

ІСТОРИОСОФІЯ У КОНТЕКСТІ УКРАЇНСЬКОЇ ФІЛОСОФСЬКОЇ КУЛЬТУРИ

У статті доведено взаємкореляцію української історіософії як систематизованих поглядів на самостійність і самотність історії та культури українського народу, на формування й еволюцію деяких особливостей української філософської культури (антеїстичності, екзистенційності й антропологічності, діалогічності).

Ключові слова: *антеїзм, екзистенційність, антропологічність.*

Як відомо, загальнотеоретичне розуміння особливостей української філософської думки – кордоцентричності, антропоцентричності, антеїстичності, екзистенційності, теоцентричності та діалогічності – було започатковане Д. Чижевським (“Нариси з історії філософії на Україні”, “Історія української літератури”) і сучасними йому діаспорними дослідниками (О. Кульчицький, І. Мірчук, В. Янів). У 1990–2000-х рр. воно було поглиблене у наукових розвідках, локалізованих, передусім, у Львові та Києві, і представлено працями А. Бичко, В. Горського, І. Захари, С. Кримського, В. Крисаченко, В. Нічик, М. Поповича, М. Русинової, І. Огородника, В. Лісового, М. Ткачук, Н. Мозгової. Результати їхніх досліджень було узагальнено в низці фундаментальних навчально-довідкових видань [1]. У цих роботах, зокрема, дістала подальший розвиток теза про непрофесійний характер “української філософської культури”, яка дає змогу залучати до її сфери як ті вчення, що визрівали на терені культури України, незалежно від того, у якому краї через обставини життя довелося формулювати ці ідеї їхньому авторові, так і ті ідеї, що були створені представниками інших національних культур, але реально функціонували у складі української культури, були сприйняті нею і справили певний вплив на її розвиток [2, с. 24]. З другого боку, пропонуються гранично широкі трактування – усталеності в підґрунті української філософської культури певних архетипових пресупозицій, що їх у різні епохи реалізували у варіативних образах і засобах. Наріжне значення тут має розроблюваний ще М. Гайдеггером символіко-тематичний ряд: Дім–Поле–Храм, який розглядається водночас і в загальному плані, і в національній специфікації [3, с. 291].

Системоутворювальні ознаки української філософської думки продовжують привертати увагу й молодшої генерації дослідників [4]. Це призвело до їх більш диференційованого бачення, наприклад, виокремлення класично-раціоналістичного й екзистенційно-персоналістичного рівнів діалогу в українській філософській культурі [5]. У зазначеному контексті метою нашої статті є встановлення взаємкореляції між особливостями української філософської думки та історіософією як систематизованими поглядами на самостійність і самотність історії та культури українського народу. Питання взаємозв'язку між релігійністю та історіософією було нами розглянуто в попередніх публікаціях [6].

Реалізацію поставленого завдання здійснюватимемо історичним методом, через послідовний аналіз основних екзистенційно-антеїстичних і почасти діалого-поліфонічних формоутворень кризь історико-культурні епохи. Зрозуміло, що такий підхід до предмета дослідження хоча й дає змогу загалом концептуалізувати історіософські впливи на український духовний нурт, так само як його зворотний вплив, проте залишає поза увагою певні нюанси, притаманні кожній, окремо взятій, епосі, скажімо, відмінність між сприйманням “Малої” та “Великої” Батьківщини в романтичному дискурсі.

Актуальність пропонованого підходу, на наш погляд, полягає, з одного боку, в підвищеній зацікавленості української філософської думки, як утім, й інших “межових” національних філософій, історіософською проблематикою, яка домінувала принаймні впродовж двох її періодів – княжого та класичного. З другого боку, дослідження впливу доволі специфічного філософського ландшафту України на її історіософську своєрідність допоможе відійти від застарілих, ще гегелівського штибу, лінійно-моністичних схем історико-філософського (філософсько-історичного) процесу на користь сучасного плюралістичного і нюансованого бачення.

