.Куліша [Текст] / С.М. Возняк // Пантелеймон Куліш і сучасність : Матеріали Всеукраїнської наукової конференції, присвяченої 175-річчю від дня народження письменника. – Івано-Франківськ, 1994. – С. 8-12.

1995

16. Возняк С.М. Вплив прийняття християнства в Київській Русі на розвиток літератури [Текст] / С.М. Возняк // Науково-методичний вісник. – Івано-Франківськ, 1995. – № 1. – С.15-19.
17. Возняк С.М. Д. Чижевський як історик філософії України [Текст] / С.М. Возняк // Дмитро Чижевський і українська культура : Збірник. – Івано-Франківськ, 1995. – С. 8-12.

1996

18. Возняк С.М. Драгоманов – виразник націоналістично-позитивістської орієнтації в українській філософії другої половини ХІХ ст. [Текст] / С.М. Возняк // Михайло Драгоманов : доба та ідеї : Матеріали Всеукраїнської наукової конференції, присвяченої 100-річчю від дня смерті письменника. – Івано-Франківськ, 1996. – С. 21-26.
19. Возняк С.М. Освоєння історії філософської думки України як фактор утвердження національної самосвідомості [Текст] / С.М. Возняк // Гуманізм і духовність в

контексті культури. – Кн.2. – Дрогобич, 1996. – С. 27-34.

20. Возняк С.М. Філософська україністика як чинник національного самоусвідомлення та етноінтеграції [Текст] / С.М. Возняк // Збірник наукових праць : філософія, соціологія, психологія. – Ч.1. – Івано-Франківськ, 1996. – С. 4-13.

1997

21. Возняк С.М. Дуалізм у трактуванні людини в філософській україністиці [Текст] / С.М. Возняк // Гуманізм і моральність : екзистенційні виміри. – Львів : Край, 1997. – С. 158-161.
22. Возняк С.М. Людина в спектрі філософської україністики [Текст] / С.М. Возняк // Галицько-Буковинський хронограф. – Івано-Франківськ – Чернівці, 1997. – №1-2. – С. 101-112.
23. Возняк С.М., Фомін В.М. Світ духовного життя : Про С.Л. Франка і його теософію // Галицько-Буковинський хронограф. – Івано-Франківськ – Чернівці, 1997. – №1-2. – С. 199-200.
24. Возняк С.М. Світогляд І.Франка в контексті вітчизняної і світової філософської думки [Текст] / С.М. Возняк // Іван Франко і національне та духовне відродження України : Збірник наукових статей. – Івано-Франківськ: Плай, 1997. – С. 68-73.

1998

25. Возняк С.М. До оцінки І. Франком соціалістичної ідеї і марксистських програм її реалізації [Текст] / С.М. Возняк // Методологічні проблеми гуманітарних наук : Наукові записки ДДПІ. – Вип.1. – Дрогобич: Вид-во ДДПІ, 1998. – С. 12-14.
26. Возняк С.М. Філософія української національної ідеї: Ретроспективний погляд [Текст] / С.М. Возняк // Проб-

леми нації і української національної ідеї та питання державотворення. – Івано-Франківськ, 1998. – С. 12-14.

1999

27. Возняк С.М. Духовні цінності українського народу : спроба методологічного осмислення [Текст] / С.М. Возняк // Збірник наукових праць : філософія, соціологія, психологія. – Вип.3 – Ч.1. – Івано-Франківськ: Плай, 1999. – С. 3-12.
28. Возняк С.М. Духовні цінності в структурі світоглядних орієнтацій українського народу [Текст] / С.М. Возняк / / Духовні цінності українського народу / Авт. : Возняк С.М., Кононенко В.І., Кононенко І.В., Луць В.В., Москалець В.П., Фомін В.М. – Київ – Івано-Франківськ: Плай, 1999. – С. 9-77.
29. Возняк С.М. Людина як цінність : філософсько-українознавчий аспект // Вісник Прикарпатського університету. Серія Філософські і психологічні науки. – Вип.1. – Івано-Франківськ : Плай, 1999. – С. 3-12.
30. Возняк С.М. Розвиток національної ідеї у філософській думці України [Текст] / С.М. Возняк // Україна : державність, історія, перспективи : Матеріали регіональної наукової конференції. – Івано-Франківськ : Плай, 1999. – С. 84-91.

2001

31. Возняк С.М. Духовність і формування особистості [Текст] / С.М. Возняк // Державна політика в гуманітарній сфері : Збірник матеріалів круглого столу. – Івано-Франківськ, 2001. – С. 32-35.
32. Возняк С.М. Іван Франко як предтеча української соціал-демократії [Текст] / С.М. Возняк // Українська соціал-демократія і національна державність. – Івано-Франківськ, 2001. – С. 107-127.

33. Возняк С.М. Тенденція інтелектуалізму і раціоналізму в українській філософії [Текст] / С.М. Возняк // Вісник Прикарпатського університету. Серія : філософські і психологічні науки. – Вип.ІІ. – Івано-Франківськ : Плай, 2001. – С. 3-10.
34. Возняк С.М. Філософська україністика Галичини [Текст] / С.М. Возняк // Галичина. – 2001. – №5-6. – С. 99-103.

2002

35. Возняк С.М. Місце філософської україністики в системі засобів утвердження національної самосвідомості [Текст] / С.М. Возняк // Вісник Прикарпатського університету. Серія Філософські і психологічні науки. – Вип. ІІІ. – Івано-Франківськ : Плай, 2002. – С. 30-35.
36. Возняк С.М. Філософія як теоретична основа загальнолюдського та національного в структурі духовності особистості [Текст] / С.М. Возняк // Єдність національного і загальнолюдського у формуванні морально-духовних цінностей : Зб. наук. праць. – Івано-Франківськ, 2002. – С. 5-9.
37. Возняк С.М. Християнство як джерело становлення української філософської думки [Текст] / С.М. Возняк / / Християнство в Україні на межі тисячоліть. – Івано-Франківськ, 2002. – С. 7-12.

2003

38. Возняк С.М. Загальнолюдське і національно особливе у філософії [Текст] / С.М. Возняк // Вісник Прикарпатського університету. Філософські і психологічні науки. – Вип.ІV. – Івано-Франківськ, 2003. – С. 3-8.

2004

39. Возняк С.М. Національна ідея як ціннісні орієнтації українського народу [Текст] / С.М. Возняк // Українські проблеми. – Ч.22. – К., 2004. – С. 158-164.

2005

40. Возняк С.М. Навчитися творчо мислити – мета філософської освіти [Текст] / С.М. Возняк // Вісник Прикарпатського університету. Серія Філософські і психологічні науки. – Вип. VII. – Івано-Франківськ, 2005. – С. 178-180.
41. Возняк С.М. Соборність як базова цінність українського народу : історико-філософський аспект [Текст] / С.М. Возняк // Соборна Україна: Збірник наукових статей. – Вип. 2. – Ч. II. – К., 2005. – С. 42-49.

2007

42. Возняк С.М. Іван Франко як мислитель // Вісник Наукового Товариства імені Шевченка [Текст] / С.М. Возняк. – Івано-Франківськ, 2007. – С. 9-18.
43. Возняк С.М. Освітньо-виховний контекст пріоритетів українського народу [Текст] / С.М. Возняк // Аксіологічні аспекти трансформації сучасного українського суспільства. – Івано-Франківськ, 2007. – С. 48-49.
44. Возняк С.М. І.Франко – титан думки і праці [Текст] / С.М. Возняк // Вісник Прикарпатського університету. Серія Філософські і психологічні науки. – Вин. X. – Івано-Франківськ, 2007. – С. 33-39.

2008

45. Возняк С.М. І.Франко про гуманну сутність соціалістичної ідеї [Текст] / С.М. Возняк // Іван Франко – соціаліст : минуле й сьогодні. – Івано-Франківськ : ВДВ ЦІТ Прикарпат.нац.ун-ту, 2008. – С. 21-29.
46. Возняк С.М. Ідеал братерства в соціально-філософських орієнтаціях І.Франка [Текст] / С.М. Возняк // Історія. Філософія. Релігієзнавство. – К. : Антросвіт, 2008. – №1. – С. 8-13.

Наукове наставництво

Дисертації, захищені під керівництвом проф. Возняка С.М.

1. *Сініцина А.В.* «Історико-філософські ідеї українського романтизму (П. Куліш, М. Костомаров) (2001, Львівський нац. ун-т ім. І.Франка).
2. *Гнатюк Я.С.* «Український кордоцентризм: історико-філософський аналіз» (2005, Львівський нац. ун-т ім. І.Франка).
3. *Пятківський Р.О.* «Проблема суб'єкта історичного процесу в українській філософії кінця ХІХ – першої чверті ХХ століть» (2005, Львівський нац. ун-т ім. І.Франка).
4. *Гуцуляк О.Б.* «Неоязичництво як світоглядне явище: Історико-філософський аналіз» (2005, Львівський нац. ун-т ім. І.Франка).
5. *Бичков'як О.В.* «Єдність істини, добра і краси у філософії В.С. Соловйова» (2007, Львівський нац. ун-т ім. І.Франка).
6. *Макарова А.О.* «Ідея соціальної справедливості в українській філософії другої пол. ХІХ – початку ХХ століть» (2009, Львівський нац. ун-т ім. І.Франка).

Дисертації, підготовлені до захисту під керівництвом проф. Возняка С.М.

1. *Бак В.В.* «Національне і соціальне в українській філософській думці Галичини останньої третини ХІХ ст. – початок ХХ ст.».
2. *Татарин Я.Г.* «Ціннісний аспект взаємозв'язку національного і загальнолюдського у філософській думці України другої половини ХІХ – початку ХХ ст.».

Статті на пошану

Володимир Бак

Домінанта української національної ідеї у розвитку суспільства в поглядах В. Барвінського та І. Франка (кінець ХІХ — початок ХХ століття)

Питання українського вибору – надзвичайно складний суспільно-політичний та культурно-духовний феномен. Феномен – тому що, наблизившись до свого вирішення, він так до кінця і не відбувся, не зреалізувався у практичній площині, і має тяглість у часі вже понад 100 років(!), як невідкладний виклик перед усім українським народом. Дозріває він до свого остаточного вирішення і зараз. Схожість ситуацій, «проблема вибору» та ціннісні протиріччя на початку ХХ та ХХІ сторіч в Україні, робить цю проблематику актуальною і на даному етапі нашого державного розвитку.

Різні грані піднятого нами питання у свій час досліджувалися у науковій літературі як на Україні, так і в діаспорі: професорами Папуком А.І., Возняком С.М., Грицаком Я.Й., Дж. Грабовичем, Шаповалом Ю.Г., Луцьким Ю., Забужко О.С.

Проблема ж вибору українського народу, що втілилась у напружених пошуках його найкращих інтелектуальних представників, вибору між своїм рідним, національно орієнтованим розвитком, та можливими варіантами, пропонованими в той чи інший спосіб епохою, – викликала полеміку поміж представниками різних суспільно-політичних напрямків, українськими мислителями як Наддніпрянської України, так і Галичини.

А деяким нашим інтелектуалам кінця ХІХ – початку ХХ сторіч, важко відмовити у політичній далекоглядності та національній інтуїції у даному, винятково важливому, питанні для українців - пошуку шляху майбутнього розвитку суспіль-

ства і навіть у певному прогнозуванні в першу чергу негативних наслідків можливого вибору.

Зокрема, в українській Галичині точилися часто доволі гострі, суперечки: в передчутті майбутніх великих політичних змін вони мали собі за мету визначити місце і шлях українців у своєму, не такому далекому вже, майбутньому. І тут хочеться розглянути дві, здавалося б, протилежні точки зору консерватора, народовця Володимира Барвінського (1850-1883) та радикала, соціаліста Івана Франка (1856-1916), котрі, не дивлячись на певну оглядову розбіжність у політичних платформах та часі, все-таки змогли дійти спільних висновків, та своєрідних «дороговказів у майбутнє» для українського суспільства.

Знаний як редактор часопису «Правда» (1876-1880) та газети «Діло» (1880-1882), В. Барвінський був одним із тих, хто фактично розпочав формулювання на шпальтах періодики національного ідеалу українців, насамперед звертаючи увагу на етногенез та етнополітику, і менше – на націософію та націоаналітику.

Персважало у зацікавленнях та поглядах Барвінського суспільно-політичне життя українців, із його національним забарвленням. Прагнення до такої самостійності українського політичного життя галичанин мотивував насамперед кантівським «історичним правом» народів на нього.[1, с. 142] Мислитель зазначав у одній зі своїх статей, що розуміння потреби української «національної душі» повинне було «...конечнолучитися з працею для самостійного розвою своєї народності»[2, с. 112.]. Реальний шлях до здійснення українських інтересів галицький народовець вбачав найперше в поширенні «українського відродження», а також в необхідності формування такого елементу національного, як віри у народну ідею, декларуючи таким чином власне бажання сприяти піднесенню народу в першу чергу на моральну висоту культурної нації [3].

Будучи твердо переконаним у потребі «свого народного, українського прогресу», мислитель важливим бачить питання

поширення національної «свідомості руськості» у щонайширших народних колах [4]. Він сприймає розуміння самостійності народу – через глибше відчуття народом важливості та змісту насамперед національної мови. Навіть суспільний рух українців за свої права галицький мислитель аналізує з огляду на відстоювання цінностей національної мови. Першочерговість цієї найдревнішої національної риси є для Барвінського абсолютною через її «питомий ідеал», вироблений століттями народної історії та культури [1, с. 164].

Саме цьому самодостатньому «ідеалу національного життя» надає В. Барвінський значення творця того неповторного українського «індивідуального характеру», до важливості збереження котрого так апелював у своїх статтях мислитель. Основним гарантом для цього він бачить, знову ж таки, національну мову – стержень народної самобутності. І тут можна стверджувати, що у всіх рефлексіях В. Барвінського поняття національного виступає як домінантне – відносно буття, загального розвитку, прогресу. Та все ж, навіть ще у кінці ХІХ ст., існував брак теоретично-понятійного апарату, та й зрештою відсутньою була українська соціально-філософська теорія, що не сприяло чіткому відображенню тогочасних уявлень про національні форми, як також виробленню ціннісно-сміслових категорій, і тому поняття «нація», «народність», «національність», «народ» переважно вживалися як ідентичні [5, с.15,с.16].

Даючи відповідь на відкритий лист М. Драгоманова «Опізнаймося», Барвінський ототожнює основний предмет сучасних йому українських суспільних дебатів з питанням утвердження і розвитку національної мови та в цілому – національно-духовної культури у всій її різнобарвності [1, с. 141]. Саме в особливих національних рисах народу, у національній самоідентифікації, бачив редактор «Правди» головний засіб проти соціально-політичного безправ'я та нищення українства. І зацікавлення розвитком передусім мови – найважливішого складника національної культури,

було невинуватим серед галицьких українофілів, що програмними ставили собі завдання оживити рідний народ як національну цілісність із мовної самостійності [6, с. 8]. Вони базувалися у цьому своєму переконанні на поглядах німецького просвітителя XVIII ст. Й.Г.Гердера, котрий проголошував необхідною підставою для політичних змін у суспільстві найперше національно-культурне відродження народів [7, с. 238-239].

Володимир Барвінський, будучи власне представником того напрямку, котрий у сучасній Україні називають тепер філософією національної ідеї, використовував у своїх поглядах саме гердерівську тезу про мову як відображення характеру та особливостей народу. Тому зрозумілим є його акцент на «розвої самостійної словесності руської», вбачаючи в цьому реальну базу для покращення долі народу «в просвіті і добробуті». І ці питання видавалися ключовими, «...після котрих самостійне жите народу буде просто конечністю».

Слід також зауважити, що саме XIX ст., прийшовши на зміну XVIII-у – з його релігійною кризою, потребувало нової віри. Як зазначає дослідниця О. Забужко, на зміну застарілому релігійному світоглядові мав з'явитися новий – з не менш потужною смотивно-вольовою установкою. На роль такої установки висунувся феномен, названий згодом В.Липинським «містичною ідеєю нації» [8, с. 38].

Не оминув своєю увагою Барвінський і протилежний до свого власного погляд, що надавав перевагу і першочерговість соціальним, соціально-економічним цінностям розвитку, котрий проповідувала така модна в колах інтелектуалів останньої третини XIX ст. соціалістична доктрина, яка базувалася у свою чергу на ідеях К.Маркса. В Галичині пропонувані соціалізмом пріоритети соціального розвитку поширювалися радикальними соціалістичними виданнями-брошурами (розповсюдженням останніх певний час займалися у 70-80-х рр. такі відомі тоді галичани, як І. Франко, М. Павлик та О. Терлецький). Вони розповсюджувалися

переважно внаслідок великої популярності Михайла Драгоманова з його характерними лівими переконаннями.

Ідеологія соціалізму ставила перед суспільством за мету досягнення соціально-економічних цілей, як вирішення головного – соціального питання пролетаріату. А Барвінський, у свою чергу, розумів суспільні відносини в Галичині іншими, аніж стояло робоче питання на Заході – батьківщині соціалізму [9, с. 225].

Виступаючи опонентом «соціальних пріоритетів», мислитель бачив згадуваний вже «індивідуальний характер» українського народу у прямій опозиції до «комуністичної і соціалістичної нівеляції» всезагального соціального братерства. Він влучно критикує з позицій знання економічних законів розвитку суспільства, певних ментальних особливостей українців, їх базових національних цінностей, а часом – і відверто на підставі здорового глузду соціалізм, що на його думку в існуючій формі «аж ніяк не може відстояти свої тези перед лицем науки» [10, с. 32]. Не залишаючись голослівним, В. Барвінський нищівно висвітлював «слабини» соціалізму та потребу особливого ставлення до нього українців, як наддніпрянської, так і галицької України.

Ключове питання обидвох поглядів – звільнення від гніту та покращення загального стану народу, для Барвінського найперше пов'язане із розв'язанням, як вже згадувалося, проблем у сфері національно-духовних цінностей, тоді як для соціалістів – це проблема розв'язання соціально-економічних питань.

Розуміючи особливості української ментальності переважно селянської тоді нації, інтуїтивно відчуваючи її антеїзм – прив'язаність, тяжіння до рідної землі, що пізніше зарахують до сфери колективного-несвідомого українців – їх фемінного архетипу Неньки-Землі, Барвінський не сприймає позицію соціалістів про громадську власність на землю та колективність господарювання на селі (реалізація останньої тези власне і підірвала 50 років потому багатовіковий устрій нашого селянства!).

Зі своєю критикою тези про всезагальну соціальну рівність у розподілі благ виробництва майбутнього суспільства «державного соціалізму» мислитель фактично передбачив не теоретичні, а вже певні практичні недоліки держави «розвинутого соціалізму» – СРСР. Далекоглядний критик розуміє таку рівність неправдивою через реальну ймовірність появи «зłodіїв чужої праці», які воліли б паразитувати на ній, передбачаючи, як попри реальних виробників суспільних благ можна «зарівно розділити овочі праці старанних і дійсно продуктивних» однаково «між злих і добрих» [1, с. 151]. За таких обставин «люди мали би видимо користь бути зłodіями»(!). Це могло сприяти, на думку мислителя, лише «матеріальному і моральному упадку, замість загального добробуту і щастя».

Розуміє критик соціальної утопії послідовників Марксових побудов і неможливість творення всепланетарної «громади господарської». В такій громаді існувала б та сама різність інтересів та діяли ті самі «економічні правила», які «тепер діють у відносинах одиниць, громад і країв до себе». Як наслідок – виникла би знову нерівність, тільки вже всередині такого соціального утворення! [1, с. 151].

В кінцевому результаті соціалістична пропаганда сприймається Володимиром Барвінським як тенденційна, що ширить одну лише «ненависть до сучасності», «чисту негацію», а замість реальної праці в сучасності пропонує «штучний пусецвіт будучності». Соціальна доктрина, пропонувана соціалізмом, для Барвінського лише механістична заміна «ролі експлуататорів, піднесення до панування одної верстви на місце другої», котра не може бути дійсним завданням української боротьби. Вона суперечить одному з ключових понять поглядів Барвінського – «народній душі», з її генетичною взаємопов'язаністю із національною культурою та акцентуванні уваги на духовно-національному розвитку, із вторинністю соціальних проблем.

Недоліки суспільного укладу галичанин практично радить виправляти через розвиток національних цінностей українців,

звертаючись до «власного питомого ідеалу народного життя». І лише таким чином, на думку публіциста, є можливо для українців увійти до світової спільноти європейських народів.

Будучи переконаним гуманістом і шанувальником людини у всій її величі, видатний український мислитель І. Франко ставив найвищим пріоритетом у світі особисту людську свободу. Ворог будь-якого насильства, деспотизму, він «пропускав» усі суспільні явища, процеси та теорії через призму їх ставлення до людини, її потреб та інтересів. [11, с. 95].

Ще наприкінці 70-х років ХІХ століття І. Франко, познайомившись із «Маніфестом Комуністичної партії» Маркса та Енгельса, залишаючись прихильником «лівих» ідей, поступово дозріває наприкінці століття до бачення та усвідомлення усїєї негуманності і антилюдяності декларованих «Маніфестом» соціальних цінностей. Поступово у свідомості Франка відбувся злам роками тліючої ілюзії щодо пріоритету загальнолюдського, соціально-економічного над національним – взяла гору ідея першості національного!