Звичайно, що витоки української філософської традиції потрібно шукати в середньовічну княжу добу безвідносно її нинішньої національно-державної належності, адже зрозуміло, що о тій порі християнські ідентифіканти (навіть з надзвичайно важливими “язичницькими” домішками) переважали будь-які інші.

У цій царині уявлення “Слова про Закон і Благодать”, легенда про Андрієве благословення Русі та генеологія походження її “язиків” від біблійного прашура Яфета з “Повісті минулих літ” постають взаємодоповнюваними і повною мірою відповідними християнській концепції всесвітньої історії “від створення світу” й духу панівної для візантійського різновиду християнської теології історії ідеї ієрархічного упорядкування “світу-космосу”.

Однак звернемо увагу на самотність уявлень історіософії княжої України про те, що “священна історія людства” проходить не через Константинополь, а через Київ, такий собі “другий

Єрусалим”. Зрозуміло, що вона віддзеркалювала єдино можливий спосіб історичного, культурного самоусвідомлення людини, яка, слідом за Данилом, називала себе представником “землі Руської”. Попри те, спосіб стійкий, тому що етногенез українців, на думку сучасних дослідників, відбувався в чітко окреслених географічних межах і на основі автохтонного, хоча не сповна слов’янського, антропологічного субстрату [7, с. 211].

Проте з розглядуваного нами погляду, у такий спосіб сформульовані релігійно-місійні завдання набували антропологічного, практично-сенсожиттєвого наповнення, орієнтація на яке загальнови-зано особливістю давньоукраїнської філософської культури. Більш того, життя за християнськими канонами поставало то більш екзистенційно насиченим, що значущішою була та Ідея, якій воно мало прислужитися. Без цього, ймовірно, беззастережно запанував би консервативно-апологетичний дискурс, властивий, згідно з останніми дослідженнями, ранньосередньовічній філософській думці в Україні [8, с. 126], хоча, як на нас, насправді достатньо поширений серед абсолютної більшості “неофітських” щодо прийняття християнства культур. Надалі цей дискурс, вважаємо, гранично ускладнив би через беззастережне домінування християнського універсалізму етнополітичну та соціоконфесійну самоідентифікацію населення сучасних українських територій у Київській державі, максимально приховав би своїми спіритуалістичними орієнтаціями автохтонні антеїстичні та екзистенційно-антропологічні традиції.

Історіософські змагання ренесансно-ранньобарокової доби показові для ширшого розуміння витоків діалогічних взаємин, властивих українській філософській думці. На наш погляд, чинники діалогізму української філософської думки варто шукати, поміж іншим, у необхідності внутрішньої етнополітичної мобілізації. Як і в попередній період, історіософський діалог відбувався в умовах неусталеності в Україні державності в її традиційній формі, до якої додалася відсутність свідомої військово-політичної еліти. Наразі лише взаємопроникнення альтернативних історіософських підходів, народжених поліфонічністю та полівекторністю навколишнього інтелектуального оточення, могло дати кумулятивний ефект, утримати, ба більше, розвинути різноманітні форми непольської, нелитовської і немосковської самоідентифікації населення сучасних українських земель. У протилежному випадку, вірогідно, мали би суспільно-політичну містечковість й аскетично-споглядалне самозаглиблення в душі деяких полемістів (І. Вишеньський, В. Суразький, Й. Княгинецький та ін.) вітчизняної історіософської думки, явно незадовільне з огляду на виклики часу.