Глибше ознайомлення із новомодними тезами марксисту відкрило перед Франковим аналізом приховану у цьому вченні можливість послідовного нехтування індивідуальними початками суспільного буття, абсолютизацію класів та соціальних груп на шкоду окремому суб'єкту, перебільшення ролі соціального, об'єктивного, зовнішнього і недооцінку суб'єктивного, окремого в людині, як також і нехтування усїма національними цінностями [11, с. 96]. Найбільше шкідливою та непотрібною видавалася Франкові концепція «державного соціалізму» та принцип «диктатури пролетаріату»; саме в цих двох тезах український провидець передбачив майбутні соціальні пастки «вільної держави робітників та селян», з усїм її тоталітарним устроєм та адміністративно-партійною надбудовою. У своїй праці «До історії соціалістичного руху» (1904), закидаючи ще й класикам комунізму запозичення у французького фур'єриста В. Консідерана, Франко зазначав: «... оброблена ними програма державного соціалізму аж надто часто

пахне державним деспотизмом та уніформізмом, що проведений справді в житє міг би статися великою гальмою або жерелом нових революцій» [12, с. 79]. Марксистський соціалізм «проклямований зразу як філантропія, як постулат християнської любови і справедливости супроти бідних і покривджених» бачиться Франком ще на самому початку ХХ століття «найбільшим ворогом індивідуальної свободи та загального поступу» [12, с. 79-80]. А суспільно-політичне втілення постулатів «державного соціалізму» у конкретній державі, означала б у Франковім розумінні «тріумф нової бюрократії над суспільністю, над усім її матеріальним і духовним життям». Перш за все «та всеможна сила держави налягла би страшенним тягарем на життя кожного поодинокого чоловіка», нівелюючи індивідуальну першооснову людини як найбільшу цінність кожного вільного суспільства, із приреченням на зникнення особистої волі та думки кожного громадянина, а «народна держава сталась би народною тюрмою!» [13, с. 341].

Далекоглядно передбачив Франко і роль єдиної тоталітарної партії у насадженні всіх цих недемократичних засад у системі «державного соціалізму»: критикуючи «велику партію» німецьких соціал-демократів, Каменяр зазначає, що, слідуючи ідеям Маркса, у практичній площині «ся партія бажала захопити в свої руки державну власть не на те, аби знищити її і дати всім горожанам якнайповнішу і найширшу свободу», а навпаки, щоби сконцентрувати «...у своїх руках таку величезну власть над життям і долею мільонів своїх товаришів, якої ніколи не мали найбільші деспоти» і вже тоді постала б «...всевладність керманичів — усе одно, чи родовитих, чи вибраних — над мільонами членів народної держави» [13, с. 342]. Саме такий партійно-тоталітарний устрій у державі, Франко називає «...великою завадою для здійснення поступу». Марксистським ідеям Каменяр протиставляє контраргументи поглядів американського вченого Генрі Джорджа у його праці «Поступ і бідність», котрий «висунув на перше місце інтереси поодинокі нації як найбільшій одиниці, яку чоловік може обняти

своєю практичною працею» [13, с. 344]. І далі, як висновок, Франко подає всезагальне гасло українцям «Русь — для Русі», людина може бути щасливою «...тільки у співжитті з іншими людьми, в родині, громаді, нації», декларуючи первинність нерозривної єдності вічних цінностей сім'ї, народу та нації.

А вже у 1905 році мислитель Франко у статті «Одвертий лист до галицької української молодіжі» відверто пропагує потребу витворити з «...етнічної маси українського народу українську націю, суспільний культурний організм, здібний до самостійного культурного й політичного життя», і наголошує на цьому як на величезній дієвій задачі [14, с. 404]. Ідея важливості незалежності та окремішності «національного», відпорного (за Франком) до асиміляційної роботи польського чи російського національного чинника, вибудовувалась в ідею самостійності цілої нації, і як логічна закономірність — національної державності. Для І. Франка, вже зрілого мислителя початку нового століття, — «національний ідеал, продуманий до крайніх консеквенцій», набував першочергового значення: бо лише ідеал національної самостійності, перебираючи ще собі на озброєння західноєвропейські ідеали соціальної рівності і політичної волі — «один тільки може дати їм поле для повного розвою» і витворити з «обдертої юрби» сучасний європейський народ — націю, з власною національною гідністю, культурою і державою — де нація може виправдати своє існування в історії у колі інших народів [15, с. 283].

Таким чином Франко виводить національний ідеал, як наріжний чинник суспільного життя, базову цінність, пропагуючи водночас його фундаментальність для найвищого рівня політичних побудов — у створенні національної державності, та безжально таврує спроби будь-яких перекручень у питаннях національного: «Все, що йде поза рами нації, се або фарисейство людей, що інтернаціональними ідеалами раді би прикрити свої змагання до панування однієї нації над другою, або хворобливий сентименталізм фантастів, що раді би широкими «вселюдськими» фразами покрити своє духове відчуження від рідної нації» [15, с. 284].

Не випадково, починаючи з кінця 90-х років XIX ст. Франко очолив плеяду галицьких націонал-демократів державницького спрямування, ставши головним речником ідеї творення української національної держави.

Підсумовуючи аналіз суспільних поглядів двох галицьких соціальних мислителів, зазначимо, що не зважаючи на їх розбіжності у партійних симпатіях, можна прослідкувати чітку світоглядну орієнтацію на національно-духовні пріоритети у баченні розвитку українського суспільства. Первинним виступає у цих поглядах примат національного у всіх сферах життя суспільства, на противагу соціальним цінностям, що проповідує соціалізм. Цікавими та слушними, ще задовго до їх соціального втілення, є критичні роздуми над хибністю пропонувананих, зокрема для українців, «рецептів» суспільного та господарського розвитку.

Таким чином, висловлюючи свої думки та погляди щодо можливого суспільного та економічного розвитку України, Іван Франко та Володимир Барвінський, поряд із деякими іншими галицькими діячами, намагалися витворити загальну, національно-зорієнтовану ідеологію, де базовими є національно-демократичні пріоритети.

1. Барвінський В. Слівце до опізнання. [Відповідь п.Українцеві на лист «Опізнаймося»] // «Правда». – 1877. – № 4-5.

2. Барвінський В. Слівце до опізнання. [Відповідь п.Українцеві на лист «Опізнаймося»] // «Правда». – 1877. – № 2.

3. Газета «Діло». – 1882. – 21 серпня.

4. Лист В. Барвінського до Рожанського від 4.10.1879. // «Діло». – 1889. – 1 квітня.

5. Шаповал Ю.Г. «Діло» (1880-1939): поступ української суспільної думки. Львів. – 1999. ; Возняк С.М. У боротьбі за дружбу народів (проблема нації і національних відносин в ідеології української революційної демократії ост. чверті XIX – поч. XX ст.). – Львів. – 1981.

6. Кравець О.Д. Володимир, Олександр та Осип Барвінські в контексті літературного процесу України кін. XIX – поч. XX ст.: Автореф. дисертації на здобуття вченого ступеня канд. філологічних наук. Львів. – 1998.

7. Гердер Й. Г. Идеи к философии истории человечества. – М., 1977.
8. Луцький Ю. Між Гоголем і Шевченком. – К., В-во «Час». – 1998.
9. Сокурєнко В.Г. Демократические учения о государстве и праве в Украине во второй половине XIX в. (М. Драгоманов, С. Подолинский, О. Терлецкий). – Изд. Львов. у-та. – 1966.
10. Франко І. Доктор О. Терлецький. Спомини і матеріяли. Львів. – 1910.
11. Возняк С. М. У пошуках суспільного ідеалу (І. Франко і соціалізм).-Івано-Франківськ, 2006.
12. Іван Франко. До історії соціалістичного руху // Філософська і соціологічна думка. – 1990. – №11.
13. Франко І. Що таке поступ? // Зібрання творів: у 50-ти томах. – К., 1986. – Т. 45.
14. Франко І. Я. Одвертий лист до [гал]ицької української молодіжі // Зібр.тв. у 50-ти т-х. – К., 1986. – Т.45.
15. Франко І. Я. Поза межами можливого // Зібр. тв. у 50-ти т-х. – К., 1986. – Т.45.

Українська філософія: між кордоцентризмом та ксеноцентризмом

Сучасна українська філософська думка – це культурний проект, побудований на внутрішній напрузі, на різноскерованих тенденціях. Одна з них – кордоцентризм, інша – ксеноцентризм. Кордоцентризмом вважається орієнтація на внутрішнє, власну культуру, сприйняття своєї культури як рівноцінної серед інших культур. А ксеноцентризмом – орієнтація на зовнішнє, чужу культуру, тенденція цінувати інші культури вище, ніж власну культуру [1, с. 146].

Кордоцентризм як риса української історичної ментальності та тенденція розвитку української філософії представлений більшою мірою у дослідженнях з історії української філософії, знано менше – оригінальними розробками в галузі фундаментальної філософської теорії. Відповідно, ксеноцентризм як тенденція розвитку української філософії проявляється у дослідженнях з історії не української, а світової філософії, причому не через вторинні творчі інтерпретації, а винятково у сфері перекладу та буквального коментаторства визначних «зірок» світової філософії, до яких українських філософів, як правило, не зараховують, та у дефіциті спеціальних досліджень в галузі фундаментальної філософської теорії.

Зазвичай прибічники кордоцентризму обстоюють позицію, за якою самобутня та оригінальна українська філософія існує, а українські філософи та їхні ідеї мають світове значення. Апологети ксеноцентризму, навпаки, заперечують існування української філософії як самобутнього феномена, зводять її на рівень релігійної та суспільно-політичної думки, а оригінальні українські філософські концепції, сутність яких описують сучасні українські автори, оголошують новітньою міфотворчістю, творенням культурної реальності, якої не було.

З цього приводу слід зазначити, що українська культура й філософія має яскраво виражений дискретний характер. Ця

дискретність, на думку зарубіжних та вітчизняних дослідників, виразно окреслюється й у просторових, й у часових вимірах. Так, С.Гантінгтон вважав, що «Україна – це розколота країна з двома різними культурами. Лінія розлому між цивілізаціями, яка відокремлює Захід від православ'я, проходить прямо по її центру ось уже декілька століть. В різні моменти минулого Західна Україна була частиною Польщі, Литви й Австро-Угорської імперії. Значна частина її населення є прибічниками уніатської церкви, яка здійснює православні обряди, але визнає владу Папи римського. Історичні західні українці розмовляли українською й були дуже націоналістичними у своїх поглядах. Населення Східної України, з іншого боку, було в масі своїй православним, й значна його частина розмовляла російською» [2, с.255].

Подібні ідеї висловлював й Е.Вілсон. Він зазначав, що «сучасна Україна не є чимось однорідним [...]. Україна унаслідкувала низку внутрішніх етнічних, мовних, релігійних і регіональних відмінностей, що є складнішими, ніж у більшості інших країн, і багато з відмінностей ділять українців між собою не меншою мірою, ніж відокремлюють їх від інших народів» [6, с. 334]. Е.Вілсон наголошував, що «Україна все ще залишається культурно роздробленою країною» [3, с. 501].

А.Гальчинський також погоджувався з тим, що Україна належить до класу «цивілізаційно розколотих країн» [4, с. 63]. На його думку, «вона, по суті, перебуває на межі двох світів, двох культур і ментальностей, двох різновекторних цивілізацій, що само собою визначає об'єктивну складність державотворчого процесу, консолідації суспільства» [4, с. 63].

На відміну від названих дослідників, які заявляють, що Україна розколота у фізично-географічному просторі, територіально, І.Мірчук, навпаки, стверджував, що вона розколота у часовому просторі. На його погляд, «брак зв'язку між окремими періодами, чи навіть явищами української культури можемо ствердити при кожній нагоді, так що в результаті культурний процес не робить враження органічної цілості,

яка поволі, але постійно росте, а уявляється нами як ряд часами навіть блискучих періодів, між собою незалежних і не пов'язаних» [5, с. 47].

Оригінальну думку щодо розколу України у часовому, історичному просторі висловила О. Забужко. «Україна, – наголошувала вона, – без сумніву, по-своєму «розколота», але зовсім не за географічною, лінгвістичною, а чи релігійною ознакою, як намагаються переконати Україну й решту світу (як бачимо, небезуспішно) політтехнологи Януковичевої компанії. Насправді цей розкол куди важче окреслити, бо проходить він, сказати б, не «в просторі», а «в часі». По одній стороні тут – новонароджене й повноправне громадянське суспільство, яке жодним чином не погоджується визнавати результати фальсифікованих виборів [...]. По другій стороні, натомість, перебувають люди, які з різних причин були «експатрійованими» в радянське тоталітарне минуле (хай навіть змаліле до розмірів занепадаючої шахти) і яким досі невідомо, що владі можна протистояти якимось інакше, аніж тихцем її лаючи» [6, с. 55].

Виходячи із наведених поглядів, можна зробити такий висновок: українська культура виразно ділиться на дискретні ділянки, які зазвичай називають субкультурами, й, відповідно, її культурний потенціал є роздробленим. У географічному українському просторі наявні дві окремі, самостійні українські субкультури. Це українська православна субкультура й українська греко-католицька субкультура. У часовому українському просторі також присутні дві відособлені, незалежні українські субкультури: українська радянська субкультура й українська громадянська субкультура.

Кордоцентризм як риса української історичної ментальності й тенденція розвитку української філософії склався в ментальному полі української православної субкультури й продовжив свій розвиток в українській громадянській субкультурі. Саме тому він зорієнтований на цінності цих двох українських субкультур. Ксеноцентризм же остаточно сформу-

вався в українській радянській субкультурі. Тому він нерозривно зв'язаний із цінностями цієї субкультури.

В контексті ментальних настанов та ціннісних орієнтацій української громадянської субкультури, що зароджувалась в сучасному українському суспільстві, автор цієї статті під керівництвом професора С.М.Возняка започаткував у 1998 році дослідження української традиції кордоцентризму як національної філософії, а у 2005 році в Львівському національному університеті імені Івана Франка захистив кандидатську дисертацію «Український кордоцентризм: історико-філософський аналіз». Як впливає із назви наукового дослідження, український кордоцентризм тут розглядається в історико-філософському вимірі. Однак завдяки подальшій розробці цієї теми С.Вільчинською у статті «Топос українського кордологізму» [7, с. 84] та її критиці у статті М.Ткачук «Дмитро Чижевський і традиція українського «серцезнавства»» [8, с. 51] автор згаданої дисертації охоче звернувся до вивчення теоретичних аспектів теми українського кордоцентризму, хоча кандидатська робота виконувалась за спеціальністю «Історія філософії», а не за одним із численних напрямів теоретичної філософії. Внаслідок цього теоретичний бік проблеми доповнив історико-філософський і, таким чином, склалося комплексне уявлення про зазначений україноментальний феномен.

Як відомо, ключовою концепцією українського кордоцентризму як національної філософії є ідея протистояння розуму й серця в межах цілісної людської істоти. Розглядаючи цю ідею в рамках культури й філософії Заходу, можна виокремити чотири відносно самостійних позиції щодо протистояння розуму і серця: позицію рівнозначності, позицію розрізнення, позицію єднання, позицію першості.

Позиція рівнозначності або ототожнення розуму й серця представлена зокрема в Біблії та творах Орігена. Біблійні тексти називають серце розумом (Єр., 5, 21; Ів., 12, 40; Рим., 1, 21). Саме тому Оріген, базуючись на текстах Біблії, вважав, що

серце – це лише інша назва розуму. «Взагалі, у всіх Писаннях Старого й Нового Завіту, – зазначав він, звертаючись до свого читача та співбесідника, – ти знайдеш багато місць в яких серце згадується замість розуму, тобто замість пізнавальної сили» [9, с.54].

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

Позиція єднання розуму й серця, яка виражається у концентрації уваги людини на спілкуванні з Богом, й пов'язану з нею ідею збереження серця шляхом постійного й неослабного контролю розуму за серцем, яке здатне породжувати пристрасті, образи, думки, що послаблюють увагу й відволікають від споглядання преображеного Бога, обстоювали візантійське і російське монаше богослов'я. Ця позиція чітко окреслена у протоісихастській та ісихастській традиції особистої молитви та безперервного споглядання, яку ретельно наслідували російські ченці та прочани.

Представники протоісихастської традиції – Євгарій Понтійський, Макарій Єгипетський, Ісаак Сирин, Максим Сповідник, Іван Ліствичник й Симеон Новий Богослов, та ісихастської традиції – Григорій Синаїт й Григорій Палама, а також інституту російських ченців – Ніл Сорський, Тихон Задонський, Серафим Саровський, Феофан Затворник й

Ігнатій Брянчанінов теоретично розробляли й практично послідовно застосовували метод читання в серці чи кардіо-гносію й психофізичний метод особистої молитви чи, іншими словами, молитви серця, безперервної молитви, молитви Ісусової: спочатку метод читання в серці, для його очищення та збереження, а потім психофізичний метод особистої молитви, для закликання Ісуса Христа, Святої Трійці у своє очищене серце, аби разом із ними боротися зі злом, поборювати ворога роду людського.

Яскравим прикладом кардіогносії є така порада Ісаака Сірина, що він її дав з метою збереження серця: «Увійшовши у виноградник серця свого, пращой в ньому, знищуй в душі твої пристрасті, старайся не знати зла людського» [12, с.262]. А класичною ілюстрацією психосоматичного методу особистої молитви вважається такий опис Григорія Синаїта: «З ранку, сидячи на лаві, висотою в 0.85 фути (25 см. – Я.Г.), примусь розум з місця начальствування, [або із голови], зійти в серце й утримай його в ньому. Похилившись же головою ніби від утоми, а в грудях, плечах й шії [від напруження] відчуваючи чуттєву біль, подумки або душевно виголошуй безперервно: Господи Ісусе Христе, змилуйся наді мною [...]. Повторюючи без перерви постійно закликання Господа Ісуса, ти швидко попалиш й відтісниш помисли, невидимо побиваючи їх Божественним іменем» [13, с. 95-96].

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

Фундатори українського кордоцентризму як національної філософії Г.Сковорода, М.Гоголь, П.Юркевич й П.Куліш одними з перших в історії світової філософії створили самобутню й оригінальну ідею першості серця перед розумом. Засновник українського філософського кордоцентризму Г.Сковорода сформулював цю ідею у такому вигляді: «Голова всього в люди-

ні – людське серце», оскільки «без зерна горіх є ніщо, а людина без серця» [14, с. 244; 15, с. 363]. Представники українського філософського кордоцентризму й однодумці Г.Сковороди – М.Гоголь, П.Юркевич й П.Куліш – дали свої власні формулювання цієї української філософської ідеї. М.Гоголь, ведучи мову про роль розуму й серця в людському житті, стверджував, що «розум не є вища в нас здатність, його посада не більше як поліцейська: він може тільки владнати й розставити по місцях усе те, що в нас вже є» [16, с. 87]. Розум, на його думку, цілком залежить від серця. «Він йде вперед, коли йдуть вперед усі моральні сили в людині й стоїть без руху й навіть йде назад, коли не підносяться моральні сили» [16, с. 267]. П.Юркевич, розглядаючи співвідношення сфери розуму й сфери серця у психічному житті людини, зазначав, що «серце є основа душевного життя. Розум – тільки світло, яке що основу освітлює». Він є «вершина, а не корінь душевного життя» [17, с. 95]. П.Куліш, підкреслюючи провідну роль серця в діяльності людини, наголошував, що «найперша річ – серце шире й якийсь голос із душевної глибини, котрий велить чоловікові йти вгору, а розум слуга того голосу» [18, с. 112].

Згодом оригінальний український принцип переваги серця над розумом був заново перевідкритий Ч.С.Пірсом – одним із засновників американського прагматизму. Він, опираючись на досвід людства і здоровий глузд, сформулював життєву аксіому: «Серце більше голови й у сфері найбільш піднесених наших турбот тільки воно одне й присутнє» [19, с. 266]. З цієї аксіоми Ч.С.Пірс вивів правильний метод дії: «У стосунку до найголовніших життєвих турбот людина мудра йде за своїм серцем й не довіряє своїй голові. Такий метод повинен взяти на озброєння кожен, яким би могутнім інтелектом він не володів» [19, с. 265].

Пізніше самотутня українська філософська ідея про першість серця перед розумом була ще раз повторена в російській релігійній метафізиці, зокрема, в метафізиці глибокого серця Б.Вишеславцева. У цій метафізиці Біблія та біблійна

антропологія тлумачились засобами аналітичної психології К. Юнга, а людське серце ототожнювалось із самістю – архетипом цілісності колективного несвідомого. Базуючись на такому ототожненні, Б. Вишеславцев стверджував, що «розум і свідомість не є вищими в людині: ірраціональна й надсвідома самість є вищою» [20, с. 285].

Зазначене дає підставу вважати українську національну філософію, враховуючи співзвучність та схожість її ідей із американською та російською філософіями, самобутньою й оригінальною та такою, що має світове значення.

Розглядаючи український кордоцентризм в аналітичній перспективі, варто зазначити, що він є складним феноменом. Власне тому однозначно визначити його неможливо. Описати сутність й особливості українського кордоцентризму можна лише через низку визначень, характеристик й порівнянь.

У метафілософському смислі український кордоцентризм є національною філософією, яка зорієнтована на дослідження співвідношення ірраціональної сфери людської реальності з раціональною.

В історико-філософському плані український кордоцентризм є історичним типом філософування, якщо розглядати його у порівнянні з іншими історичними типами – античним космоцентризмом, юдейсько-християнсько-ісламським теоцентризмом, ренесансним антропоцентризмом, просвітницьким логоцентризмом, постмодерним семіоцентризмом й, водночас, філософською парадигмою, якщо розглядати його ключовий символ й взірць філософування, що забезпечує інтелектуальну ідентичність української філософії, – людське серце окремо, ізольовано, лише в українській інтелектуальній традиції, поза зв'язками з іншими історичними типами, враховуючи незмінну близькість форм й принципів антропологічного пізнання української філософії.

В антропологічному вимірі український кордоцентризм є теорією цілісності людської реальності. У ній людська фізична реальність ототожнюється з духовною реальністю.

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

В онтологічному аспекті український кордоцентризм є вченням, за яким у людській суб'єктивності мудрість переважає над розумом.