Подальший історіософський рух – “від імунітету до суверенітету”, як ми його визначаємо, вибудовування синтетичної схеми відрубної історії українського народу як всестанового самостійного політичного суб’єкта – став надбаннями козацько-старшинської та ліберально-дворянської історіософії кінця XVII – першої половини XIX ст. Одним із теоретико-методологічних складників цієї концепції постало конституювання на противагу Божому всебаченню і природному праву завоювання внутрішнього екзистенційного підмурівку новонародженої єдності війська-народу-держави – “войовничості”: “Сього народу все ремесло й управа полягали у війні та убивствах”, стверджувала, наприклад, “Історія русів”. Подібні згадки зустрічаємо і в попередній історичній традиції. Однак прикметно те, як змінюються в них наголоси й супровідний контекст. “Вже од самого початку свого народ наш руський війн не минав, із первовіку доводилося йому знати се художество – зброю та брані, – пише автор Густинського літопису. – ...якщо не з окольными навколишніми народами..., то самі межі собою..., а там і князі у нас перевелися; тоді тільки наш народ трохи заспокоївся” [9, с. 122]. Отже, раніше войовничість розглядалася як необхідне, але, у принципі, усуневе зло. Тепер, коли відбулася зміна інституційних форм і чергове коло циркуляції владних еліт, і на вершині ранньомодерного українського політикуму встали ті, хто вільно володів не лише пером, а й шаблею, войовничість обернулася чи не найголовнішою чеснотою. Її завданням було здійснення подвійної легітимації – (1) виправдання відмежування самостійного життєпростору в душі “права меча” (jus occupacionis) і водночас (2) пояснення привілейованого становища тих, хто це завоювання здійснив, згідно з правом на шляхетські “вольності” як “bellatores”, “тих, хто воює”, навіть якщо вони і не аристократичного роду.

Обґрунтування нового, військово-політичного, модусу екзистенційності замість панівного від часів Київської держави релігійно-місійного мотиву демонструє поступову трансформацію української філософської думки. Звернемо увагу на позитив консервативного характеру цього процесу. Адже у разі збереження підвищеного градусу релігійності неодмінно сталося б суттєве гальмування сцієнтистського оновлення вітчизняної філософської думки, очевидно, до крайнощів національного месіанізму. З другого боку, безоглядна модернізація за просвітницько-новочасними зразками означала б витіснення на другий план проблематики етнополітичної та соціокультурної ідентичності України, вкрай актуальної в часи інкорпорації українських земель в унітарні імперські держави – Російську та Австро-Угорську.

Значно глибінніше поєднання екзистенційного та антеїстичного мотивів зустрічаємо у романтичній історіософії, що суголосно панівним тодішнім світовим ідейним орієнтаціям намагалася доповнити політичну самостійність української історії та культури їх самобутньою духовною тяглістю. Насамперед, ішлося про вкоріненість духу в “землі”. Наприклад, М. Гоголь у своєму “Погляді на складання Малоросії” писав: “Це була земля страху, тому в

ній здатен був утворитися тільки народ войовничий, сильний своєю сполукою, народ відчайдушний, котрого все життя повите й злеяїне війною” [10, с. 157]. Або в “Думах моїх, думах моїх...” Т. Шевченка:

*Дніпр широкий – море,
Степ і степ, ревуть пороги,
І могили – гори, –
Там родилась, гарцювала
Козацькая воля.*

Відновлення ж українських антеїстичних інтенцій убачалося романтиками в звичних для нашої духовної традиції антропологічно-кордоцентричних уявленнях:

*Господи, хто буде жити
у твоєму домі?
Хто осяде на твоєму
Сіоні святому?
Той, хто ходить не порочен,
Робить щиру правду,
Хто добро у серці мислить
убоному брату... [11, с. 515].*

Однак цілком логічно, що в епоху всебічної академізації історичного знання на це бачення наклалися певні сцієнтичні запобіжники. Тому, наприклад, знаходимо у пізнього Куліша таке незвичне поєднання методологічних вимог, що його б ми назвали “екзистенційність на позитивістському підложжі”. Спочатку він пише: “...Минуле наше вимагає від нас такого повного у всіх подробицях вивчення, яке засвоєне методом дослідників-природників...” А трохи нижче: “Сила – в історії єдине мірило значущості, оскільки вона знаменує життєздатність, а життєздатність означає право на життя, отже — непорушну правду”. Ось чому, виявляється, він стільки уваги приділяв козацтву, бо воно історично “сильніше” за поляків, “цих культиваторів, нездатних охороняти власну культуру” [12, с. 371–373].

Загалом у романтичній історіософії завершувався перехід від “межового” до “крайового” погляду на “україність”, торувався в перспективі шлях до прийняттого для європейської суспільної свідомості територіального визначення нації (“Українська Земля, Українська Держава, Українська Аристократія” В. Липинського).

У другій половині ХІХ ст. традиційні світоглядно-ментальні засади, вже частково наведені романтичною історіософією у більш теоретизовані форми, в історіософському річищі зазнавали подальшої позитивізації. Недарма співпраця тих мільйонів одиниць, які складають “народ”, вважалася речником класичної української історіософії (І. Франком та Т. Зінківським) екзистенційним імпетом, сумірним сукупному впливові інших чинників – географічних, колонізаційних, економічних і політичних у їх комбінаціях і перехрещеннях. Це дало змогу протиставити цілеспрямований поступ у століття “національного відродження” української людності до своєї мети – політичної незалежності або принаймні широкої національно-територіальної автономії – стихійній грі людських і природних чинників української історії в попередні періоди. Однак відразу далася взнаки зворотна реакція на позитивізацію використовуваного екзистенційного нурту. Вона виявила себе в повільному занепаді ліберально-демократичних гасел про звільнення в ім’я індивідуального самовдосконалення кожної окремо взятої людини як вищої мети і всесвітньої, і національної історії. Що далі, то більше de-jure вільні особистості, об’єднані у зразковий для інших етнічних угруповань демократичний і волелюбний український народ/націю, почнуть трактуватися як механічні елементи нерозривно пов’язаної сукупності. Зрештою, в радянському звільгаризованому марксизмі – “діалектичному та історичному матеріалізмі” – буде абсолютизоване колективне начало. Але й в альтернативному концептуальному конструкті – “інтегральному націоналізмі” – демонструватиметься не менш граничне знецінення людського в людині: цього разу тією Ідеєю, якій вона добровільно буде служити.

У свою чергу, спрямування української історії через концепцію “колонізації”, себто не “утримання”, а географічно-господарського розширення первинних обрисів “етнографічної української території”, ба навіть, соціокультурного місіонерства щодо сусідніх держав, яке чи не першим почав пропагувати у численних наукових і публіцистичних працях М. Грушевський, на нашу думку, означало теоретичне переосмислення антеїстичних уявлень, їх обернення на своєрідний “історіософський антеїзм”, у якому рефлексії навколо рідної землі мали провадитися в значно ширшому контексті світового історико-культурного самовизначення її самостійності та самобутності.

У загальному поступі української історіософії її модерний діаспорний тип відзначає завершення ідейного розвитку. Прокламований ще першим поколінням найрадикальніше налаштованих її речників (Д. Донцов, В. Липинський, Ю. Липа), він артикулюється для загалу есеєм І. Лисяка-Рудницького “Україна між Сходом і Заходом”. Однак цікаво, що навіть у своїй провідній щодо решти світу позиції Україна залишалася уособленням рідного “Дому”, Хати, сприйманих “знутра”, з предківщини, предковичності, прадавнього, на віру, від родини, від

оточення. Так само “українська раса є острів і в тому її вартість. Всі цінності людей міряє за своїми цінностями. Для українців найголовніший меридіан світу це той, що проходить через Україну” [14, с. 200–205, 280]. У поясненні самого Ю. Липи таке еґоцентрично-антеїстичне світосприйняття постає для українства як “його своєрідна ослона для самозбереження в історії, в небезпечній, жорсткій грі пригод народів і рас” [13, с. 206]. Іншими словами, виявляється тією психологічною межею, яка прийшла на зміну успішно обороненим, а потім не менш успішно розсунутим Україною у військово-господарському, культурному і релігійному відношеннях кордонам цивілізованого світу. Процес інтеріоризації межі сповна відбив ідеологічний розкол української нації, підсилюваний територіальним розмежуванням етнічної території України під радянської владою та компактним проживанням значного числа українців у країнах діаспори. Але ще більшою мірою він виявився знаменником покінчення з провінційним способом української культурної саморефлексії й відкривав шлях до бачення України як рівноправної ланки сучасних мультикультурних і поліцивілізаційних моделей світу.