У гносеологічному ракурсі український кордоцентризм є вченням про перевагу трансперсонального досвіду над дискурсивною логікою.

В аксіологічному тлумаченні український кордоцентризм є вченням, яке зараховує до цінностей ірраціоналізм й гуманізм, а до антицінностей – раціоналізм. Звідси очевидно, що український кордоцентризм як ірраціональний гуманізм перебуває в опозиції до романського й германського раціонального гуманізму, а українська ірраціональна філософська гуманістика – до західноєвропейської раціональної гуманістики.

У соціально-філософському окресленні український кордоцентризм є концепцією переваги ірраціонально організованої сільської спільноти над раціонально організованою міською спільнотою.

В історіософському розумінні український кордоцентризм є мікроісторією істинної людини, яка у своєму духовному зростанні проходить два етапи: етап смерті старої, зовнішньої, фальшивої людини та етап воскресіння чи народження нової, внутрішньої й справжньої людини.

Із перспективи філософії культури український кордоцентризм є вченням, за яким культура села панує над міською культурою та цивілізацією міста.

Український кордоцентризм як національна філософія є виявом негативної, апофатичної свободи. Вона зафіксована у таких аналітичних конструкціях, як «втеча від світу» у Г.Сковороди, «втеча у утопію» у М.Гоголя, «втеча в індивідуальність» у П.Юркевича, «втеча у міф» у Т.Шевченка й «втеча від цивілізації» у П.Куліша. Водночас філософія українського кордоцентризму забезпечує перехід від негативної, апофатичної до

позитивної, катафатичної свободи, сприяє вияву потенцій української культури й вільному розвитку українського філософського мислення.

1. Джонсон А.Г. Тлумачний словник з соціології. – Львів: ВЦ ЛНУ, 2003. – 480 с.
2. Хантингтон С. Становление цивилизаций. – М.: АСТ, 2003. – 603 с.
3. Вілсон Е. Українці: несподівана нація. – К.: К.І.С., 2004. – 552 с.
4. Гальчинський А.С. Помаранчева революція і нова влада. – К.: Либідь, 2005. – 368 с.
5. Мірчук І. Напрямки української культури. – Мюнхен: УВУ, 2003. – 53 с.
6. Забужко О. Let my people go: 15 текстів про українську революцію. – К.Факт, 2005. – 232 с.
7. Вільчинська С. Топос українського кордологізму // Філософська думка. – 2007. – №5. – С.84-103.
8. Ткачук М. Дмитро Чижевський і традиція українського «серцезнавства» // Філософська думка. – 2008. – №2. – С:51-60.
9. Ориген. О началах. – Новосибирск: Наука, 1993. – 384 с.
10. Паскаль. Думки про релігію. – Львів: Місіонер, 1995. – 172 с.
11. Фейербах Л. Избранные философские произведения. – М.: Изд. Политической литературы, 1955. – Т.2. – 943 с.
12. Преподобный Исаак Сирин. Слова подвижнические. – М.: Правило веры, 1998. – 435 с.
13. Преподобный Григорий Синаит. Творения. – М.: Изд. Новоспасского монастыря, 1999. – 160 с.
14. Сковорода Г. Пізнай в собі людину. – Львів: Світ, 1995. – 528 с.
15. Сковорода Г.С. Твори. – К.: Обереги, 1994. – Т.2. – 480 с.
16. Гоголь Н.В. Выбранные места из переписки с друзьями. – М.: Сов. Россия, 1990. – 432 с.
17. Юркевич П.Д. Вибране. – К.: Абрис, 1993. – 416 с.
18. Вибрані листи Пантелеймона Куліща українською мовою писані. – Нью-Йорк - Торонто: Вид. УВАН у США, 1984. – 326 с.
19. Пирс Ч.С. Принципы философии. – СПб.: Санкт-Петербургское философ-ское общ-во, 2001. – Т.2. – 320 с.
20. Вышеславцев Б.П. Этика преображенного Эроса; Вечно в русской философии. – М.: Республика, 1994. – 368 с.

**Гільгамеш:
Монарх. Адепт. Філософ.
(Начерк компаративного аналізу)**

П'ятим історичним правителем I-ї династії шумерського міста Унуг (аккадський Урук, біблійне Ерех, грецьке Орхоя, сучасне Варка) був герой месопотамського епосу Гільгамеш (кін. XXVII – поч. XXVI ст.), який прожив, начебто, 126 років. Він був сином царя-«демона» Лугальбанди та внуком бога сонця Уту, який зображався у вигляді тільця. Матір'ю Гільгамеша називають богиню Нінсун («Буйволиця загорожі»). Отже, герой належав до «сонячної династії» правителів, і, на думку дослідників, дана генеалогія свідчить про те, що батьки правителя – цар і жриця храму – представляли у тодішньому світобаченні месопотамців «священний шлюб» (гієрогамію) бога сонця Уту і богині Нінсун [1]. Як визначає український етнолог М. Чмихов, «(...) народжуване внаслідок священного шлюбу дитя символізувало вже новий світ. А тому було запорукою кінця цього світу (...) Божества одружується на зламі епох (...) священний шлюб – це символ утвердження прогресу через черговий глобальний катаклізм»[2].

До нашого часу збереглося декілька шумерських клинописних табличок із записами про подвиги Гільгамеша, а саме:

1) про боротьбу Гільгамеша з Агою (Анкою), правителем (лугалем) міста Кіш і федерації північних шумерських міст-держав;

2) про похід Гільгамеша на чолі загону «молодих неодружених» у гори за кедром, боротьба там з демоном Хувавою;

3) про перемогу Гільгамешем небесного бика;

4) про подорож Гільгамеша у потойбіччя;

5) про дарунок Гільгамешем володарці потойбіччя дарів.

На думку дослідників, тексти епосу про Гільгамеша не є суто ритуальними, а отже, їхнє побутування не цілком сакральне. Швидше за все, вони мають характер посвячувальної, «іні-

ціаційної розповіді» [3], аналогічно до того, як такий же характер мають східнослов'янські чарівні казки, їх під таким кутом зору запропонував розглядати російський учений В.Я.Пропп, розвинувши теорію Д.Уестона та П.Сентіва про ритуальну основу (ініціацію, карнавал) деяких сюжетів європейських чарівних казок та лицарської оповідальної літератури. Але В.Я. Пропп, а слідом за ним і дослідник епосу про Гільгамеша Є.Г. Рабінович, поділяючи погляд про те, що основою чарівних казок є образи ініціації, зводять не окремі сюжети до окремих ритуалів, а жанр вцілому, його метасюжет – до міфу, що цей обряд пояснює, а «побутування» – до інсценування міфів заради навчання новачків у контексті самого обряду [4].

Билини про подвиги Гільгамеша були дуже популярні не тільки у самих «чорноголових» (шумер. «санг-нгіга», аккад. «цальмат-каккаді»; так називали самі себе шумери, мову яких пов'язують із сіно-тібетськими або тюркськими мовними групами), але й на всьому Близькому Сході, їх перекладали мовами сусідів шумерів – хеттською (однією з індоєвропейських мов Анатолії) та хурритською (т.зв. «протокурдська», що разом з урартською належала до картвельської групи мов). Зокрема хуррити як носії старосізьської археологічної культури занесли розповіді про Гільгамеша та його побратима Енкіду (ЕнКіду) на терени теперішньої України, сліди про що відбилися у вигляді зображень на археологічних артефактах носіїв цієї культури [5].

Також «(...) епос про Гільгамеша сильно вплинув на перекази про Геракла (...); надалі риси азіатського героя (...) були перенесені на Олександра Великого у численних романах про нього (...) Вкажемо на подорож до джерела живої води через гори Масіс, що під охороною людей з руками-пилками, ходіння через морок, відвідування чарівного саду біля моря, вознесення на Орлі (...) Звідси йдуть перекази про острови блаженних, що обійшли увесь світ. Отже, (...) епос протягом тисячоліть наснажував культурний світ» [6].

Власне у спадкоємців шумерської території та культури – аккадців, північних семітомовних племен, творців Вавілону та Ассирії, – зберігся найповніше міф про те, як Гільгамеш пройшов підземним шляхом бога сонця Уту-Шамаша через гору Машу («Подвійна»), відвідав чудовий кам'яний ліс (дольмени?) та гостював у його володарки, потрапив через «води смерті» на острів Блаженства, де під опікою Уту-Шамаша мешкає сім'я єдиної безсмертної людини – Утнапіштіма (Ут-На-пішті), прототипа біблійного праотця Ноя [7]. Завдяки вмовлянням дружини Утнапіштіма, Гільгамеш отримує знання про історію всесвітнього потопу і про те, як здобути із глибин вод рослину, назва якої звучить у перекладі так: «Старий чоловік стає молодим, як молодик» [8]. Герой здобуває чарівну рослину, але, повертаючись до рідного міста, вирішує скупатися у «ставку холодної води». Залишену без нагляду рослину з'їдає змія-«дракон землі» й одразу ж скидає із себе стару шкіру. Дослідники давно порівнювали міф про викрадення змією «квітки вічної молодості» з біблійним переказом про гріхопадіння людини через підступ змія.

На думку польської дослідниці Ю. Заблоцької, під «квіткою вічної молодості» слід розуміти перли, бо у південному Іраці власне поєднання перлин і змії символізує здоров'я та щастя [9]. Проте, як підмітив німецький історіософ О. Шпенглер, в уявленні семітського (і взагалі – «містичного») Сходу, з «білої перлини» створене було в образі павича «світло Мухаммада», що є світлом, яке виходить зі створення світу, і, відповідно, «(...) промениста перлина, осяюючи темний дім тіла, є Дух, що увійшов у людину, що розуміється як субстанція, у мандеїв такою ж мірою, як і в «Діяннях апостола Фоми» (...)» [10].

З II тис. до н.е. ім'я Гільгамеша у джерелах месопотамських культур вже згадується у переліку богів, а сам він вважався суддею у потойбічному світі (як Озіріс/Осіріс – у єгиптян), посередником між світом живих і мертвих (як Гермес – у греків). Таку функцію він набув через дотичність до мотиву

«світового дерева» у варіанті дерева-посередника (медіатора) хулуппу (тополя-туранга, *Populus diversifolia*). Коріння його розмивала річка Євфрат і живе «змія, що не знає закляття», у дуслі замешкала чарівниця Кі-сікіл-ліл-ла (аналог талмудичної Ліліт, принципу неконтрольованої плодючості), гніздо звив левоголовий орел Анзуд. Всі вони заволодили деревом всупереч волі його власниці – богині Інанни-Іштар, яка пересадила його «зі сходу». Гільгамеш рятує дерево, з нього виготовляють трон богині та магичні предмети – «пукку і мукку» (литаври і палички), які Інанна дарує Гільгамешеві. Вони символізують його владу над будівельними загонами громадян міста Урук, які працювали у такт із ударами литавр (барабанів). Але згодом на вмовляння «дів Уруку», яких перестали відвідувати їх чоловіки-«трудоармійці», палички і литаври провалюються у потойбіччя, символізуючи цим марноту зусиль людини у боротьбі з диктатом хаосу. Аналогічна міфологема існує і у греків: Амніон з братом Зетом споруджували семибрамні Фіви а гра Амфіона на семиструнній лірі була настільки захоплюючою, що зрушувала навіть камені, котрі самі вкладалися під музику на відповідні місця.

Повернувшись після втрати «квітки вічної молодості» у рідне місто, Гільгамеш знаходить розраду у замилюванні звеселеними (з часу сімох древніх мудреців) цегляними мурами (*birtu* чи *bistu*) міста, тобто, на наш погляд, здійснює ототожнення перлин з цеглою: як перлини нанизуються на мотузку-«змію» і тим самим створюють амулет для захисту від вроків та хвороб, так і цегла у кладці одна до одної створює охоронний мур. Цегляні мури постають перед ним як «ознаки примирення стабільності і розкомплектованості» [11], бо хоча «(...) стіни відірвали людину від світу (*пор. з латин. *moenia mundi* – «міські стіни; межі світу».* – О.Г.), але дали їй можливість по-новому поглянути на цей світ. У місті людина була пригнічена монотонністю створеного нею мурашника, але у місті ж розкрилося внутрішнє багатство її Духа. Сократ і апостол Павло, Шекспір та Достоевський – діти міста» [12]. Сам «(...) герой Гільгамеш

(...) відбудував міста, знищені потопом, Спокій дарував незчисленним людям» [13]. Не даремно один з титулів шумерського правителя «енсі» (аккад. «ішшіаккум») буквально перекладається як «володар, закладаючий наріжний камінь».

Згідно із зафіксованою історичною традицією, Гільгамеш обніс однією стіною частини міста Урук – общини Кулаб, де він був жерцем, власне Урук і Е-Ану-«Дім Неба», де розташовувалися зерносховища. Розбудову ж міста Урук закінчив його син Урнунгаль. Цей об'єднаний Урук Гільгамеш присвятив, проте, не богині Інанні-Іштар, а дошумерській Ішхарі-Шавушці, володарці справедливого суду. Атрибутом якої був скорпіон. Цікаво, що ім'я Скорпіон носив перший фараон, який об'єднав Верхній і Нижній Єгипет, майже сучасник Гільгамеша, царя об'єданого Уруку (до свого царства останній приєднав також священне місто Ніппур і міста Лагаш, Адаб, Умма та інші).

Священний шлюб Гільгамеша із жрицею, презентуючою богиню посмертного суду, стає зрозумілим у сенсі прагнень героя втекти від смерті, як аналогічно бог жару Нергал «втік» від смерті, одружившись із володаркою потойбіччя Ерешкігаль. Але метою Гільгамеша було здобути для себе і людей не так безсмертя, як це подають пізніші, семітські версії епосу, а досягнення того, щоб після смерті безсмертна душа не залежала від наступних вчинків роду або його становища (адже, за віруваннями шумерів, тих померлих, яких не пам'ятає рід і не «годує» ритуально їжю, чекає у потойбіччі жаклива доля, яку й описує викликана душа померлого Енкіду).

Замилування героя мурами міста – це знаходження розради у певній сакральній точці («теменосі») часово-просторових координат – людина своїми руками здійснила те, що завжди або принаймні дуже довго нагадуватиме нащадкам про неї, за що ті ритуально віддаватимуть шану її безсмертній душі.

Саме за це відкриття (хоча Гільгамеш багато вчинив такого, що богам було не до вподоби), за принесення людиною своєї частки у цивілізаційну місію, у боротьбу з хаосом (функ-

ція боротьби раніше була покладена лише на богів, а люди тільки мусили підтримувати ритуалами і жертвами (їхні сили), за вдосконалення етнозахисної функції культури у формі дару нащадкам [14], напівлюдина-напівбог Гільгамеш, потрапивши у царство богині потойбіччя, не знає того, що випадає на долю його антагоніста – богині Інанни-Іштар. Остання прагнула поширити свій вплив і на потойбіччя, з'явилася до його воріт у всій своїй величі та магії, але тут її зустрічає воротар Неті і, супроводжуючи через сім брам, кожного разу знімає з неї якусь деталь одягу чи прикрасу, що позбавляє богиню магичної сили «ме». Зрештою, Інанна-Іштар оголеною постає перед сестрою Ерешкігаль, володаркою потойбіччя, і гине від «погляду смерті».

В один ряд з Інанною – носієм цивілізаційної місії як «самохвальби» (в Біблії описується як вавилонський гріх «створення собі імені»), хизування, – стає інший епічно-міфічний персонаж – германський бог-трікстер Локі. Обоє їх чекає однакова ганебна страта – підвішення за гак. До того ж, відмінність троля Локі та богиньки Іванни-Іштар від решти цивілізаторів (людей, героїв, богів) полягає у відмінності між «бути задоволеним собою» і «бути собою» [15].

Отже, ми більш схильні погодитися з тлумаченням міфу про Гільгамеша, що його подає російський учений А. Каждан: «(...) давньошумерський міф про Гільгамеша оповідає про могутнього героя, переможця чудовиськ і спасителя богині Інанни (*вірніше, він рятує атрибут богині – дерево хулуппу. – О.Г.*). Тут нема й сліду песимізму, – навпаки, міф наповнений впевненістю у торжество людини над грізними силами природи, та й самою смертю, бо магія заупокійного обряду приносить померлому блаженство у потойбіччі» [16]. Деяко дивними і безпідставними є спроби подати Гільгамеша як прямого предтечу «історичного матеріалізму»: «(...) Найвиразнішим прикладом вимивання Безсмертя із цивілізованої культури є шумерський епос про Гільгамеша (*так у тексті, – О.Г.*) – правителя міста-держави Урук. Цей герой пройшов всі (второвані за доби пер-

вісного комунізму) шляхи до жаданого безсмертя (вже тіла, а не душі) – і дійшов висновку про марноту своїх сподівань. Показова є кінцівка поеми, створеної вже у Вавилонії на ґрунті прадавнього епосу. Автор проводить читача фортечними мурами міста Урук і промовляє: «Подивись-но на цеглу: міцно її створили». Склали мури ці сім мудреців...». У такий спосіб челядник підводить до висновку, що безсмертя гідні лише діла смертного чоловіка. Лишень ухвалена державою пам'ять про нього... Цілком зрозуміло, що за «соціалізму» ідея така набула щонайширшого визнання» [17].

Археологічні розкопки дійсно підтвердили, що стіни Уруку були зведені приблизно в той час, коли жив історичний Гільгамеш. Але «(...) насправді у стіні Урука не було застосовано обпаленої цегли; можливо, під агиггі тут розуміються необпалені квадратні цеглини крупного формату, так звані Patzen; є дані, що агиггі спершу означало власне квадратну крупно форматну цеглину» [18]. Колони і стіни Уруку, як правило, прикрашала витончена мозаїка головок чорних, червоних і білих глиняних «гвіздків», яка виблискувала і після дощу, і в сяйві сонця [19]. На нашу думку, поєднання «водяної квітки» (в епосі; на стінах представлена у вигляді орнаменту з гвіздків) та «цегляного муру» (змія-«земляний дракон») символізує поняття вітчизни як вищої цінності і єдності колективу, що аналогічно виражене у алтайців (монголів) біномом «трава-вода» – ebusun usun, або його синонімом nutug puntug – «кочів'я» [20].

Беручи до уваги, що могутня історично зафіксована шумерська Третя династія Уру виводила свій родовід від Гільгамеша, не дивно, що її представник ШуСін (2037-2028 рр. до н.е.), за правління якого й було кодифіковано епос про Гільгамеша, займався будовою, тобто заняттям, яке прославляв його божественний предок Гільгамеш. А саме – зводив двохсоткілометровий «Західний мур» на Середньому Євфраті супроти наскоків кочових амореїв і укріпив стіни Уруку і Уру. Щоправда, кочовики-дідані просто обійшли оборонне укріплення

за часів правління сина ШуСіни ІббіСуена (2027-2003 рр. до н.е.) і цим поклали край незалежності шумерів. П'ятим нащадком засновника аморейського царства в Месопотамії і став Хамурапі (1792-1750 рр. до н.е.), який об'єднав усю Південну Месопотамію (Шумер) під назвою Вавілонія-«Брама Божа» (шумер. Ка-Дінгір-Ра, аккад. Баб-Іллу). Його Біблія знає як царя Амрафела (Буття, 14:22), сучасника Авраама, поряд з Аріохом, царем Ларси (історичний Рімсін), і Тідалом, царем «гоїм»-«невдомих» (історичний хетський Тудхаліас I). Цікаво, що самоназвою амореїв було «сутії», що є буквральним натяком на походження цього семітського етносу від легендарного біблійного праотця Сифа (Суту, Шета), третього сина Адама.

Історіософська суть такої події як «зведення муру (стіни)» полягає в тому, що здійснюється вона у моменти кардинальні для цивілізації – у добу після «надлому» (за А. Тойнбі), коли й виникає «світова держава» з її міражем безсмертя. Типологічним зі зведенням стін Уруку і «Західного муру» є як будівництво «Великої Китайської стіни» імператором Цінь Шіхуанді, так і оспівування «мурів вічного міста» римським поетом Тібуллом (54-18 рр. до н.е.).

Тут доцільно згадати й промову-проповідь ігумена Видубецького монастиря в Києві Мойсея (у літописі під 1199 р.) до князя Рюрика Ростиславича, який побудував довкола монастиря «стіну», яка повинна оберігати будови монастиря від сповзання землі до Дніпра власне в тому місці, де кияни-язичники кричали допливучого Дніпром ідола «Видибай!»: «(...) Не на березі ставши, а на стіні, що ти створив, співаю тобі пісню побідну, як Маріам колись» [21].

Світову державу створює панівна меншість, тобто соціальна верства, що колись мала творчу потугу, але тепер втратила її. І дійсно, у часі ранньої кодифікації епосу про Гільгамеша-«будівничого мурів», семітська імперія Аккаду гине під ударами індоєвропейських куттіїв-«драконів з гір» та шумерських сепаратистів на чолі з урукським енсі УрНінгіною.