Водночас діаспорній історіософії було властиве критичне ставлення до наріжних ментально-світоглядних підстав національної духовної традиції. Зокрема, за В. Липинським, внаслідок “осередньої” позиції України маємо “значні культурні різниці між поодинокими нашими краями”, так само як і незахищеність у географічному відношенні. Тим часом родюча земля і “добре підсоння” завжди притягали на українську землю все нових і нових завойовників або “утікаючих од більш інтензивної праці та шукаючих легкого хліба невоєвничих, пасивних елементів” [14, с. 421–422], що стало причинами відсутності в Україні власної державності. Немає сумнівів, що така критичність, дедалі помітніша з романтичної доби, слугувала тим методологічним інструментом, який давав змогу формалізувати антеїстичні, екзистенційно-антропологічні та діалогічні традиції, виплодженні як архетипи ще традиційно-язичницького світогляду.

Так само двоїсто перебігала “антропологізація” української історіософії в діаспорі. З одного боку, через сприйняття людиновимірних концепцій історії вона внесла “екзистенційні корективи” у надмірно “запозитивовані” академічні версії класичної історіософії України-Руси – аж до формального відновлення релігійно-теологічних конструктів, причому в належній раціональній формі. Більш того, надала традиційно-важливим для всієї української філософської думки екзистенційно-антропологічним чинникам загостреного націоналістичного спрямування. Недарма в діаспорних авторів “рейтинг” історичних персоналій вишикувався відповідно до того, якою мірою їхня діяльність наближала тріумф національної ідеї. Тому більшість історичних персонажів виявлялася позбавленою особистісних рис, оскільки їх “характерологічна” цінність також вимірювалася ступенем відданості цьому завданню, обсягом корисності для його вирішення. Так, чи не найуспішнішим діячем середини XVII – кінця XVIII ст. був гетьман на вигнанні Пилип Орлик, для якого “українська справа стала правдивим змістом його життя”. Свою небуденну енергію він присвятив політичним завданням; своє звання гетьмана, лідера нації, він сприймав як відповідальний обов’язок, у жертву якому належало принести свою персональну долю [15, с. 72]. У такий спосіб завершено процес формування особливого, “історіософського”, виміру антрополого-екзистенційного забарвлення української філософської культури.

У результаті здійсненого нами аналітичного екскурсу можемо вважати доведеною таку взаємореліацію меж особливостями та тенденціями розвитку історіософії та української філософської думки:

- зазначено етноконсолідуючі та етнозахисні функції поліфонізму в історіософському вимірі. В умовах полілінійності історіософської еволюції в Україні діалогічне суміщення історіософських альтернатив забезпечувало кумулятивний ефект “голосності” традиції української національно-державної незалежності,

- через історіософську традицію відбувся перехід від властивого міфопоетичному світогляді еґоцентричного антеїзму до особливого “історіософського антеїзму”, переважної проблематизації рідної землі у гранично широкому історичному та соціокультурному контексті, що насамкінець робило можливим сучасне бачення України як рівноправної частини мультикультурного та поліцивілізаційного світу;

- екзистенційно-антропологічні чинники постійно використовувалися українською історіософією для обґрунтування прав українського народу на самостійність і самобутність, допоки в історіософії української діаспори 1920–1930-х рр. екзистенціал національного буття набув вирішального значення.

Питання щодо витоків, основних напрямів еволюції кордоцентричної складової української філософської думки в її тісному зв’язку з аксеолого-гносеологічними особливостями української історіософії виокремлюємо як завдання для подальших досліджень. Тим більше, що окремі історики української філософії (Т. Закидальський) наполягають на переосмисленні кордоцентричного змісту української філософської культури.

Література

1. Історія філософії. Словник [Текст] / За заг. ред. В. І. Ярошевця. – Київ: Знання України, 2005. – 1200 с. Історія філософії в її зв’язку з освітою [Текст]: [підруч. для студ. вищ. навч. закл.] [Текст] / Г. І. Волинка, В. І. Гусєв, Н. Г. Мозгова та ін.; за ред. Г. І. Волинка. – Київ: Каравела, 2006. – 479 с. Історія української філософії [Текст]: підручник / Москва Ю. Русин, І. В. Огородник, С. В. Бондар [та ін.]. – Київ: ВПЦ “Київ. ун-т”, 2008. – 591 с. тощо.