Як відомо, до панівної меншості належать, окрім мілітаристів та експлуататорів, ще й інші, благородніші типи – правники, адміністратори, мислителі. На нашу думку, у Гільгамеші аккадці знайшли сукупний образ всіх цих типів: він і мілітарист, і адміністратор, і жрець. І філософ. Він, отже, за термінологією А. Тойнбі, – «Спаситель з мечем» [22], а за Д.Д. Фрезером, – «монарх», антагоніст первісної демократії, де кожен є рабом минулого, духів померлих предків: «(...) Виникнення монархії видається важливою умовою виходу людства зі стадії дикунства. Бо нема істоти більш пригніченої звичаями та традицією, ніж дикун за первісного демократичного правління. Ні при якому іншому суспільному ладі прогрес не протікав настільки повільно і важко, як за умов первісної демократії. Старе уявлення про дикуна як про найсвобіднішого з людей суперечить істині. Він – раб, але раб не якогось окремого господаря, а раб минулого, духів померлих предків, котрі переслідують його від народження до смерті і правлять ним залізною рукою. Діяння предків є для нього справжнім неписаним законом, котрому він сліпо, без розмірковувань підкоряється. При такій ситуації обдаровані люди майже не мають можливості змінити давні звичаї кращими. Найздібніша людина тягнеться за слабшим і дурнішим, котрого вона через необхідність бере за зразок, бо останній не може піднятися, а перший може впасти. Оскільки природна нерівність і величезні відмінності вроджених здібностей зводилися в такого роду суспільстві до поверхневої оманливої видимості рівності, зовнішній бік життя первісної общини є собою абсолютно монотонний ландшафт. Тому якщо мати на увазі дійсне благо суспільства, то заслуговує одобрення все, що, даючи талантові можливість висунутися і цим підводячи володіння владою у відповідність з природними здібностями людей, допомогло суспільству вийти з того нерозривного і застиглого стану, який демагоги та мрійники пізніших часів прославляли як Золотий вік та ідеальний стан людства. Як тільки ці творчі сили вступають до дії (а їх неможливо придушувати

безкінечно), прогрес цивілізації стає порівняно швидким. Зосередження верховної влади в руках однієї людини дає їй можливість за час свого життя здійснити такі перетворення, котрі не змогли здійснити цілі попередні покоління. А якщо до того ж це людина непересічного розуму і енергії, вона легко скористається приналежними їй можливостями. Навіть вибаганки і примхи тирана можуть виявитися корисними і розірвати ланцюг, котрим звичай настільки сильно опутує дикуна. Заледве племенем перестають керувати нерішучі, які роздираються внутрішніми протиріччями, ради старійшин і влада переходять до однієї сильної та рішучої людини, воно починає виявляти загрозу для своїх сусідів і вступає на шлях захоплень, котрі на ранніх стадіях історії нерідко сприяють суспільному, промислового і розумовому прогресові. Розширюючи свою владу частково силою зброї, частково шляхом добровільного підпорядкування слабших племен, це плем'я за швидкий час набуває багатств і рабів, котрі, звільняючи цілі класи людей від постійної боротьби за виживання, дають їм можливість посвятити себе безкорисному набуттю знань – цього найшляхетнішого і найсильнішого знаряддя – з метою поліпшити жереб людини» [23].

Отже, Гільгамеш є одним із варіантів мономіфу про «Героя з тисячма обличчями», що його реконструював Дж. Кемпбелл, де подано «(...) універсалізовану історію героя у вигляді єдиного ланцюга подій, починаючи від виходу з дому, через набуття надприродної допомоги, посвячувального випробовування, оволодіння магічною силою, і закінчуючи поверненням (...) Стадії та відповідні символи подорожі і власне людського життя пояснюються Кемпбеллом за допомогою аналітичної психології» [24].

Так, «монарх» Гільгамеш був земним відображенням божества, що стояло біля меж фізичного хаосу і готове було перейти до битви з ним. Але як тоді бути із ситуацією, коли «(...) магічна людина переживає духовні кризи і у ній народжувався гостре відчуття недосягнення Повноти Буття? Який вона

знаходила вихід до того часу, коли світові було звіщено Євангеліє? До того ж, сакральний монархізм був для Біблії одним із видів гріхопадіння, викликом, кинутим Богові, узурпацією Його влади... Тріумф насильства і поганства у світі, видиме торжество Ассирії, Вавилону, Персії, Македонії були для пророків не просто війною Хаосу проти Бога, а плодом якогось збочення у духовному світі» [25]. Відчували це не тільки представники народу Ізраїля, хоча саме йому остаточно відкрито причину цього збочення – силу гріха у новому образі (сатана). Символізуючого вже не фізичний хаос, а першопричину його бунту, який викликав загальне падіння «еону», «теперішнього віку», і зокрема – людини, яка перетворилася у хворобливу, збочену, дисгармонійну істоту. Але й до Євангелія, безумовно, і про це свідчать факти, ми спостерігаємо прагнення людини вступити на шлях сходження до Істини (долаючи стихію магізму і поганства) і поступового очищення і просвітлення недосконалої природи людини.

Опираючись на авторитет румунського міфолога М. Еліаде, російський дослідник Є. Рабинович оголосив Гільгамеша з литаврами (барабаном, бубном) Інанни-Іштар саме шаманом [26], адже у шаманізмі, який є вираженням у певній формі екстатичного зв'язку людей з потойбічним світом [27], містичне світосприйняття звернене, шонайперше, до Великої Матері, душі світу і до різноманітних нижчих духовних істот. Окрім того, шаманізм (шаманство) – це тільки один з проявів релігійних вірувань народу, іноді дуже складних, що ґрунтуються на політеїстичних уявленнях [28].

Але, на нашу думку, весь огляд епосу про Гільгамеша приводить до висновку, що Гільгамеш – це шаман богині Інанни-Іштар, який був «покликаний» богом сонця Уту-Шамашем ліквідувати шаманізм як такий шляхом демонстрації усіх шаманських етапів ініціації і вже після їх проходження продемонструвати збанкрутіння цієї системи релігійних вірувань, бо «(...) є одна річ, яка так чи так залишається невідомою величиною для найобізнанішого спостерігача (...) – це реакція

дійових осіб на випробування, коли воно справді почнеться» [29]. А древні традиції відстоюють ту позицію, що реакція на випробування залежить від наявності чи відсутності сонячного світла – «зійшло чи зайшло сонце (зоря) успіху», тобто, у випадку з Гільгамешем, – благодать від бога Шамаша (семіт. Šmš споріднене з пра-схід.-кавказ. *ʔam□V «бог, небо, хмара», кетт. e□ «бог», котт. eš «бог, небо»; хатт. eš-tan «бог сонця» > хетт. Istanuš «бог сонця» > укр. *істина* «відтворення природної субстанції без установок на її зміну»).

Отже, можна запропонувати віднести сповідника бога сонця Гільгамеша до стану усвідомлення людиною свого абсолютного відчуження від божественного роду Великої Матері і, звідси, знаходження розради у підпорядкуванні себе одному з богів (т.зв. «генотеїзм»), а саме – богові сонця та його соціальному відображенню – цареві.

1. Дьяконов И.М. Люди города Ура. – М.: Наука, 1990. – С. 319.
2. Чмихов М. Глобальний катаклізм очима трипільців // Індоевропа. – 1996-1997. – Ч.1-2. – С.86-90.
3. Рабинович Е.Г. Сюжет «Гильгамеша» и символика инициации // Вестник древней истории. – 1975. – Ч.1. – С.75.
4. Мелетинский Е.М. Поэтика мифа / 2-е изд., репринт. – М.: Вост.лит.; Языки рус.культуры, 1995. – С.99, 129.
5. Шилов Ю.О. «Епос про Гільгамеша» з пам'яток Подніпров'я / Родовід. – 1996. – Ч. 1(13). – С.62-66.
6. Тураев П.А. История древнего Востока. – Ленинград: ОГИЗ, Соцэкиздат, 1935. – Т.1. – С.147.
7. Чабб М. Город в песках / Сокр. перев. с англ. Отв.ред. М.А. Коростовцев. – М.: Наука, 1965. – С.48.
8. Гільгамеш / Перекл., комент. С. Кіндзерявого-Пастухіва // Вісник Академії Наук України. – 1992. – №1. – С.71.
9. Заблоцка Ю. История Ближнего Востока в древности (От первых поселений до персидского завоевания) / Перев. С польск. Предисл. В.А. Якобсона. – М.: Наука, 1989. – С.88.
10. Шпенглер О. Закат Европы: Том 2 / Перев. с нем: и примеч. С.С. Аверинцева // Самопознание европейской культуры XX века:

Мыслители и писатели о месте культуры в современном обществе / Сост. Р.А. Гальцева. – М.: Политиздат, 1991. – С.41.

11. Звіжинський А. Мулик. – Івано-Франківськ: Худож.музей, 1994. – 4 с.

12. Мень А.В. История религии: В поисках Пути, Истины и жизни: В 7-ми тт. – М.: СП «Слово», 1991. – Т.2. – С.63-64.

13. На ріках Вавілонських: З найдавнішої літератури Шумеру, Вавілоу, Палестини / Упоряд. М.Н. Москаленка. Передм. І.М. Дьяконова. – К.:Дніпро, 1991. – С.98-99.

14. Гегель Г.В. Эстетика: В 4-х тт. – М.: Искусство, 1968. – Т.1. – С. 197.

15. Забужко О.Філософія української ідеї та європейський контекст (Франківський період). – К.: Основи, 1993. – С.113.

16. Каждан А.П. Религия и атеизм в древнем мире. – М.: Изд-во АН СССР, 1957. – С.72.

17. Шилов Ю.О. Безсмертя // Український оглядач. – 1998. – Ч.9. – С.6.

18. Дьяконов И.М. Комментарий // Эпос о Гильгамеше / Перев. с аккад., послесл. и коммент. И.М. Дьяконова. – М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1961. – С146-147.

19. Замаровський В. Спочатку був Шумер: Науково-художній нарис / Перекл. із словац. Вступ. Ст.. А.О. Білецького. – К.: Веселка, 1983. – С.101.

20. Викторова Л.Л. Монголы: Происхождение народа и истоки культуры. – М.: Наука, 1980. – С.111.

21. Чижевський Дм.І. Історія української літератури (від початків до доби реалізму) / Фахова ред. і передм. М.К. Наєнка. – Тернопіль: МПП «Презент», за участю ТОВ «Феміна», 1994. – С.147.

22. Тойнбі А.Дж. Дослідження історії / Перекл. з англ. – К.: Основи. 1998. – Т.2. – С.516.

23. Фрезер Д.Д. Золотая ветвь: Исследования магии и религии / 2-е изд. Перев. с англ.– М.: Политиздат, 1986. – С.51-52.

24. Мелетинский Е.М. Поэтика мифа / 2-е изд., репринт. – М.: Вост.лит.; Языки рус.культуры, 1995. – С.69-70.

25. Мень А.В. История религии: В поисках Пути, Истины и жизни: В 7-ми тт. – М.: СП «Слово», 1991. – Т.2. – С.401.

26. Рабинович Е.Г. Сюжет «Гильгамеша» и символика инициации // Вестник древней истории. – 1975. – Ч.1. – С.80.

27. Ревуненкова Е.В. Проблемы шаманизма в трудах М. Элиаде // Актуальные проблемы этнографии и современная зарубежная наука / Под ред. Ю.В. Маретина и Б.Н. Путилова. – Ленинград: Наука, 1979. – С.254.

28. Мень А.В. История религии: В поисках Пути, Истины и жизни: В 7-ми тт. – М.: СП «Слово», 1991. – Т.2. – С.38.

29. Тойнбі А. Дослідження історії / З англ. // Всесвіт. – 1994. – №11-12. – С.154.

Справедливість як категорія української філософії

Категорія справедливості – одна із тих резонансних категорій, місце і значення яких у системі філософських знань українського народу не до кінця вивчене. На сьогоднішній день відсутнє дослідження, яке було б присвячено аналізу певної філософської праці з позицій вживаності у ній в різних смислових значеннях поняття справедливості, його контекстуальної значущості тощо. Справедливість як одна із форм моральної поведінки, а також фундаментальна цінність етичної свідомості розглядається сьогодні переважно в комплексі із іншими категоріями, такими як доброзичливість, свобода, шанобливість, рівність і т.д., а також в контексті української філософії певного періоду чи окремого мислителя. В такому ракурсі справедливість розглядають у своїх працях професори М. Лук, А. Пашук, С. Возняк [1, 2, 3]. Вбачаємо усе ж певну незаповненість у галузі дослідження історичних змін трактування українськими філософами справедливості як суспільно-значущого та особистісного явища. В даній роботі автор ставить перед собою завдання намітити ті підходи, які склалися в історії філософської думки України до поняття справедливості, наголосити на його багатоаспектності і виділити основні тенденції його функціонування у філософських побудовах українських мислителів різних історичних та культурницьких періодів.

Дослідження подібного роду є тим більше актуальні, оскільки, на думку дослідників, ідея справедливості є «змістом України», і, відповідно, змістом пошуку української філософії. І. Мірчук згадує цю традицію в контексті пошуку українцями власного етичного ідеалу [4]. М. Шлемкевич вважає справедливість головною ідеєю української філософії [5, 136].

Виступаючи специфічним формоутворенням світової філософії, філософія України зберігає основні її тенденційні

підходи та трактування, відбиває загальний дух часу, і все ж набуває власне українських неповторних рис.

У світовій філософській думці, де традиція розгляду справедливості як засадничої категорії філософії достатньо утвердилась, даному поняттю приписувались такі значення:

а) правильність, закон, порядок в космічному плані (онтологічний аспект);

б) доброчесність, порядність (аксіологічний аспект);

в) система відносин у суспільстві (соціальний, психологічний, економічний, політичний, правовий тощо аспекти);

г) істинність (стосовно судження – логічний аспект).

Виділяють також два основні рівні свідомості, на яких функціонують уявлення справедливості:

а) загальнолюдський, або суспільний;

б) індивідуальний або особистісний.

Українська філософська традиція, не оминаючи увагою загальнолюдський вимір справедливості, усе ж більшою мірою сконцентрована на індивідуальному, а серед аспектів найглибше представлений аксіологічний (ціннісний). Дана специфіка зумовлена, з одного боку, особливостями українського національного менталітету, і з другого, особливостями власне української філософської традиції.

1. Серед особливостей української національної свідомості, що спричинилось до індивідуалістичного та гуманістичного сприйняття справедливості, виділимо етатизм, антеїзм, індивідуалізм тощо. Етатизм, зокрема, сприяв розвиткові установок на «благообразність», добро, милосердність; антеїзм, як любов до рідної природи, ландшафти якої – переважно рівнинного характеру, – розвинув в українців прагнення до особистої свободи, рівності, подолання взаємної агресії і схильність до взаємодопомоги. Індивідуалізм українського народу виявляється у високому розвитку самосвідомості, національної гордості, загостреного екзистенціального світосприйняття. Таким чином, в українській традиції спостерігаємо переважання морально-стичної мотивації, що виявля-

ється у доброзичливості і повазі до особистості. Справедливість виступає однією із основних моральних заповідей українства, оспіваною у фольклорі, покладеною у підвалини народної педагогіки [6, 86-88].

2. Українська філософія, зародження якої припадає приблизно на X століття н.е., молодша від світової приблизно на півтори тисячі років. Тому, високої оцінки заслуговують праці перших філософів – митрополита Іларіона Київського, Данила Заточеника, Клима Смолятича, Кирила Туровського та інших, які зуміли не лише вдало використати здобутки іноземних філософів, а й надати власним філософським побудовам неповторного національного колориту. Саме міфологічна творчість українського народу була першою складовою філософської думки Київської Русі. Другою її константою став привнесений християнством релігійний світогляд любові до ближнього, культ душі і серця, що органічно вплився у канву філософських поглядів киево-руських мислителів.

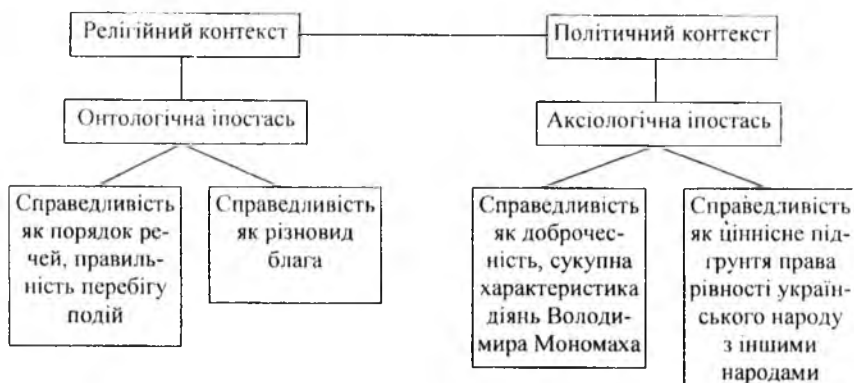
Третім джерелом української філософії стала антична спадщина, переважно моралізаторського характеру, а особливо платонівська та неоплатонівська традиція первинності ідеального над матеріальним. Усі три фактори зумовили становлення та розвиток таких рис української філософії, як гуманізм, антропоцентризм, екзистенційність, ідеалізм тощо [див. 7].

Побутує думка, що чим складніші етапи проходить держава, нація у своєму розвитку, тим складнішими стають її культурницькі традиції, в тому числі й філософські (О. Шпенглер, В. Горський та інші). Така взаємозалежність відображена в історії формування уявлень про справедливість в українській філософській думці. Україна, як територія, довго не мала власної державності, а її населення віками не визнавали нацією. Особливістю України завжди було і те, що вона відноситься до розряду не індустріальних, а аграрних країн, в яких переважно не спостерігається бурхливого росту і розвитку соціальних структур. Тільки в кінці XVIII століття, зі зміною суспільних реалій перед українською філософською думкою

постає нагальне завдання теоретичного обґрунтування соціальних процесів та реформ, перегляду існуючих цінностей на загальнодержавних національних засадах тощо.

На перших стадіях розвитку української філософії інтерес до власне соціальних питань був мінімальним.

Так, у «Слові про закон і благодать» Іларіона Київського справедливість загалом розглядається як морально-етична чеснота, що фігурує у двох основних іпостасях – онтологічній та аксіологічній, відповідно до двох основних смислових планів твору – релігійного та політичного:



1. Розглядаючи онтологічну іпостась справедливості, Іларіон, з одного боку, має на увазі справедливість як встановлений порядок речей, непорушний світовий закон. Так, він, зокрема, визнає справедливою і закономірною зміну «старого новим, тіні світлом, закону – благодаттю» [8]. В розумінні Іларіоном справедливості як правильності, необхідності вбачаємо паралелі із давньогрецькою філософією, де справедливими визнавались будова світу із визначених первнів (гілозоїсти), існування єдиного всезагального світового рушія (Геракліт) тощо [див. 9]. З другого боку, Іларіон вбачає у справедливості різновид абстрактного блага, яке чекає на людину в новому світі. Справедливість, поруч із істиною, благодаттю, свободою, спасінням, праведністю, милосердністю є характе-

ристиккою нового стану людства та його одвічною константою. Вдало використовуючи заманливість образу справедливості, Іларіон розгортає перед віруючими радісні перспективи майбутнього, закликає читача до релігійності, пропагує ідеї християнства.

2. Змальовуючи політичний портрет глави києворуського державного об'єднання, митрополит Іларіон намагається зобразити його якнайпривабливіше, підняти його авторитет в очах читача. Він експлуатує прийом абстрагування, який дозволяє абсолютизувати позитивні сторони і приховати негативні. Цінним для нашого дослідження видається підтвердження у «Слові про закон і благодать» гіпотези про функціонування у народній свідомості поняття справедливості у домінуючій якості незаперечної моральної чесноти, визначальної характеристики людини, вартої довіри.

В політичному плані ставить Іларіон і питання про справедливість рівності. В цьому випадку мислитель звертає увагу на справедливість як загальне підґрунтя міжлюдських стосунків. Однак справедливість як рівність проголошується ним лише в контексті зовнішніх змін – у відносинах українського народу з іншими народностями. Він добивається не рівноправності громадян Київської Русі на внутрішньосупільному рівні, а визнання самоцінності українського народу взагалі, у світовому масштабі.

Отже на початку розвитку української філософської думки справедливість не набуває значення суспільної категорії, а зберігає властиве народним уявленням чуттєве екзистенційне забарвлення.

Традиційні уявлення про стичні форми справедливості і розмірковування над проблемою правової рівності, зафіксовані у філософії Київської Русі, виринають у період Ренесансу (XV – XVII ст.). Трансформуючись відповідно до гуманістичних віянь часу, вони знаходять своє місце у лоні суспільно-політичних теорій, найяскравішою з-поміж яких була політико-правова концепція С. Оріховського-Роксолана. Назива-

ючи людину «чинною і побожною» істотою, найвищою самодостатньою цінністю, він визнає необхідність підпорядкування державного права моральним нормам. Виховання і навчання особистості моральним чеснотам – гідності, справедливості, шляхетності та цноти – є основою її законослухняності. Прообразом справедливого права у С. Оріховського-Роксолана також виступає «природне право», яке полягає у тому, щоб жити у злагоді із законами природи.

У концепції мислителя знаходимо і якісно нове тлумачення справедливості – у правовому аспекті. Так, ґрунтоване на справедливості право автоматично є справедливим, а отже, повинно задовольняти інтереси і потреби кожного індивіда. «Кожному повинно бути віддано те, що йому належить, перш за все, – спокій і свобода», – коментує філософську позицію С. Оріховського-Роксолана С. Возняк [3, 15].

Справедливість, отже, виступає вже не просто як індивідуально-моральна характеристика, а як обґрунтування права кожного індивіда розпоряджатися власною долею самостійно. Даний філософський постулат окреслюється не через висвітлення конкретного механізму державного управління добробутом, а через заклики до надання загальних прав – свободи, захисту, рівності – поки що у дуже абстрактному тлумаченні.

Перша ґрунтовна спроба органічно поєднати загальнолюдські та індивідуальні уявлення про справедливість була здійснена у II половині XVIII століття Г. Сковородою. Узявши за основу своїх роздумів конкретний випадок справедливості – проблему рівності – філософ вирішує її у діалектичній площині, подаючи міркування в образній, доступній формі порівняння. І хоча мислитель, застосовуючи символ водограю, що наповнює глечики відповідно до їх об'єму та форми, далекий від уявлень про справедливий суспільний розподіл благ за потребою і вкладає в свій образ онтологічний, релігійний зміст, саме його концепція лягла в основу подальших філософських розробок соціального ідеалу справедливості.

XIX століття стало періодом «тихих соціальних революцій» у Європі, відголоски яких відчутно збурили громадську думку в Україні. У вітчизняній філософії з'являються нові категорії – нація, самосвідомість, поступ, а українська еліта жваво обговорює ідеї соціальної боротьби, національного відродження та самостійності української держави. В цей час робляться спроби переосмислення ідеалу справедливості на суспільних, власне державно-політичних засадах. Справедливість набуває, з одного боку, рис соціального ідеалу, і з другого, стає категорією практичної свідомості. Про необхідність впровадження в життя принципів справедливості говорили мислителі – реформатори суспільних відносин: М. Костомаров, Т. Шевченко, В. Барвінський, С. Подолинський, І. Франко, Леся Українка, М. Павлик та інші.

Водночас у теоретичній галузі філософської думки спостерігаємо повернення до традиційних індивідуалістських уявлень про справедливість, а також про справедливість у релігійному плані – як онтологічний закон. В такому ракурсі справедливість розглядають П. Юркевич, П. Ліницький, С. Гогоцький, В. Зеньковський та інші. Дублювалися також і уявлення про співвідношення юридичного права і моралі, характерні для філософської концепції С. Оріховського-Роксолана.

Так, наприклад, П. Юркевич, систематизатор кордоцентричних віянь в українській філософії, визнаючи упорядковуючу роль розуму, підносить над останнім «серце і любов», висуває на перший план не юридичний, а моральний закон, «заповідь». Підкреслюючи пріоритетність чуттєвої константи над раціональною, П. Юркевич проводить думку, що необхідність, з якою людина чинить справедливо, повинна бути вмотивована не розрахунком, а духовною волею людини. «Коли сумління докоряє людині за несправедливість або жорстокість, – пише він, – воно не каже їй: «ти зробила своїм законодавчим розумом помилку, ти керувалася у діяльності неправильними поняттями й хибними міркуваннями», а також не каже їй: «ти не послухалася приписів свого розуму». Всі ці докори, які ми

так часто робимо іншим і приймаємо від інших з цілковитою байдужістю, як докори за помилку в математичному обчисленні, надто невагомі й надто мізерні в порівнянні з грізним і приголомшливим словом, що його сумління каже злочинцеві: «ти вчинив неправду, ти скоїв зло: що ти зробив, негідний свого ім'я чоловік, поглянь тепер на себе, хто ти є й якими плодами твого злого серця!». Тут ми чуємо зовсім інші тони, які є зрозумілими лише для серця, а не байдуже розмірковуючого розуму» [10, 93]. Абсолютизуючи особисте чуття справедливості, Юркевич певною мірою ігнорує суспільні запити, адже «поки людина переслідує свої особисті інтереси в межах справедливості, доти вона має поважатися суспільством, нацією, державою, котрі не повинні заради загальних інтересів приносити в жертву інтереси окремої людини» [3, 49]. Такий філософський ідеалізм різко контрастує із позицією суспільних діячів II половини XIX століття, які у своїй творчості відстоювали позиції соціальної справедливості, тобто певного прийнятого для даного соціуму образу дійсності, в якій були б задоволені запити усіх його членів. Дані уявлення здебільшого носили політичне забарвлення, слугуючи підґрунтям численних соціальних програм та декларацій.

Говорячи про соціальну справедливість, філософи даного періоду «намагалися поставити всю схему розподілу в суспільстві в залежність від принципу справедливості», доводячи, що «соціальними процесами можна управляти, принаймні в загальному плані, за допомогою законів, ... можна віднайти силу – зазвичай в системі управління, – златну здійснити реформування суспільства» [11, 386].

Найбільш послідовні концепції соціальної справедливості в II половині XIX століття створили С. Подолинський та І. Франко. В центрі їх уваги – проблеми нагальної суспільної реформи в державі, піднесення історичної ролі народу, перегляду існуючих соціальних благ та ролей, суспільних, майнових і правових відносин тощо. Захопившись найбільш модними того часу ідеологічними віяннями, дані мислителі роз-

вивають соціалістичні положення соціальної справедливості. Так, на думку С. Подолинського, лише соціалістичний лад здатен здійснити справедливий розподіл продуктів праці, ліквідувати експлуатацію людини людиною, забезпечивши домінування в суспільстві ідеї соціальної рівності – рівності кожної особистості в державі перед законом. Шляхом до встановлення такого ладу є соціалістична революція. Вона покликана змінити «суть урядових відносин», тобто зменшити панування експлуататорів, ліквідувати капіталістичну приватну власність тощо.

А. Пашук у дослідженні творчості С. Подолинського відзначає серед головних рис соціалістичного суспільства такі:

«1) за соціалізму не буде державного постійного війська, яке стояло б проти народу, а буде загальнонародне ополчення, озброєний народ, який захищатиме свої завоювання;

2) не буде ніякого начальства, державно-адміністративного апарату, які стояли б над народом і проти народу, а «виборних, повітових і волосних» вибиратиме народ, і вони виконуватимуть його волю, вирішальне слово у всіх справах належатиме народові, буде адміністративний поділ на повіти й округи;

3) не буде станових, поліції, жандармерії, тюрем і т.ін., а злодіїв і інших порушників буде карати сам народ, громада;

4) не буде суду і законів, які «придумані начальством», «Щоб простих людей кривдити», а якщо будуть порушники, то «кожна громада сама собі даватиме суд і правду» [2, 169-170].

Відмітивши переважання громадських ідеалів у філософських побудовах мислителів періоду, необхідно підкреслити, що індивід залишається найвагомішим мірилом суспільних відносин. Наприклад, І. Франко, який був противником ідеалізму та ірраціоналізму в підходах до суспільних і політичних проблем, усе ж критикував і матеріалістичний натуралізм за ігнорування етичної проблематики. Остання в його філософській спадщині відіграла значну роль. Суспільно-політичні праці І. Франка представляють загальну концепцію гуманного

соціалізму, головною і найвищою цінністю якого є людина, її інтереси та потреби. На противагу К. Марксу та Ф. Енгельсу, що проголосили культ держави, яка повністю керує життям і діяльністю особистості, І. Франко проголошує ідею найвищої людської цінності однією з домінуючих у політичній, національній та соціально-економічній боротьбі. Він розвиває ідею необхідності максимального розкриття і свободи діяльності кожної особистості, враховуючи її інтереси і уподобання. Для Франка є неприпустимими ідеї про класову ненависть і боротьбу, що породжує численні жертви і невинно пролиту кров.

І. Франко дав детальне обґрунтування власного розуміння соціального ладу, який повинен відповідати «найвищим ідеалам справедливості і братерства» [12, 15]. Ці ідеали є наріжними каменями політичного світогляду І. Франка. Про них він писав у праці «Поза межами можливого»: «Тисячні стежки, які ведуть до його (ідеалу — А.М.) осушення, лежать просто-таки під нашими ногами, і що тільки від нашої свідомості того ідеалу, від нашої згоди на нього буде залежати, чи ми підемо тими стежками в напрямі до нього, чи може, звернемо на зовсім інші стежки... Ми мусимо серцем почувати свій ідеал, мусимо розумом уявляти собі його, мусимо вживати всіх сил і засобів, щоб наближуватись до нього, інакше він не буде існувати і ніякий містичний фаталізм не створить його там, а розвій матеріальних відносин перший потопче і роздавить нас, як сліпа машина» [12, 285]. На переконання І. Франка, ідеал справедливості — це досягнення щастя, особистого і суспільного, гармонія усіх його змістів. Щастя він визначає як внутрішнє самозадоволення, що ґрунтується на узгодженій праці всіх людей і на братерській взаємній любові. Всебічно вихована особистість, повна її свобода, гуманізм і солідарність з людьми — ідеали, які є, на думку І. Франка, визначальною рисою морального прогресу людства.

Підсумовуючи вищесказане, можемо зробити ряд висновків стосовно ролі та образу справедливості в українській філософії різних періодів:

1. Справедливість для українця – це певне мірило міжособистісної та соціальної практики, що скоординує взаємовідносини людей з позицій блага, яке в українській традиції фактично прирівняне до гуманності та моральності.

2. В історії української філософської думки справедливість виступає передусім як:

а) засаднича моральна характеристика гармонійної особистості;

б) визначальний принцип суспільних взаємовідносин;

в) один із державотворчих чинників.

3. Протягом усього розвитку української філософської думки йшов процес зростання зацікавленості суспільно-політичними, правовими, аспектами справедливості, аж доки у ХІХ столітті не вилився у проголошення програм соціальної справедливості. При цьому категорія справедливості завжди зберігала своє стале морально-етичне підґрунтя; справедливість в аксіологічному плані стала підвалиною суспільного її розуміння.

4. Зміни у трактуванні поняття справедливості відбувались відповідно до змін у суспільній свідомості, а також змін філософських традицій у світовому масштабі.

1. Лук М.І. Етичні ідеї в філософії України другої половини ХІХ – поч. ХХ ст. – К., 1993. – 149 с.

2. Пашук А.І. Соціологічні та суспільно-політичні погляди С.А. Подолинського. – Львів, 1965. – 218 с.

3. Возняк С.М., Голянич М.Ю., Рубін О.А. Філософська думка України: імена та ідеї. – Івано-Франківськ, 1996. – 87 с.

4. Мірчук І. Світогляд українського народу: спроба характеристики. – Прага, 1942. – 21 с.

5. Шлемкевич М. Філософія. Збірник історико-філософської секції наукового товариства ім. Шевченка. Т. ХVІІ. – Львів, 1934. – С. 135-137.

6. Ігор Поліщук. Ментальність українства: політичний аспект // Людина і політика. – 2001. – № 1. – С. 86-100.

7. Чижевський Д.І. Нариси з історії філософії на Україні. – Прага: Український громадський видавничий фонд. – 1931. – 175 с.
8. Давня українська література: Хрестоматія. – К., 1992.
9. Хамуд Ал Сувеїлан. Загальна характеристика концепцій справедливості в античній та середньовічній філософії (огляд визначень)//Філософська думка. – 2001. – № 3. – С. 64-70.
10. Юркевич П.Д. Вибране. – К., 1993.- 416с.
11. Енциклопедія політичної думки / За ред. Д. Міллера. – К., 2000. – 472 с.
12. І. Франко. Поза межами можливого.// Зібр. Творів: У 50-ти томах. Т. 45. Філософські праці //. – К., 1986. – С. 376-386.

**Деякі особливості впливу культового мистецтва
на психіку віруючих**

Релігійний культ є зовнішнім виявом віри в надприродне, основною формою її експресії. Кожна релігійна конфесія має свою, більш чи менш відмінну від інших систему культових дій. Але базовий психологічний зміст, психологічна сутність культів усіх конфесій однакова – віра у можливість встановлювати за допомогою культових дій контакт з Богом, надприродними істотами (ангелами, святими та ін.), привертати їх увагу, просити захисту, допомоги, засвідчувати їм свої віру, любов, каяття, покору, вдячність, викликати їх прихильність. «За своїм визначенням, – писав Г.В.Ф.Гегель, – культ є те, завдяки чому стає піднесеною емпірична свідомість і людина усвідомлює та відчуває присутність у ній божественного і свою єдність з божественним» (1; 149). Ця віра – головний чинник позитивного психокорекційного (психорелаксаційного, психогігієнічного, психотерапевтичного) впливу культових відправ на психіку їх суб'єктів. Вона сповнює надією, що Бог почує і заступиться. В свою чергу, ця надія – основа психокорекційного ефекту культу.

Культ складається з різних форм богослужінь: ритуалів, обрядів, жертвопринесень, таїнств, містерій та ін. За призначенням їх поділяють на дві групи:

1. Різні форми звернення до надприродного.
2. Відтворення, зображення різноманітними засобами релігійних догматів, сюжетів.

У культовій практиці вони взаємопов'язані, взаємопереплетені.

Значну роль у процесі психокорекційного впливу культу на психіку віруючих відіграють такі особливості його засобів, як символічність та художня естетичність. Нагадаємо, що, на відміну від інших знаків, символу властива певна зовнішня подібність, аналогія з об'єктом, який він позначає. Характери-

зуючи символ, Г.В.Ф.Гегель, зокрема, писав: «Лева, наприклад, беруть як символ великодушності, лисицю — як символ хитрості, коло — як символ вічності (ні початку, ні кінця — В.М.), трикутник як символ триєдності... Символ, взятий у цьому більш широкому сенсі, є не просто байдужим знаком, а таким знаком, який вже у своїй формі втілює зміст уявлення, яке виявляє» (1; 14-15). Аналізуючи ритуали із застосуванням води і вогню, що здійснюються з найдавніших часів більшістю народів світу, В.Вундт доходить висновку, що вони зумовлені вірою у чаклунство як у дії, здатні таємничим чином завдавати шкоди чи приносити користь. Негативний вплив чаклунства трактується як своєрідне забруднення, спаскудження, позбутись якого можна лише вдаючись до ритуального розчаклування, яке здійснювали за аналогією з очищенням від матеріального бруду: водою бруд відмивають, вогнем — знищують. Так, у християнстві обряд хрещення, в якому центральним дійством є занурення в купель, обливання, окроплення водою, символізує очищення душі від першородного гріха. Вогонь культової свічки символізує разом з іншими ідеями також очищення душі від гріховних помислів і т. ін.

Художня естетичність культових відправ забезпечується використанням у його процесі художніх творів різних жанрів: архітектурних — храмові споруди, скульптурних, живописних, музичних, декоративних, літературних. Твори культового мистецтва поділяють на дві групи:

1. Зображення Бога, надприродних істот. Якщо зображена надприродна істота ототожнюється із зображенням, вважається місцем, у якому вона перебуває, це — ідол, якщо ні — символ. До таких зображень звертаються в процесі культових відправ.

2. Твори, які виражають ідейно-емоційний зміст віри — храмова архітектура, орнаменталістика, живописні, скульптурні та ін. зображення релігійних сюжетів, культові атрибути, яким притаманна художня цінність — штандарти, хрести, посуд, підсвічники. Їх використовують як допоміжні засоби звернення до надприродних істот.

Зображення надприродних істот мітять цілком реальну можливість перетворення їх на ідолів. Намагаючись не допустити ідолопоклонства, чимало діячів церкви у часи раннього християнства вимагали заборонити будь-які зображення надприродного, як це зробили іудеї та мусульмани. Проголосивши, що творить лише Аллах, а людина не має права копіювати його творіння, іслам взагалі наклав табу на образотворче мистецтво, окрім орнаменталістики. Противники ікон та інших зображень надприродного стверджували, що прихильники таких зображень, молячись до них, ставлячи перед ними свічки, неминуче впадають в ідолопоклонство, тому що Бог – безтілесний і звертатись до нього треба відповідно, – у безмежжя Всесвіту. Іконоборство досягло неабиякої гостроти у VIII – IX ст. у Візантії.

Прихильники іконопису та інших зображень надприродного, переконані в тому, що ікона є лише символом неземної досконалості. Адже митці, котрі створюють твори культового мистецтва, мають втілити в них неземне, нематеріальне земними, матеріальними засобами, представити чуттєво те, що людські органи чуття неспроможні сприйняти (крім тих рідкісних випадків, коли надприродне являє себе матеріалізовано). Художник спроможний зробити це єдино можливим способом – зобразити не надприродне як таке, а лише символи туги за ним, духовне поривання до нього за допомогою особливих форм, серед яких основною є ікона. В іконі матеріальне максимально одухотворюється, чуттєві символи насичуються надчуттєвим змістом. Молитовне звернення до цього одухотвореного чуттєвого є експресивним виявом віри і відданості символізованому ним надчуттєвому, стремління наблизитись до нього. Таке наближення відкриває обрії духовності, в яких немає місця ідолам. Неперсвершені обґрунтування символізму іконопису містяться в працях візантійських богословів Іоанна Дамаскіна (прибл. 675 – прибл. 740 рр.) і Псевдо-Діонісія Ареопагіта (V - поч. VI ст.), які переконували, що невидиме іноді втілюється в плоть, стає видимим. «Тоді

зображуй подобу з'явленого..., тоді накреслюй на дошках і виставляй на споглядання забаглого з'явитися.» (1; 108). Коротко резюмуючи суть їхніх аргументів, можна сказати так: Якщо Господь матеріально явив себе людям в особистості Ісуса Христа, то чому не зображувати Ісуса таким, яким люди його бачили? Це стосується і всіх інших явлених надприродних істот, як і тих людей, котрі стали святими.

Ікона є лише відсвічуванням, відбитком першообразу і містить у собі лише якусь мізерну частину його духовної енергії. Це відсвічування можна порівняти з тим, як свічачо передає промінь, що впав на нього, іншому свічачу. Відсвічування неземного в земному носить ієрархічний характер – кожна наступна ланка відсвічує попередню і світить наступній. Так, золоті кольори на іконі символізують світло, яке, в свою чергу, є символічним відсвічуванням божественних енергій. Так відсвічує кожна барва на іконах.

Символічним центром духовності на іконі є лики (обличчя) Ісуса, Діви Марії, святих. Лики виразно домінують над іншими частинами тіла. Тіло цілковито сховане в одязі. В самому ликові підкреслено збільшені частини, що пов'язуються з духовністю, мисленням, високими почуттями: великі, глибокі, замислено-скорботні очі, дуже високе чоло. Частини обличчя, які слугують тілесному, чуттєвому, підкреслено зменшені: губи – тонкі, безплотні; щоки – запалі, тендітні; ніс – тонка пряма лінія з малопомітними ніздрями; шия також дуже тонка. Глибокий, незворушний спокій і доброта ликів на іконах символізують абсолютні Істину, Добро і Красу, якими володіє Господь і до яких має линути людина.

Ікона покликана допомогти людині торкнутись вищого, духовного, божественного світу. Тому цінність ікони визначається не художнім рівнем зображення, а духовним змістом, вкладеним у неї майстром. Позачуттєве проникнення у цей зміст і є молитовним контактом людської душі з Богом. Тому церковний канон велить іконописцеві не шукати живі моделі, а не грішити, поститись, молитись, медитувати, що дозволяє

духовно піднестись і втілити це піднесення в зображеному на іконі.

Автори образотворчих полотен, як і творів інших видів та жанрів мистецтва, що містять релігійні сюжети, образи, мотиви, але не належать до власне культу, також прагнуть втілити у своїх творах ідеали, цінності високої духовності. Але їхня творчість ґрунтується на інших психологічних засадах – стимулюючи естетичні переживання, вони захоплюють людей красою принадністю земного життя. На цій підставі священнослужителі, особливо православні, рішуче розмежовують власне культові художні твори і ті твори світського мистецтва, які містять релігійні сюжети, образи, мотиви. На їх думку, світське мистецтво, якими б не були його сюжети, відволікає від молитовного настрою і пориву, повертаючи до земних пристрастей, проблем, насолод. Відтак, священнослужителі старанно оберігають іконопис, як і храмову музику та спів від всіляких мирських мотивів. Наприклад, у «Настільній книзі православного священника» йдеться про необхідність оберігати співи в храмах не лише від усього, що уподібнювало б церковний спів світському, а й від ускладненої манери виконання, властивої оперним аріям, – у них не повинно бути пристрастності й драматизму. Усе це, мабуть, треба розуміти так: У творах культового мистецтва, на відміну від світського, захоплення їх ідейно-емоційним змістом має цілком пригноблювати захоплення їх формами, оскільки ці форми земні, отже, дуже далекі від того небесного змісту, який вони символізують, а відтак, їх зовнішня краса і досконалість повертають до земного.

Поєднання художніх та інших культових символів в процесі відправи утворює таємничо-захоплюючу, урочисто-піднесену, містично-зачаровуючу картину, що відповідним чином впливає на психіку її учасників, стимулюючи, підтримуючи, зміцнюючи їх віру. Інтенсивність, потужність такого впливу найбільше залежить від сили віри в культ як у засіб спілкування з надприродним та глибини налаштованості на

духовний контакт із ним, від здатності емоційних переживань линути до нього. Якщо віруюча в Бога людина твердо переконана, що у культових предметах Бога немає, то навряд чи вони справлятимуть на неї помітне релігійне враження. Але значною мірою, а в багатьох випадках — вирішальним чином вона визначається глибиною духовного сповнення культових символів та їх художнім рівнем, який у культовому мистецтві визначається за особливими критеріями.

Усвідомлюючи величезний потенціал зміцнюючого і поглиблюючого віру впливу культового мистецтва, католицьке і православне богослов'я вважають його однією з мов християнської церкви, яка нарівні зі словом функціонує у всіх смислах — догматичному, молитовному, виховному.

Зауважимо, що багато віруючих далекі від розуміння символічної природи ікон, скульптурних зображень надприродних істот. Відтак, вони ставляться до цих творів культового мистецтва швидше як до ідолів, ніж як до символів релігійних істин. Чимало видатних християнських мислителів, богословів розуміли це, а відтак, настоювали на тому, що Бога треба зображувати в силу слабкості людського розуму. Більшість віруючих не змогла б емоційно насичено, широко, відверто, довірливо спілкуватися з неперсоніфікованою, присутньою скрізь і конкретно ніде божественною силою. Для них Бог має бути антропоморфним, щоб, емоційно відкриваючи йому свою душу і закликаючи його в неї, доторкатися до нього очима, а то й руками, звертатися безпосередньо. А таке спілкування навіть всупереч протидії віруючого, озброєного належними знаннями про символічність ікон, стимулює якесь особливе інтуїтивне почуття, що божественна істота перебуває у своєму зображенні.

Врахуємо також, що, згідно зі Святим Письмом, Бог перебуває там, де йому моляться. Отже, якщо моляться до ікон, то Він мав би бути насамперед у цих іконах, адже саме вони — символічне зображення Його. Разом з цим, якщо заперечувати присутність Бога у іконі, то неможливо збагнути, хто чи що надає їй надприродної, божественної енергетики.

Замість висновків до цього есе зауважимо, що культове мистецтво та художні твори з релігійними сюжетами, в тому числі про нечисту силу, містять якусь особливу, містичного характеру енергетику, до розуміння якої наука навіть не наблизилась. Досить згадати ікони, що миро носять, чи роман М.О.Булгакова «Майстер і Маргарита».

1. Гегель Г.В.Ф. Философия религии: В 2 т.-М.: Мысль, 1976-1977. – Т. 2, 1977.

2. Гегель Г.В.Ф. Эстетика: В 4 т. – М.: Искусство, 1969-1973. –Т. 2, 1969.

**Українська філософія
у пошуках шляхів об'єднання нації**

Однією з причин сучасної суспільної кризи в Україні, яка суттєво стримує процеси націєтворення і розбудови держави, є відсутність необхідної внутрішньої єдності як серед її політичної еліти, так і населення загалом. Тому доленосним для українського соціуму завданням є прискорити процеси етноінтеграції, подолати суспільний атомізм і політичну розпорошеність через окреслення і прийняття єдиних цінностей, світоглядних орієнтирів, спільних внутрішньо та зовнішньополітичних цілей тощо. Встановити шляхи вирішення проблеми допоможе вивчення суспільно-політичних та філософських поглядів вітчизняних мислителів кінця ХІХ – першої третини ХХ століть – складного, суперечливого періоду піднесення національної свідомості українського народу і його змагання за національне та політичне самовизначення. Саме в цей час українська ідея набуває теоретичного усвідомлення, стає буттєвою і викристалізовується у формі провідних суспільно-політичних ідеологій: ліберал-соціалістичної, націонал-демократичної, націоналістичної та консервативної.

Проблема об'єднання нації в українській філософії кінця ХІХ – першій третині ХХ століть недостатньо висвітлена у науковій літературі. Узагальнюючі наукові дослідження, в яких спеціально і системно вивчалися б новітні проекти консолідації українського народу, відсутні. Лише побіжно даної теми у своїх працях торкалися В.Горський, Г.Касьянов, В.Кремень, І.Лисяк-Рудницький, В.Лісовий, В.Потульніцький та деякі інші науковці.

Мета статті – окреслити зміст основних концепцій національної єдності, які були поширені в українській філософській та суспільно-політичній свідомості кінця ХІХ – першої третини ХХ століть.

Протягом зазначеного періоду тлумачення українськими мислителями принципів національного життя пройшло певну еволюцію. Поява нових методологічних принципів у світовому суспільствознавстві, а також бурхливі події, що тоді відбувались в Україні, зумовлювали постійну корекцію їхніх поглядів на історичні завдання, що стоять перед українським народом, і зміну акцентів при вирішенні питання національної консолідації.

Впродовж останніх десятиліть ХІХ – першої третини ХХ століть в українському суспільно-політичному житті домінувала ліберально-соціалістична ідеологія, котра сформувалася на ґрунті народницької історіософської парадигми. Представники напрямку, – найвизначнішими з-поміж яких були В. Антонович, М. Драгоманов, М. Грушевський і М. Павлик, – стали творцями «культурницької» теорії консолідації українського народу.

Українські ліберал-соціалісти вважали змістом і метою історії «похід людства до щастя і правди», котрі запанують лише із перемогою ідей гуманності, демократизму й соціалізму. Визнаючи поступ людства ключовою історичною цінністю, вони розцінювали націю лише як його «ґрунт, форму та спосіб» (М. Драгоманов), а покликання національної культури бачили у тому, щоб служити «знаряддям поступу і причетності до загальнолюдських вартостей» [1, 99-100].

Проголошуючи локальні культури найбільш стабільним і необхідним чинником історії, ліберал-соціалісти головну роль народу вбачали у продукуванні й збереженні власної культури та традиції, а також виявленні своєї «провідної ідеї». Оформившись під впливом антропологічних ознак, територіальних обставин, культурного розвитку та деяких інших чинників, національна ідея зцементовує народ і сприяє його самоідентифікації. Міцно солідаризує народ мова, яка є атрибутом національного самовиявлення, свідченням оригінальності й повноцінності культури, в якому нація кодує свою духовність, історію та всебічний багатовіковий досвід. Саме тому стирання

національної мови затримує поступ нації як частини людства, а отже, перешкоджає його демократичному розвитку [2, 442].

Суть української національної ідеї ліберал-соціалісти вбачали у реалізації принципу «широкого демократизму і признання рівного права задля кожної одиниці суспільства» [3, 18]. Щоб здійснити її, український народ повинен досягти високого рівня культурного розвитку, широко вірити у правдивість цієї ідеї, плекати у своєму середовищі моральний героїзм й готовність до великих жертв заради неї, одночасно позбуваючись вікової пасивності, «самозречення» і атомізму. Мислителі закликали сконцентрувати зусилля навколо інтересів реальних творців культури – трудових верств і, насамперед, селянства, яке є головним представником української народності та самотнім носієм її національної ідеї, єдиним по справжньому демократичним елементом. Заперечуючи проти встановлення диктатури пролетаріату, ліберал-соціалісти виступали за об'єднання промислових робітників з українським селянством у єдину міцну національну силу і посилення зв'язків між містом й селом.

Ліберально-соціалістична теорія обґрунтовувала й важливість повернення країні її «мозку» – інтелігенції, яка, виховуючи у народі політичну принципність і солідність, повинна допомогти йому добитись бажаного. На думку М. Грушевського, завдяки своєму соціальному статусу представники освіченої верстви можуть також виступити «корисним, нейтральним, об'єктивним елементом» парламентської боротьби, вносячи справедливі і розумні ідеї в середовище, де вирують матеріальні і класові пристрасті. Вчений закликав всі українські партії віднайти «середній термін своїх спеціальних національних домагань», утворити «моральний союз» і вести цивілізовану боротьбу, засвідчивши таким чином здатність виконати свій елементарний обов'язок перед народом [4, 41-42].

Одночасно українські ліберал-соціалісти виступали з позицій народницького егалітаризму, вважаючи вищі економічні класи «елементом ненаціональним і навіть антинаціональ-

ним» (М. Грушевський), а тому ігнорували проблеми елітного шляху державного будівництва України. Їхній проєкт обґрунтовував можливість ефективної організації суспільства поза державою, базуючись на тезі, що найкраще «синтез» національних культур відбувається у великих міжнаціональних об'єднаннях. Вбачаючи у федеративно-демократичному русі «синтез миру і прогресу» та оцінюючи його як «висновок історії» (М. Драгоманов), представники напрямку вважали достатнім для України здобути статус широкої автономії у складі реорганізованої у демократичну республіку Росії, щоб вже спільно з нею рухатись до майбутньої Європейської федерації. Домінуюча в українському народництві та вітчизняній суспільній думці загалом антидержавна настроєність стала одним із проявів феномену так званого «українського нігілізму», суть якого дослідник Т. Лютий визначив як «здатність уникати того способу існування, що називається національним буттям, утримуючись на українському ґрунті» [5, 146].

Розглядаючи національну проблематику «крізь призму загальнолюдських і гуманістичних ідеалів», ліберал-соціалісти закликали «вменшувати націоналізм і вбільшувати інтернаціоналізм», висловлювали переконання, що «оборонці української національності не будуть націоналістами» [6, 104]. Сповідуючи еволюційно-культурницький шлях національної організації, мислителі напрямку намагались об'єднати українське населення під гаслами кращої соціальної перспективи, обіцяючи забезпечити права і потреби особи, вдосконалити матеріальний добробут кожної людини, завершити перемогу соціального егалітаризму, підтримати спокій у суспільстві тощо. Однак, віддання переваги соціальному питанню над національним, недооцінка ваги держави у житті нації й світоглядна аристофобія завадили прихильникам ліберал-соціалістичної культурницької парадигми об'єднати та організувати український народ під час його національно-визвольної боротьби 1917-1920 років. Уряди Української Центральної ради та Директорії, очолювані переважно прибічниками цієї

доктрини, більше зусиль і часу віддали декларуванню соціальних гасел і організації боротьби з «внутрішніми класовими ворогом», ніж питанням державного будівництва, що, в свою чергу, стало причиною поразки останнього.

Приблизно з 90-х років XIX століття в Україні починає активно розвиватися націонал-демократичний суспільно-політичний напрямок, найвизначнішими представниками якого виступили І.Франко, Леся Українка, Т.Зіньківський, Б.Грінченко, М.Міхновський, Ю.Бачинський, С.Петлюра та інші відомі українські діячі. У їхньому середовищі було обгрунтовано якісно новий *«органістичний»* концепт консолідації нації.

Сенс історії українські націонал-демократи вбачали у повноцінному розвитку нації та її активній участі у світовому розвитку людства, спрямованому на утвердження принципів національної і особистої свободи. Визначаючи головним критерієм прогресу не щастя всього людства, а окремої «людської одиниці», мислителі вважали невід'ємною умовою щастя особи її розвиток у вільному середовищі своєї нації. Критикуючи «антигуманні» філософські концепції, котрі в основу суспільного розвитку клали закони «вовчої» боротьби і конкуренції, І.Франко наголошував, що справжній суспільний прогрес починається там, де настає «здруження людей», коли виникає суспільно-організаційна цілісність, в якій єдність, а не внутрішня протидія, визначає подальший поступ [7, 345].

Націонал-демократи наголошували, що народ буде ефективно розвиватися лише тоді, коли він організується в єдину націю, оригінальну «живу колективну одиницю». Вони вперше зауважили, що в інтересах національного розвитку необхідно в середовищі нації витворити всі ті стани і верстви, що відповідають певним функціям народного життя. І.Франко та Леся Українка розглядали навіть питання можливої участі багатих і впливових верств у розвитку України, вбачаючи у відсутності міцної еліти одну з причин її політичних, культурних та економічних негараздів.

Фундаментом національного організму націонал-демократи вважали трудові верстви та інтелігенцію, спільні зусилля яких завжди визначають його історичну долю. Власне, перед українською інтелігенцією і ставилось завдання «...вितворити з величезної етнічної маси українського народу *українську націю*, суцільний культурний організм, здібний до самостійного культурного й політичного життя, відпорний на асиміляційну роботу інших націй, відки б вона не йшла, та при тім податний на присвоювання собі в якнайширшій мірі і в якнайшвидшій темпі загальнолюдських культурних здобутків, без яких сьогодні жодна нація і жодна хоч і яка сильна держава не може остаятися» [8, 404]. З цією метою представники освіченої верстви повинні якнайшвидше повернути собі авторитет серед народної маси, діючи на національному ґрунті реально, систематично, відповідально і жертовно, а не «залітати за хмари» (І. Франко). Оскільки нація може звільнитись і надалі успішно розвиватись лише за рахунок національних почувань та діяльності своїх громадян, то, на думку націоналів, наполеглива, продуктивна праця для свого народу здатна перетворити кожную особистість на активного учасника суспільних змін чи навіть зробити її «національним героєм».

До числа ключових чинників, які відіграють провідну роль у перетворенні народу на «єдиний національний організм» націонал-демократи зараховували національну свідомість народу (в І. Франка – здатність «чути себе українцями») і мову – «орган духовного життя народу», втративши який нація втрачає рацію свого існування. З'ясування ж національного ідеалу, на їхнє переконання, здатне розбурхати народ, заставити його поважати своє національне я, розбудити у ньому почуття гідності та самостійності, «поставити його на власні ноги» і подолати звичку «бути рабом чужого життя» [9, 303]. Не випадково наголошував І. Франко, що за відсутності в душі національного ідеалу найкращі українські сили зазвичай «тонули в обшєросійськїм морі», а ті, що лишилися на своєму ґрунті, «попадали в зневіру і апатію» [10, 283].

Щоб перетворити українську національну справу на справу всього українського населення, націонал-демократи вважали необхідним об'єднати її зі справою народного добробуту. З цією метою М. Міхновський пропонував українській інтелігенції звернути більше уваги на поширення серед робітництва національної ідеї, а серед селянства – ідеалів соціалістичних. Він, як і більшість націонал-демократів, виступав за створення національних (а не інтернаціональних) організацій робітників і селян, котрі забезпечать здобуття трударями соціальної і політичної свободи.

Важливе місце у процесах консолідації і відродження нації націонал-демократи відводили націоналізму, вважаючи нещастя українства наслідком недостатньої поширеності цієї доктрини у його середовищі [11, 109]. Зростання націоналізму і мілітаризму наприкінці ХІХ століття І. Франко вважав ознаками піднесення та органічного росту нових суспільств, а головне – свідченням «...емансипації людської одиниці, її тіла й духу, її потреб, бажань і вірувань, від усіх згори накинених правил, формул і догм» [12, 291-292]. Націонал-демократи були переконані, що впродовж історії між націями, між державами точиться боротьба за самостійність та збереження власного ладу, а тому єдиним гарантом свободи будь-якої нації вважали її силу. Визнаючи, поруч із «мирними» заходами суспільних змін, засади боротьби, більшість із них, однак, відкидали гасла класової ненависті, що здатні перешкодити національній боротьбі та встановленню єдності у суспільстві. Усвідомлюючи можливість викривлення будь-якої доктрини, мислителі радили тримати націоналізм як «почуття природне» «під контролем ідей гуманізму – любити свій народ, працювати для його не значить зневажати і ненавидіти іншу якусь народність» [13, 106].

У націонал-демократичній ідеології чи не вперше з'являється спроба подолати притаманне українській суспільній думці насторожене сприйняття держави. Представники напрямку визнавали державну самостійність найкращою і

найпевнішою запорукою національного життя народу, його повноцінної участі у світовому історичному процесі, а тому перспективу утворення вільних міжнародних союзів для досягнення вищих міжнародних цілей відкладали до часів, коли «... всі національні змагання будуть сповнені і коли національні кривди та неволення відійдуть у сферу історичних споминів» [10, 284]. Як «органічний витвір історії народу», держава повинна підпорядкувати діяльність своїй нації, прагнути забезпечити всі людські й громадські права своїм громадянам. Саме воля і добрі порядки, на думку Лесі Українки, дозволять не лише забезпечити згоду між людьми, але й встояти самій державі [14, 220].

Таким чином, проголошення представниками націонал-демократичної ідеології цінності органічної нації та усвідомлення важливості об'єднання й активної участі всіх верств і громадян у національному житті, спрямували їхні зусилля на пошук шляхів творення цілісної соціальної структури української нації. Зі зростанням національної свідомості українських мислителів вщухають заклики до класової боротьби у середині нації, котра руйнує її організм. На жаль, дана позиція не стала провідною в українських суспільно-політичних реаліях, а тому проект «української органічної нації» не був реалізований за життя його творців і, на жаль, залишається недостатньо оціненим сьогодні.

Трагічний стан України на початку 20-х років ХХ століття і відсутність реальних перспектив її майбутнього зумовили появу волонтаристичної теорії чинного націоналізму Д. Донцова, в якій автор обґрунтував своєрідну «ісрархічну» модель організації української нації.

Розглядаючи історію як нескінченний процес невщухаючої боротьби між націями за існування та панування, Д. Донцов визнавав право «сильних рас» організувати людей і народи в інтересах зміцнення існуючої культури й цивілізації. Заперечуючи існування всезагальних законів справедливості, мислитель був переконаний, що нації, які хочуть грати роль у

світі, повинні покладатись суто на свою волю та здатність «пхнути історію наперед» відповідно до власної правди, не зважаючи на суму затраченої енергії та кількість жертв. Вважаючи потреби нації «найреальнішою річчю на світі», мислитель підносить її ірраціональне право на життя понад будь-яку етику, вище інтересів індивіда і людського життя.

Запорукою стабільності і політичного успіху нації Д.Донцов вважав існування у її середовищі суспільної піраміди, в якій окреслюють своє існування дві основні суспільні групи: керуюча меншість та пасивна більшість. Еліта, в порівнянні з масою, завжди володіє більшою свободою в рухах і точністю в діях, вона формує нові ідеї і творить всі суспільні органи, без яких спільнота приречена на катастрофу. Активний динамічний дух меншості надихає масу, яка підсвідомо горнеться до сили, є вразливою щодо «інстинкту насильства», а тому стає слухняною в руках сильного «різьбяр». Наділена властивостями організатора суспільного життя, еліта об'єднує і мобілізує спільноту на звершення національної ідеї, в якій відображаються традиційні погляди на світове завдання нації. Д.Донцов був переконаний, що провідними елементами національного ідеалу, котрі допомагають нації швидше дійти до мети, є скпансія, організованість і «власновладство». «Всеобіймаючий» ідеал незалежного існування, створення політичної нації є тим чинником, що скеровує всі думки і прагнення одиниць і груп нації до одної мети, забезпечує внутрішню консолідацію національного організму», — писав мислитель [15, 162-163]. До цього рівня не може сягнути нація «культурна», котра не має власного національно-політичного ідеалу, а тому мусить засвоювати ідеал чужий, залишаючись позаду в «життєвій боротьбі», або й загинути.

Єдиним виходом для України, якщо вона не хоче загубитись в історії, Д.Донцов вважав прийняти волюнтаристську, ірраціональну концепцію «нового націоналізму». «Всеобіймаючою» ідеєю для українства мислитель вважав здобуття власної політичної влади і запровадження ефективної форми

господарювання, які забезпечать йому повноцінне суспільне буття [15, 317]. Реалізувати цю ідею можна лише шляхом відкинення космополітичних цілей і чужих ідеалів, визнання пріоритету суверенності, зближення з Європою і цінностями західної культури, які забезпечують активність нації, а головне – сепаратизм від Росії. Розцінюючи протистояння між Росією і Європою як історичний факт, Д.Донцов вважав, що Україні необхідно визначитись: або увійти у європейський духовно-правовий простір, або залишитись неважливою провінцією євразійської імперії. Національну місію України ідеолог чинного націоналізму вбачав у боротьбі з Росією і виконанні функції чинника рівноваги у просторі цілого континенту [16, 144].

Вважаючи, що воля нації неодмінно повинна проявлятися назовні, Д.Донцов найкращим органом, суб'єктом вияву її цілей вважав власну державу. Сприймаючи державу як «апарат для досягнення мети нації», мислитель будь-які виступи проти власної держави розцінював як національну зраду і застерігав: «...хто відкидає поняття політичної нації, мусить прийти до негачії поняття нації взагалі, яка не може існувати без власних державнополітичних змагань» [15, 97].

Таким чином, виступаючи з позиції «власновладства і могутності нації», Д.Донцов обґрунтував концепцію національної консолідації навколо волонтаристичних проєктів провідників нації, котрі покликані виступити «апостолами ідеї боротьби» і витворити з маси придатний матеріал для провадження історично значимих подій. Проголошуючи першочерговим завданням нації вижити у міжнародній «війні всіх проти всіх», ідеолог чинного націоналізму, на відміну від українських ліберал-соціалістів, вважає, що організація внутрішніх сил у державі мусить відповідати вимогам її зовнішньої екзистенції, а не здійснюватись відповідно до принципів «співіснування без взаємної шкоди» та схиляння проводу перед «атомістичними забаганками власного середовища». У зв'язку з цим він гостро критикував ідеологію й діяльність українських народників і соціалістів, які, «мислячи не в крузі ідей держави», а «в крузі

ідей суспільності», робили українську націю пасивною й не могли забезпечити їй історичної перспективи.

Ідеологи українського консерватизму (В.Липинський, С.Томашівський, Д.Дорошенко, В.Кучабський) відстоювали «державницький» проект організації української нації.

Наголошуючи на тотожності поняття нації саме з поняттям держави, а не якогось класу чи раси, як про це заявляли прихильники соціалістичної та націоналістичної ідеологій, В.Липинський стверджував, що «без своєї власної суверенної державної організації не може бути нації» [17, 211]. Держава, особливо національна, відіграє творчу роль в організації, керуванні та захисті суспільства, тільки вона здатна зреалізувати або забезпечити конкретні громадські тенденції, виступити гарантом збереження «органічних» традицій народу, котрі становлять підмурки національної культури та етнічної єдності.

Націю як органічне сполучення еліти і маси, що твориться внаслідок їхнього внутрішнього ірраціонального бажання «бути нацією» та згуртування спільним почуттям «територіального патріотизму», В.Липинський називав «продуктом складного взаємовідношення держави і громадянства» [17, 387]. На думку мислителя, відносини держави і громадянства повинен регулювати закон, в основі якого має лежати принцип взаємного обмеження прав кожною зі сторін, а також готовність громадян визнати пріоритет суспільних інтересів над інтересами власними, що, врешті-решт, дозволить спільноті стати нацією.

Ідеалізація українськими консерваторами місії держави у суспільному бутті супроводжувалась піднесенням до статусу соціальної цінності Монарха як символу міцності держави і неподільності нації, котрий здатний об'єднати здорову й сильну національну еліту, всі поодинокі класи та всіх громадян в одну національну цілість, спаяну «органічним духом».

Згідно з консервативною історіософією, тільки народ, класи і стани якого прикладають зусилля для внутрішньокласової консолідації і взаємного порозуміння між собою в ім'я

всім бажаного законного ладу і спокійної праці, зможе здобути власну державу і, підтвердивши суверенітет на своїй землі, як велика нація, взяти активну участь у світовій історії. Втілення ідеї класового і станового примирення, національного згуртування особливо важливе в умовах, коли нації загрожує зовнішнє поневолення. Тоді консолідуючими націю чинниками виступають не лише єдина національна ідея і один спільний національний провід, але й наявність спільного ворога, ненависть до якого «...заміняє спільною емоцією брак спільної організованості, дисципліни, політичного розуму і волі» [18, 45]. «Нації творяться перемогами, або нещастями психологічно спільними для всіх членів одного національного колективу», – стверджував В.Липинський [17, 16].

Усвідомлюючи вагу силової підстави державного існування нації, українські консерватори, на відміну від мислителів ліберал-соціалістичного напрямку, ціннісним елементом соціальної структури називали збройні сили (армію), які становлять, словами В.Липинського, «спинний хребет» суспільства.

В.Липинський вважав, що найбільш досконало співробітництво всіх класів здійснюється за умови їх рівноправності при класократичному методі соціальної організації, коли в межах унітарної монархічної держави вони, як органічні колективи, що внутрішньо об'єднуються єдиним видом праці та спільною історичною традицією, творять суспільну дійсність у своїй сфері, забезпечуючи всебічний розвиток нації і зміцнюючи власну державу. Однак фундатором національного організму і охоронцем самостійницької національно-державницької традиції консерватори вважали хліборобський клас, представники якого акумулюють в собі і традиції християнської моралі, і духовно-культурні традиції народу, і своєрідний спосіб господарювання, а прив'язаність до землі робить їх завше найбільш зацікавленими в існуванні власної незалежної держави.

Називаючи класократичний устрій Трудової Монархії традиційним і найбільш придатним методом організації укра-

їнського суспільства, В.Липинський найбільш вартісним у ньому вважав спосіб організації еліти, яку, на основі класової селекції, творять «найсильніші, найздатніші і найбільш авторитетні у своїх класах» представники. Класократичну аристократію мислитель окреслював як найкращий тип еліти-творця, що забезпечує ритмічність і гармонійність розвитку суспільства, під керівництвом якої воно переживає найяскравіші періоди свого існування.

Вважаючи українство за його природою «рухом верхів», В.Липинський стверджував, що лише вирівнювання класів по «найвищому типу» може забезпечити нації розвиток, у той час як пронаговане народниками і соціалістами «рівняння на тип найнижчий», – це шлях дестабілізації й занепаду українського суспільства [17, 52].

Заперечуючи теорії «автоматичного» формування нації на основі етнографічної маси, її типу, характеру, мови та території, українські консерватори вважали її будівництво справою «національних аристократій», котрі покликані «тесати» історію на зразок своїх ірраціональних бажань, творити об'єднуючі громадські цінності та ідеї, організовувати несвідому пасивну масу у свідому націю [17, 130]. Тільки організаційно і політично сильна провідна верства, що вміє керувати своїми та чужими пристрастями, може опанувати політично нездібну, схильну до анархії частину суспільства. Для реалізації свого покликання еліта повинна володіти також авторитетом в очах населення, який залежить від легітимності її влади, духовної й фізичної якості її представників. З цією ж метою, відповідно до універсального закону «єдності поступу і консерватизму», кандидати на політичний провід і правляча верства повинні завжди вести боротьбу за владу між собою винятково в рамках однієї держави і на підставі єдиного основного закону.

Розуміючи, яку величезну силу влади зазвичай зосереджують у своїх руках політичні лідери, українські консерватори вказували на необхідність «обмеження» їхнього надмірного ірраціоналізму традиційними соціальними установами,

до числа яких вони зараховували і духовні інститути. Релігію і традиційну церкву консерватори вважали організуючою силою, що здатна побороти моральну й соціальну анархію, до якої в принципі схильна будь-яка спільнота [19, 14]. Вони формують «народну душу», морально підтримують діяльність законної влади, виступають важливим консолідуючим чинником у процесі націогенезу, а тому «ніякої користи від нищення консервативних основ нації і від нищення з громадського боку найвартніших прикмет церкви: традиційности, вірности, послуху й дисципліни – для нації бути не може» [19, 80]. З іншого боку, діяльність сект та протестантських церков, які, поширюючи вільнодумство, збільшують суспільну розпорошеність та дезорганізацію, на думку консерваторів, є особливо небезпечною для націй, які історично мають нахил до анархії та «антигромадського індивідуалізму».

Консолідацію України консерватори закликали здійснювати в контексті національного завданням, до якого її народ був «історично покликаний Богом» – здійснити синтез між Сходом і Заходом, гармонізувати впливи двох відмінних культур, світоглядів, понять і цивілізацій, і на цім зв'язку витворити власну національну індивідуальність. «Без такої гармонізації, ми гинемо як нація: підпадемо – не завойовані ніколи чужою зброєю, а завжди власним внутрішнім розкладом – під впливи то східної Москви, то західної Польщі. Гинемо, покарані за невиконання того завдання, яке дано тільки нам...», – застерігав В.Липинський [19, с. 55].

Таким чином, консервативна концепція національної консолідації є найбільш теоретично виробленою і систематизованою. Її автори виявляли симпатії до суспільних сил та соціальних інституцій, які сприяють політичному й культурному вдосконаленню суспільного організму на основі його власних традицій і в межах своєї політичної організації, одночасно засуджуючи руйнівні й анархічні елементи. Проте, через досить пізні оформлення, нечисленність adeptів, а також внаслідок несприятливих історичних обставин, філософські

та політичні ідеї ідеологів консерватизму не стали домінуючими в українському світогляді, а динамічним спробам реалізувати державницький проект у політиці гетьманського уряду Української держави 1918 року завадила недостатня виробленість державницького мислення у переважної частини українського населення та політичних опонентів, котрі ідейно та збройно виступили проти нього.

Розглянуті концепції консолідації України, вироблені вітчизняними мислителями кінця XIX – першої третини XX століть, демонструють відмінність розуміння принципів її досягнення. Однак суспільні процеси останніх років переконливо засвідчують, що український народ здобув власну державу швидше, ніж було завершено його оформлення в органічну націю, а значить історично йому судилося здійснювати національне зростання за проектом «через державу до нації», який було обґрунтовано представниками українського консерватизму. Тому безперечно цінність становлять висловлені його представниками ідеї щодо необхідності плекати державницьке мислення та територіальний патріотизм серед українства, котрі забезпечили б єдність і гармонію в його середовищі, а також сприяли б формуванню сильної патріотичної еліти, відродження традиційних соціальних установ тощо. Українська громадськість не повинна також відмовлятися сьогодні від задумів ліберал-соціалістів вдосконалювати форми соціального життя шляхом запровадження ідей гуманності й демократизму, так само, як і від націонал-демократичної моделі «органічної» нації та патріотичних закликів Д.Донцова відроджувати волютаризм українського духу. Одночасно українство не має права повторити і свої «історичні» помилки: продовжувати недооцінювати національні та державницькі інтереси, вважати їх другорядними, порівняно із соціальними питаннями, або ж навпаки, – розвивати свої національні устремління у вкрай радикальних формах.

Кожна з розглянутих теорій має сильні й слабкі сторони, ідеї, котрі залишаються визначними здобутками української

суспільно-політичної і філософської думки, та положення, що втратили свою актуальність через закладений у них метафізичний догматизм та «історичність». Відтінити перші від других є важливим завданням сучасного філософського українознавства, яке в такий спосіб допоможе залучити багатий вітчизняний історіософський досвід до сучасних процесів теоретичного моделювання пріоритетів української нації та шляхів розбудови української держави.

1. Грушевський М. З нашого культурного життя // Грушевський М. Наша політика. – Львів: З друкарні НТШ, 1911. – С. 89-106.
2. Драгоманов М. Что такое украинофильство? // Драгоманов М. Вибране / Упоряд. Р.С.Міщук. – К.: Либідь, 1991. – С. 430-455.
3. Антонович В. Про козацькі часи на Україні. – К.: Дніпро, 1991. – 238 с.
4. Грушевський М. На руїнах // Грушевський М. З біжучої хвилі: Статті й замітки на теми дня 1905-6р. – Київ: З друкарні С.В.Кульженка, 1906. – С. 33-43.
5. Лютий Т. Нігілізм: анатомія Ніщо. – К.: Вид. ПАРАПАН, 2002. – 296 с.
6. Грушевський М. Вільна Україна. Статті з останніх днів // Грушевський М. Хто такі українці і чого вони хочуть / Упоряд. О.Л.Копиленко – К.: Т-во «Знання» України, 1991. – С. 95-109.
7. Франко І. Що таке поступ? // Франко І. Зібрання творів: У 50 т. – К.: Наукова думка, 1986. – Т. 45: Філософські праці. – С. 300-348.
8. Франко І. Одвертий лист до галицької української молодіжі / Франко І. Зібрання творів: У 50 т. – К.: Наукова думка, 1986. – Т. 45: Філософські праці. – С. 401-409.
9. Зіньківський Т. Фихте Старший // Писання Трохима Зіньківського / Зредагував Василь Зайченко. – Львів: Друкарня НТШ, 1896. – Кн.2. – С. 289-309.
10. Франко І. Поза межами можливого // Франко І. Зібрання творів: У 50 т. – К.: Наукова думка, 1986. – Т.45: Філософські праці. – С. 276-285.
11. Справа української інтелігенції в програмі Української Народньої Партії. – Чернівці: Б.В., Б.Р. – 112 с.

12. Франко І. На склоні віку. Розмова вночі перед Новим роком 1901 // Франко І. Зібрання творів: У 50 т. – К.: Наукова думка, 1986. – Т. 45: Філософські праці. – С. 286-299.
13. Зіньківський Т. Молода Україна, її становище і шлях // Писання Трохима Зіньківського / Зредагував Василь Зайченко. – Львів: Друкарня НТШ, 1896. – Кн. 2. – С. 81-119.
14. Леся Українка. Державний лад // Леся Українка. Зібрання творів: У 12 т. – К.: Наукова думка, 1977. – Т. 8: Літературно-критичні та публіцистичні статті. – С. 215-222.
15. Донцов Д. Націоналізм. – 3-тє видання. – Лондон: Українська Видавнича Спілка, 1966. – 363 с.
16. Донцов Д. Підстави нашої політики // Донцов Д. Твори / Упоряд. О.Баган. – Львів: Кальварія, 2001. – Т.І: Геополітичні та ідеологічні праці. – С.91-242.
17. Липинський В. Листи до братів-хліборобів: Про ідею і організацію українського монархізму. Писані 1919-1926. – Нью-Йорк: Видавнича Корпорація «Булава», 1954. – 470 с.
18. Липинський В. Покликання «Варягів» чи організація хліборобів? – 2-е видання. – Нью-Йорк: Видавнича Корпорація «Булава», 1954. – 114 с.
19. Липинський В. Релігія і церква в історії України. – 2-е видання. – Нью-Йорк: Видавнича Корпорація «Булава», 1956. – 111 с.

Розкрилля національного духу

Екзистенціальне визначення власного «Я» як особистості стає визначальною домінантою у пошуках змісту і шляхів національного поступу. Спрямування цього поступу залежить від окресленої ціннісної орієнтації. Сьогоднішня ціннісна модель у її широкому розумінні й значенні тяжіє до гедоністичного, конформістського, споживацького характеру. Відповідно до цього формується й спосіб мислення, окреслюються життєві орієнтири, визначається спосіб та характер буття. Така прагматична переорієнтація обмежує людину у її духовному та культурному осягах. Людина, виступаючи суб'єктом історії, несе на собі «тягар» національної визначеності. Створюючи навколо себе культурний простір, вона намагається ідентифікуватись у цьому просторі, забезпечити розкриття власного етнодуховного потенціалу.

Пошук національної і культурної ідентичності усуває певну матеріальну визначеність і передбачає позараціональну реальність, а саме дух, у ширшому розумінні – духовність. Тому є небезпідставною думка В. Франкла про те, що людству необхідно нагадати, що воно володіє духовністю, допомогти йому мужньо жити духовно.

Питання духовного світу нації окреслюється культурно-історичним часом. Проблема виокремлення духовності, акцентування уваги на чинниках, що визначають її внутрішній потенціал, стає найактуальнішим у культурно-історичну епоху другої половини ХІХ ст., коли нація стає суб'єктом історії, яка за пріоритетність висуває субстрат духовного життя. Неоднозначною, багатогранною постаттю цього часу є Пантелеймон Куліш, життєвий і творчий шлях якого позначений саме духовністю й одухотвореністю, «гарячковим» пошуком істини.

Антитези і контрасти, які супроводжували П. Куліша як дослідника, характеризуючи його як суперечливу натуру, знаходять своє пояснення у тому, що він був людиною не

задоволення, а правдивості. У своєму житті письменник шукав не стільки насолоди й втіхи, як праведного життя з істиною. П.Куліш постає перед нами не стільки як суперечлива натура, а як особистість, яка є «живою активністю самотворення, комунікації та поєднання з іншими особистостями». Він зумів зрозуміти сенс особистого існування і піднятися на вершині людського щастя. Такою вершиною для П.Куліша стає творча реалізація у самовідданій подвижницькій праці задля культурного зростання і самовизначення українського народу, в особистому духовному самовдосконаленні, душевній чистоті і внутрішній гармонії.

Хитання між крайнощами, в чому дехто відкрито звинувачує П.Куліша, не завжди можна пояснити конфліктом між зовнішніми обставинами і внутрішніми вимогами дослідника. Ці суперечності – це тільки зовнішня оболонка, за якою криється глибоке внутрішнє ядро – філософія письменника і вченого «в межах логічного розвитку якоїсь ідеї».

Для П.Куліша такою ідеєю постає ідея України. Ідея України й культури, передусім національної, стають метою і засобом письменницької діяльності, а минуле України – доміантним зосередженням його творчих і наукових інтересів, зумовлюючи цим україноцентричну спрямованість його письменницької і науково-дослідницької діяльності.

Саме ідея України підпорядковується Кулішем діалектичному зв'язку чільних визначень: «минуле – сучасне – майбутнє». Сповідуючи ідею національної самобутності і неповторності історичного шляху кожного народу, зокрема й українського, П.Куліш через етнографічно-історичні дослідження, які розкривають минувшину України, намагається зробити це минуле фундаментом для майбутнього шляху, яким має рухатись Україна.

Невтомна подвижницька праця на ґрунті культури стає усвідомленням того, що культура має стати засобом самовизначення волі народу. Саме тому П.Куліш, як прихильник державності, пов'язує ідею України з культуротворчими проце-

сами, пояснюючи це тим, що «без розбудування національної культури неможливо виробити елементарні форми державності».

Національно-культурне просвітництво П.Куліша, проникнуте християнським світоглядом, співзвучне євангельським настановам: «Визволення дорогою просвіти, разом і християнської, і наукової», визначило перспективу гуманістичного шляху перебудови українського суспільства. Будучи високоосвіченою людиною (потвердженням цього є його знання іноземних мов, ретельне знайомство із західною класикою), П.Куліш формує європейське бачення суспільного розвитку, а саме: еволюційно-культурницький поступ.

П.Куліш як глибокий дослідник був логічно далекоглядним у поглядах на політичне майбутнє України. Він розумів, що не революціями й руйнуваннями перетворюється суспільство, не переміною зовнішніх обставин, а кардинальними змінами у внутрішньому світі людини, вдосконаленням її духовного, морального обличчя. Українська справа, на переконання Куліша, – це справа не політичної незалежності, а культурного поступу. Культурософія Куліша розчиняє політику в культурі, посилаючись на первинність культури у суспільному розвитку. Культура у теорії Куліша виконує гуманістичну функцію всупереч політиці. Майбутній розвиток України видається Кулішеві перспективнішим на противагу Шевченківському заклику розбудити стихійний народний рух, – порвати кайдани й окропити волю «вражою кров'ю». П.Куліш розуміє негативні наслідки, які приносить стихія «натовпу», «масі». Власну теорію П.Куліш будує згідно з вимогами високої моральної досконалості, що варті людської гідності.

За переконанням Куліша, для того, щоб відбулися зміни у бік духовного переродження, а в далекому майбутньому до «української політичної самостійності», інтелектуальний шлях поступу стає єдиною правильною тактикою розв'язання українського питання. «Когда таким образом общество сделается многочисленно-просвещенным, оно попросит у

верховной власти того, что создаёт необходимым, а в близком или далёком будущем и потребует» [2].

І хоча для деякого культурництва П.Куліша зовні нагадує аполітичність, за своєю внутрішньою сутністю воно є глибоко політичним. Освіченість стає засобом свідомої політики. Тому дуже слушною є думка культуролога П.Куліша: «Не мудрено выступить резко с проповедью общественной свободы, но всякая резкость, не поддержанная мнением, отдалит предположенную цель и усилит оппозицию эгоистических властей... Напротив, сдержанная энергия прогресса, направленная к распространению в низких умственных сферах политических и философских знаний, обезоружит людей, пробравшихся на высоты власти путем родства да кумовства» [3].

П.Куліш береться до «просвітительської» роботи не випадково, адже він стояв на екзистенціально-кордоцентричних позиціях. Підґрунтя філософського мислення письменника становлять два начала: духовне і національне. Слово як вияв «внутрішнього» стає органом національного почуття й думки. Саме у Слові П.Куліш убачав «велику живлячу силу, здатну зростити могутнє дерево української культури». Долю української нації Куліш пов'язує з долею її письменників: воля для загнаних у підпілля письменників і воля Слова — ось джерела й передумови українського національного оновлення. «Немає такої безодні, з котрої б не викарабкалась нація моральною перевагою над стихійною силою» (П.Куліш).

Водночас літератор розумів, що процес самопізнання як акт самовідтворення відбувається у контексті людської культури взагалі, у зв'язку, у співвідношенні однієї національної культури з іншими культурами, з якими вона є у живому діалозі. Тому майбутнє нації П.Куліш пов'язував з європейським світом. Але цей хід у Європу має бути цивілізаційним, з усвідомленим змістом елітарних цінностей.

1. Нахлік Євген. Пантелеймон Куліш: Особистість, письменник, мислитель: У 2 т. / НАН України. Львівське відділення Інституту

літератури ім. Т.Г.Шевченка. Серія «Літературознавчі студії». Вип. 11/12; Міжнародний фонд Пантелеймона Куліша. – К.: Український письменник, 2007. – Т.1: Життя Пантелеймона Куліша: Наукова біографія. – Вип. 11. – 463с.; Т.2: Світогляд і творчість Пантелеймона Куліша. – Вип. 12. – 462с.

2. Нахлік Євген. Пантелеймон Куліш: особистість, письменник, мислитель. – К., 2007. – Т.2. – С. 73.

3. Нахлік Євген. Пантелеймон Куліш: особистість, письменник, мислитель. – К., 2007. – Т.2. – С. 72

**Погляди Івана Франка
на співвідношення загальнолюдського і соціального**

Звичайна доля людей, що проповідують у свій час нові ідеї, досить різнобарвна: проти таких людей завжди піднімається спочатку найближче, а потім і далі їх оточення; та з часом їх ідеї шоразу більше сприймаються, усвідомлюються, після чого сама пошана до людини зростає. Аналогічно відбувається і з цінностями та культурними надбаннями. Спочатку це тільки здобуток для однієї людини, її цінність. Проте в результаті процесів комунікації, інтеграції ця цінність набуває локального, регіонального значення, а згодом і світового, все-світнього, загального визнання.

За висловом М.Павлика, люди і цінності належать не тільки тому народові чи середовищу, з якого вийшли, а є спільним добром всього людства. Культурну роботу не може вести кожен народ не тільки сам для себе, але ведуть її спільно всі народи і лише тоді мають «хосен» з тієї праці, коли взаємно працюють: не ховають свої здобутки від інших та самі користуються чужим. Власне через це й має місце безупинний духовний розвиток, поступ народів.

Перш ніж з'ясувати сутність загальнолюдського, варто розглянути те середовище та ті методологічні принципи, на основі яких зробилися висновки і котрі втілювалися практично.

Період другої половини XIX – початок XX ст. позначився процесами національно-громадського самоусвідомлення, суспільно-політичного структурування, ідеологічних змін. Ці процеси були прямим наслідком всього того, що відбувалося в філософському світогляді Європи: ознайомлення та сприйняття ідей позитивізму, які пропагували науково-експериментальну об'єктивність [5, с. 24], раціоналізм [1, с. 271] «позитивної» науки, громадсько-політичний прагматизм та реалізм [3, с.117]. Поширювалися також ідеї модного тоді у Європі

соціалізму, який був нерозривно пов'язаний із економічним розвитком та прогресом. Що ж до способів дослідження, то це порівняльно-історичний [3, с. 494; 5, с. 550-551; 12, с. 409; 19, с. 423], критичний [8, с. 13-14; 9, с. 5; 16, с. 214; 22, с. 312;] та діалектичний [10, с. 5; 15, с. 38; 16, с. 22-23; 19, с. 188] методи і принцип науковості.

Виходячи з таких методологічних позицій, українські мислителі усвідомлювали, що проблема співіснування загальнолюдського (та його форм) і всіх проявів національного є неминучою реальністю. Це не була їх місцева, регіональна і тимчасова «забаганка», їх власна виняткова думка, а що й «...в малорусской интелгенции есть представители всех тех идей и идеалов, какие существуют и у всех других племен, тронутых европейскою цивилизациею. И, конечно, в Малороссии брали и возьмут верх те стремления, которые возьмут его во всем образованном мире и в частности славяно-русском» [4, с. 353].

М. Драгоманов в «Австро-руських споминах (1867-1877)» та листі до Ом. Огоновського від 18/30.11.1894 року чітко повідомляє про протистояння на політичній ниві Наддніпрянської України та Галичини двох протилежних течій: українофільської (народницької, націоналістичної) і космополітичної [5, с. 155-156, 550-551]. Це також підтверджував і М. Павлик, який приділив цій полеміці спеціально статтю «На чий млин вода?», де відзначив, що «суперечка... межи старшими і молодшими русинами українського напрямку» виникла «із-за двох страшних слів – «націоналізму» та «космополітизму». А далі продовжив: «...се робимо тільки через те, що тут, як побачимо, ходить (йдеться), власне, о інтереси нашого простонароддя» [17, с. 18]. Водночас І. Франко в статті «Кому за се сором? (Відкритий лист до редакції «Правди»)» намагається навіть роз'яснити суть даної полеміки, детермінанти цього протистояння.

Не тільки І. Франко, а й кожен мислитель, якому була близька дана проблема, намагався визначити причини її виникнення та шляхи вирішення. В основному, ці причини впливають із такого: по-перше, з протистояння старого і но-

вого, старих думок і нових поглядів, старого консервативного покоління і молодого поступового; по-друге (воно впливає з першого), з розколу, який стався в середовищі української інтелігенції, що його однією з причин стала боротьба особистісних та народних інтересів; по-третє, з низького рівня освіченості українського народу того часу; по-четверте, з нерозуміння шляхів практичного втілення теоретичного матеріалу, який переповнював думки та серця української інтелігенції; по-п'яте, з політичної несвідомості та інертності (в'ялості) значної маси населення («менша енергійність в дії»); і, пошосте, з українського характеру та менталітету.

Якими б не були причини, які б методологічні принципи не використовувалися, якої б світоглядної позиції кожен мислитель не дотримувався, все ж таки у всіх було щось спільне у погляді на питання взаємовідношення національного і загальнолюдського. Цим спільним можна вважати думку про те, що нехтування, відкидання важливості загальнолюдського фактору призведе до загибелі національного елемента. Іншими словами, навіть якщо у поглядах конкретного мислителя простежується антинаціональна «нотка», то це не означає, що він нехтує національним. Він надає життя національному в інших формах. Загальнолюдське як явище суспільного життя пронизувало всі сфери національного (народного) життя.

Щоб зрозуміти сутність загальнолюдського, його форми і особливості, варто зазначити, що відсутність сформованого понятійно-категоріального апарату призводила до підміни вченими понять суспільної дійсності. Так, поняття загальнолюдського бачиться передусім у сенсі космополітичного, вселюдського, європейського, світового, суспільного, громадського, ідеального, інтернаціонального та соціального.

Аналіз філософсько-наукової спадщини українських мислителів показує, що вони постійно шукали щось таке, що стало б над національним, і до того ж об'єднувало б, мирило людей. Його вони вбачали у людськості – понятті, яке важко зіставити з відомими філософськими категоріями. У І.Франка

є своє бачення принципу єдності, всезагальності, а значить загального, яким також виступає людство: «усякий ідеал (загальність) – се синтез бажань, потреб і змагань близьких, практично легких, і трудніших до осягнення, і бажань та змагань далеких, таких, що на око лежать поза межами можливого» [19, с. 284]. Таким ідеалом може виступати людськість, заради якої людина готова на все, адже «життя ми не уважаємо найвищим добром, що коли б прийшлося його віддати в обороні високих принципів цієї людськості, в обороні свободи і добра – народу, ми ані на хвилю не завагаємося се вчинити. Значить, є така філософія, котра стоїть вище єдиничі, і тою філософією живе людськість, живуть і підносяться народи» [19, с. 247]. Для здобуття такої «філософії» потрібно «зачати з іншої бочки, треба настроїти ліру на новий лад, треба озирнутись по світі, о чім і як співають другі люди». Звичайно це не означає наслідувати чужих, а тільки вчитись від них «методи, форми, поглядати, відки вони черпають у своїм житті живу воду поезії, і дошукуватися так само і в нашому житті подібних джерел» [20, с. 369].

Людськість, за Драгомановим, – це щось загальне, універсальне, світове. Людськість – «це всесвітня правда», спільна всім національностям. Вона має стати «суддею» посеред суперечок між націями та вірами і їхньою ж основою. Однозначним є той факт, що загальнолюдське є сумою (результатом) постійної активності суспільних (націй) та соціальних (людей) одиниць у напрямі покращення свого сучасного становища та майбутнього. Іншими словами, загальнолюдське – це результат постійного оновлення всього існуючого, це прогрес [15, с. 90]. Якщо в М. Драгоманова загальнолюдське виступає більш в практичному аспекті, то в І. Франка вона набуває теоретичного, філософського характеру.

Концепція загальнолюдського у С. Подолинського була, за своєю основою, близька до марксистської і базувалась на особливому трактуванні даного поняття, як феномену суспільного життя. Для С. Подолинського поняття загальнолюдського

набирає найбільш концентрованого вигляду в економічній та суспільно-політичній сферах, з одного боку, а з іншого, – загальнолюдське втілюється через морально-етичну, правову, аксіологічну спрямованість життя. Загальнолюдське у М.Павлика більше матеріалістичне, як і матеріальний майбутній ідеал людства (втілення загальнолюдського принципу), «коли першим (мужикам) допадеться в руки земля, другим (робітникам фабричним) всі фабрики, а третім (робітникам мозковим) можливість для їх праці задля просвіти народу, зближення, полагоди, і, вкінєць, в далекій будучності зілляння всіх живих мов і народностей – в одну живу – розуміючу себе масу – розумних людей» [11, с. 36].

Загальнолюдське завдяки своєму втіленню в людстві проникає в свідомість кожної людини, прилучаючи людину до світового співтовариства, роблячи її космополітом – громадянином всесвіту [3, с. 323]. Другою формою існування загальнолюдського, поряд з першою – людством, виступає космополітизм. І знову таки ж, єдиного конкретного погляду на визначення даного поняття у мислителів немає.

М.Драгоманов перш за все намагається розділити «сфери впливу» та домінування космополітичного поряд із національним. На думку «громадівця», все має звестись до наступної формули: «космополітизм в ідеях та цілях (по думках), та національність в ґрунті і формі» [5, с. 186] «культурної праці» [4, с. 466].

В свою чергу, І.Франко підходить до даного поняття, перш за все, критично, стверджуючи: «...таке космополітизм, і досі докладно не знаю», додаючи до цього тезу про розмитість даного поняття. Своє незнання І.Франко поєднує зі знанням того, що вкладають в це поняття інші: «одні називають космополітами таких, що відрікаються своєї народності, а переходять до другої, другі хрестять тим іменем таких, що держаться латинської поговорки: *Ubi bene, ibi patria* (Де добре, там і батьківщина), треті розуміють під космополітизмом змагання до якогось абстракційного вискочення з усяких національних

рамок» [19, с. 245-246]. І ще одне означення космополітизму зводиться до прийняття усіх «не наших» поглядів, «чужих» теорій, «чужої» науки, «чужої» освіти. Всі вище наведені визначення «космополітичного»-загальнолюдського І.Франко критикує через їх недоречність, низькість, реакційність, «фарисейність», бо вони, по-перше, нехтують людською особистістю та її правами і, по-друге, не враховують свій протилежний елемент, без якого існувати самотійно не здатні (мова йдеться про національне). Позитивним моментом космополітизму виступає постійний процес взаємозв'язку, комунікації різних народностей, які стоять на шляху об'єднання усього людства.

Визначаючи загальнолюдське, як філософію людськості, І.Франко цим самим стверджує сам предмет філософії – вивчення загального, становлення якого є процесом поступовим, еволюційним. А звідси і основний атрибут вселюдського – прогрес, поступ, «який веде до добра» [19, с. 303]. Так, в листі до О.О.Партицького від 27.10.1880 р. мислитель стверджує, «що кожде зерно науки, кинене Вами в молоді голови..., що кождий промінчик освіти, засланий Вами між люд, що все те користь для нас, для соціалістів... .. все, що привчає людей мислити, розсуджувати, роззиратись по світі, ...все те... увільнює їх з-під влади авторитетів, зближує більш до поступу, зближає більш до соціалізму...» [20, с. 249]. А це підказує думку, що загальнолюдське завдяки поступу може набирати форми соціалізму, соціального.

Ще однією формою існування загальнолюдського виступав інтернаціоналізм, як перший етап переходу спочатку до космополітизму, а потім до ідеалу об'єднання людства. На означення процесу міжнаціонального спілкування М.Павлик вжив термін «інтернаціоналізація». Його сутність він розкрив у статті «Матеріали до ревізії програми русько-української радикальної партії». Під інтернаціоналізацією М.Павлик розумів сприйняття народом ідеалів загальнолюдського прогресу і боротьбу за їх втілення, а також солідарність з трудящими

усього світу. Під самим же інтернаціоналізмом, як самостійним явищем, він розуміє: по-перше, повну рівноправність недержавних націй із державними; по-друге, організацію для кожної з них спеціального політичного тіла і, по-третє, соціального та інтелектуального визволення [цит. за: 2, с. 30].

Виходячи з єдності національних інтересів українського народу з інтернаціональною справою визволення всього людства, І.Франко формулює поняття «українського інтернаціоналізму». На противагу тим «псевдо»-народникам, які закликали українську інтелігенцію «працювати для свого народу і бажати самостійного, свобідного розвою всім другим слов'янам», мислитель поставив у статті «Чи ми хоч тепер прокинемось?» завдання: «не тільки працювати над здвигненням і організацією свого власного люду, але причинюватися також по силі-можності до такого ж розбудження і зорганізування... сусідніх народів» [13, с. 330]. На його думку, така інтернаціоналістська діяльність інтелігенції помножить її зусилля в боротьбі за корінні інтереси народу, бо інтернаціоналізм «оден тільки може і нам в нашій власній хаті надати більше сили та ваги і виробити нам прихильність та дружність у сусідніх нам народів» [13, с. 331]. Звідси він робив висновок про необхідність спільної політичної діяльності українських демократичних сил з прогресивною громадськістю інших, зокрема сусідніх слов'янських народів. Тут також можна помітити прояв загальнолюдського через ідею панславізму.

І.Франко близько підійшов до усвідомлення інтернаціоналізму як активної практичної діяльності щодо організації боротьби за самостійність як свого власного, так і інших народів. Сутність справжнього інтернаціоналізму, за І.Франком, полягає не в словесному визнанні міжнародної солідарності трудящих, а у здійсненні її на практиці; не у висловлюваннях співчуття до долі інших народів, не в декларативних побажаннях їм вільного розвитку, а в практичній допомозі в їхній боротьбі за визволення. Правда, мислитель обмежує інтернаціоналістську діяльність рамками сусідніх, зокрема слов'янських, народів.

Аналогічно до І.Франка, С.Подолінський намагався надати всій суспільно-культурній роботі «інтернаціоналістського спрямування» [цит.за: 8, с. 23]. Інтернаціоналізм у нього — це, перш за все, відношення до інших національностей, визнання їх як незалежних, самостійних одиниць. У листі до В.Смирнова від 17.05.1875 року [17, с. 241] він вважає, що жоден народ не має права заперечувати мову, етнографію, мораль, звичаї, словники, книги, журнали і т.д. іншого народу. Якщо таке раптом трапиться, то це вже буде не інтернаціоналізм, а «вузький» націоналізм (шовінізм) [5, с.185]. Викладені міркування С.Подолінського й досі не втратили актуального значення як у цілому, так і в окремих компонентах.

Інтернаціональний соціалізм можна вважати прямим синонімом «громадівського» соціалізму, прихильниками якого були С.Подолінський і М.Драгоманов. Описуючи майбутній суспільний лад, який буде притаманний всьому (соціалістичному) суспільству, С.Подолінський у «Нарисі розвитку Міжнародної організації робітників», опублікованому в першому томі народовольського журналу «Вперед» за 1873 рік, наголошував, що в соціалістичному суспільстві відпаде потреба в територіальній організації держави і буде «забезпечена раціональна організація суспільного ладу. Політика буде спрямована на внутрішній зміст громадського життя, її метою стане застосування соціалістичних істин до організації найкращого співжиття» [14, с. 154]. Ідеалом суспільного ладу майбутнього для С.Подолінського, як і для М.Драгоманова, є громада.

Підсумовуючи вище сказане, можна стверджувати, що поряд з такими формами загальнолюдського, як людство, космополітизм та інтернаціоналізм, вигляду першого набували ще: громадівство і соціалізм (або громадівський соціалізм), проблема майбутнього ідеалу держави та одна з форм державного правління — федерація (остання досить часто ототожнювалася з ідеєю панславізму та всеслов'янської федерації).

Поряд з різними формами загальнолюдського, варто було б відзначити основні ознаки даного явища. Від цих ознак, власне, і залежали, на думку мислителів, способи та шляхи його досягнення.

Першою невід'ємною ознакою загальнолюдського виступає процес розвитку та прогресу. Загальнолюдське в своїй природі, – це поєднання нового і старого, нових цінностей з старими традиціями. А це, в свою чергу, є обов'язковим атрибутом поступу, який в одноманітну повсякденність приносить барви сучасного життя. Другою ознакою загальнолюдського виступає постійний процес нагромадження та збагачення теоретичної бази рідного знання світовою наукою. Остання, в свою чергу, спрямована на утвердження прогресивних ідей в українському суспільстві, яке має будуватися на засадах гуманізму, демократії, справедливості. Ще однією ознакою загальнолюдського вважається той кінцевий результат, задля якого й здійснювався сам процес прилучення до загального. Цей результат базувався на знаннях світової науки і втілювався в істині. Саме істинність вважалась умовою існування справедливого суспільного ладу, якого прагнули прихильники загальнолюдських тенденцій.

Відповідно до особливостей, ознак загальнолюдського по-різному бачилися способи його осягнення (усвідомлення) та досягнення. Першим і найбільш розповсюдженим способом була освіта, просвіта, яка мала зачіпати як простий народ, так і вищі кола суспільства – інтелігенцію [5, с. 166; 16, с. 41; 17, с. 213-214; 19, с. 246-247; 21, с. 209]. Поряд із просвітньою роботою, як основним способом досягнення загальнолюдського взагалі та освіти зокрема, стоїть ще й культурна робота, що й базується на просвіті. Якщо просвіта – це теоретичне здобування знань, то культурна робота – це практичне втілення здобутків просвіти [17, с. 195, 248].

Окрім культурної роботи та просвіти є інші способи досягнення загальнолюдського. Як вважає М.Павлик, для цього треба студіювати живу народну мову, «сховати всяку «стар-

шину», котра, дивлячись на народ згори, моралізує і разить чувство достоїнства кожного чоловіка і писати так аби з самого содержания виходила вже наука...» [7, с. 176]. А О. Терлецький додає, що треба не просто науки, а «основного, всестороннього образования, довгої, совісної невгомної науки» [16, с. 31]. Тобто, осягнення загальнолюдського можливе також завдяки науці.

На думку більшості мислителів, потрібно загальнолюдське (через просвіту, культурну роботу і науку) втілювати в якійсь сфері людської життєдіяльності. Причому не в політичній сфері, а в економічній. У ній основним атрибутом загальнолюдського виступає праця. Іншими словами, якщо правильно поставити економічний розвиток народу, то його значення та вага серед інших народів буде набувати всесвітнього значення. Тоді народ буде вважатися таким, що прилучився до загальнолюдського процесу розвитку усього людства. «Ступені загального розвитку справді існують, однак тільки не народи представляють ступені розвитку життя загального організму, який зветься людством, а кожний народ проходить певні більш-менш спільні ступені розвитку» [15, с. 9]. Рух кожної нації прямує до певного ідеалу, який перебуває не позаду (не в силі і славі народу він, а в добробуті нації). А значить, такий ідеал кожного народу, кожної нації – космополітичний, загальнолюдський, і час для його реалізації попереду. Народознавець може поважати історичні форми життя національного тільки тоді, коли вони мають або мали зерна його космополітичних ідей, може будити почуття національні тільки такі, котрі ведуть до зростання волі й звичаїв мас народу, він може любити родину свою як місце, де він найлегше працюватиме для людини, «чоловіка» [4, с. 152].

До людини, як найвищої цінності піднялися українські мислителі в окремих своїх творах. «Вся практична мудрість людська може бути в тому, щоб убачати напрямок руху світового, його міру, закон», що прямують від розуму, освіти до самої людини. Ані родове, національне, ані універсальне, за-

гальнолюдське, не зможуть поодинці призвести до осмислення одиничного, конкретного цілого. Як зазначав М. Драгоманов, «коли ми поставимо думку, що національність є перше, головне діло, то ми або поженемося за марою, або станемо слугами того, що всилюється спинити поступ людський, і поставимо на риск, коли не на згубу, й саму нашу національність. Коли ж ми станемо при думці, що головне діло – поступ людини й громади, поступ політичний, соціальний і культурний, а національність є тільки ґрунт, форма та спосіб, тоді ми певні, що послужимо добробутові й просвіті нашого народу, а в купі з ним й його національності: охороні й зростові того, що в ній є доброго» [3, с. 558]. А М. Павлик, говорить; що всяка активна робота «...викличе у нас, як вже викликала на Україні тисячі поборників народного діла; вона піднесе і тут і там люд, проти думки котрого нічого злого не встоїть – а все піде до волі, до рівності кожного чоловіка на землі...» [6, с. 253].

Формування загальнолюдського відбувається завдяки людській особистості, її свідомості. Людина постає мікрокосмосом в великому світі, макрокосмові, серед таких самих мікрокосмів. «Кожна людська особа сама для себе цілий світ, кожда в своїх очах має право жити як їй хочеться, розвиватись як може і все, що обмежує, стіснює її – шкідливе. Але чоловік – громадський звір, він живе на світі не сам, а в родині, громаді; для громади він мусить віддавати частину своєї свободи і свого особистого права» [19, с. 332]. Якби кожна людина давала частину себе суспільству, своїй нації, народу, своєму роду, то її життя було б ідеальним, як і життя всього суспільства. Проте таких людей дуже мало, особливо було мало в той час.

В центрі тогочасного світобачення – людина з її болями і мріями про краще життя, трудар-продуцент, людина, що любить свій край, батьківщину, материнську пісню. При цьому бачення людини уявляється дуально – як вселюдського і національного одночасно, що є характерним для української філософської думки, є однією з із суттєвих рис філософського

і суспільно-політичного світогляду. Таке бачення знайшло свій вираз у кредо мислителя, сформульоване в 1913 р. І. Франком у передмові до збірки поезій «Із літ моєї молодості»: «служити інтересам мого рідного народу та загальнолюдським поступовим, гуманним ідеям» [18, с. 282].

Життя людини змінює її тваринну природу і облагороджує її, роблячи здатною до сприйняття щастя як свого особистого, так і суспільного самозадоволення. Бути щасливою людиною може у співжитті з іншими людьми, в родині, громаді, нації. Особисте щастя як мета окремої людини стає мірилом розвитку у неї суспільної якості — людяності, вміння й здатності жити по-людськи. Визначальним виявом людяності має стати «братська взаємна любов». «Скріплення, утончення того почуття любові до інших людей, до родини, до громади, до свого народу — отсе основна підвалина всякого поступу; без неї все інше буде лише мертве тіло без живої душі в ньому», — зробив висновок І. Франко [19, с. 345]. Людинолюбство, моральність, чесність, людяність «не під впливом кари й нагороди, а заради самого добра» можуть розвиватися лише як риси вільної духовно розвиненої людини.

Отже, протагорівська ідея «людина — міра всіх речей», що набула особливо антропологічного звучання в кінці ХІХ століття, була обернена українськими мислителями іншою стороною: якою має бути людина, що виступає мірилом розвитку всіх сфер суспільного життя і яким має бути суспільство як багатовимірною реальністю і складною системою взаємовідносин між людьми, що б забезпечувала подальший розвиток людства.

1. Громада: український часопис. — Женева, 1880. — Рік V— № 1.
2. Денисюк І. Михайло Павлик. — К., 1960.
3. Драгоманов М.П. Вибране (...мія задум зложити очерк історії цивілізації на Україні). — К., 1991.
4. Драгоманов М.П. Літературно-публіцистичні праці: У 2-х т. — К., 1970. — Т. I.
5. Драгоманов М.П. Літературно-публіцистичні праці: У 2-х т. — К., 1970. — Т. II.

6. Друг. – 1876. – 24 липня (5 серпня).
7. Друг. – 1876. – №11.
8. Злупко С.М. Сергій Подолинський – вчений, мислитель, революціонер. – Львів, 1990.
9. Лозинський М. Михайло Павлик: його життя і діяльність. – Відень, 1917.
10. Павлик М. Про русько-українські народні читальні. – Львів, 1887.
11. Переписка Михайла Драгоманова з Михайлом Павликом. У 5-ти т-х. – Чернівці. – 1910-12. – Т.3.
12. Переписка Михайла Драгоманова з Михайлом Павликом. У 5-ти т-х. – Чернівці. – 1910-12. – Т.4.
13. Світ. – 1882. – № 18; 19.
14. Сокурєнко В.Г. Демократические учення о государстве и праве на Украине во второй половине XIX века. – Львов, 1966.
15. Соціально-філософські ідеї Михайла Драгоманова: збірник наукових праць / Відповід. ред. М.І.Лук. – К., 1995.
16. Терлецький О. Москвофіли й народовці – Львів, 1902.
17. Тисяча років української суспільно-політичної думки. У 9-ти тт. – К., 2001. – Т.5, кн.2.
18. Франко І. Зібрання творів: У 50 т.– К., 1986. – Т.3.
19. Франко І. Зібрання творів: У 50 т.– К., 1986. – Т.45.
20. Франко І. Зібрання творів: У 50 т.– К., 1986. – Т.48.
21. Франко І. Зібрання творів: У 50 т.– К., 1986. – Т.49.
22. Франко І. Зібрання творів: У 50 т. – К., 1986. – Т.50.

УДК 016:53
ББК 91.1+87.3

Інформаційно-бібліографічне видання

Упорядники
Олег Борисович Гуцуляк
Роман Олександрович Пятківський

СТЕПАН МИХАЙЛОВИЧ ВОЗНЯК

Відповідальний редактор серії
Михайло Васильович Бігусяк

Науковий редактор випуску
Олег Борисович Гуцуляк

Серія друкується за ухвалою Вченої ради
Прикарпатського національного університету
імені Василя Стефаника

Ідея серії	<i>М.В. Бігусяк</i>
Комп'ютерний набір	<i>О.Б. Гуцуляк</i>
Комп'ютерна верстка	<i>Ю. Чернік</i>

Здано до складання 9.06.2009. Підписано до друку 12.06.2009.
Папір офсетний. Гарнітура Ньютон. Тираж 100 шт.