2. Горський В. Історія української філософії [Текст]: підручник / В. С. Горський. К. В. Кислюк. – Київ: Либідь, 2004. – 422 с.
3. Кримський С. Під сигнатурою Софії [Текст]: [монографія] / С. Б. Кримський. – Київ: ВД “Києво-Могилянська академія”, 2008. – 367 с.
4. Гнатюк Я. Український кордоцентризм: історико-філософський аналіз: автореф. дис. на здобуття наукового ступеня канд. філос. наук, спец. 09.00.05 “історія філософії” / Я. С. Гнатюк. – Львів, 2005. – 19 с.
5. Котовська О. Діалог як метод пошуку істини в українській філософській традиції: автореф. дис. на здобуття наукового ступеня канд. філос. наук, спец. 09.00.05 “історія філософії” / О. П. Котовська. – Львів, 2008.
6. Кислюк К. Релігійні конструкти в історіософському вимірі української філософської культури [Текст] / К. В. Кислюк // Культура України: зб. наук. пр. / Харк. держ. акад. культури. – Харків: ХДАК, 2005. – Вип. 16. Сер. Мистецтвознавство. Філософія. – С. 58–70. Кислюк, К. В. У пошуках “нової благодаті української”: релігійна історіософія XX ст. [Текст] / К. В. Кислюк // Культура України: зб. наук. пр. / Харк. держ. акад. культури. – Харків: ХДАК, 2007. – Вип. 18. Сер. Мистецтвознавство. Філософія. – С. 12–20.
7. Кримський С. Цивілізаційний розвиток людства [Текст] / С. Б. Кримський, Ю. В. Павленко. – Київ: Фенікс, 2007. – 316 с.
8. Історія української філософії [Текст]: підручник / [С. В. Бондар, Г. В. Вдовиченко, Н. Ю. Кривда та ін.]. – Київ: Академвидав, 2008. – 622 с.
9. Густинський літопис [Текст] / [М. П. Лосицький] // Збірник козацьких літописів: Густинський, Самійла Величка, Грабянки. – Київ, 2006. – С. 5–191.
10. Гоголь Н. Взгляд на составление Малороссии [Текст] / Н. В. Гоголь // Собр. соч. В 9 т. – Москва: Русская книга, 1994. – Т. 7: Юношеские опыты. – С. 152–160.
11. Куліш П. Твори [Текст]: в 2 т. Т. 2: Поеми. Драматичні твори. Переспіви та переклади / П. О. Куліш ; вступ. ст., упоряд. і приміт. В. Москва Івашкова. – 2-ге вид. – Київ: Наук. думка, 1998. – 768 с.
12. Куліш П. Історія воссоединения Руси [Текст]: в 3 т. Т. 2: От начала столетней казацко-шляхетской войны до восстановления в Киеве Православной иерархии в 1620 г. / П. А. Куліш. – Санкт-Петербург: Издание тов-ва “Общественная польза”, 1874. – 456 с.
13. Липа Ю. Призначення України [Текст] / Ю. Липа. – 2-ге вид. – Нью-Йорк: Говерля, 1953. – 305 с.
14. Липинський В. Листи до братів-хліборобів. Про ідею і організацію українського монархізму [Текст] / В. Липинський // Липинський В. Твори. Архів. Студії / В. Липинський; за заг. ред. Я. Пеленського. – Київ–Філадельфія, 1995. – Твори. Т. 6. Кн. 1.– 470 с.
15. Крупницький Б. Гетьман Пилип Орлик [Текст] / Б. Крупницький. – Мюнхен: Дніпрова хвиля, 1956. – 78 с.

In this paper has been proved the correlation of Ukrainian historiography as a systematic views on autonomy and identity of history and culture of the Ukrainian people and the formation and evolution of some features of the Ukrainian philosophical culture (anteism, existential, anthropological, dialogicality).

Keywords: Ukrainian historiography, Ukrainian philosophical culture, anteism, existential and anthropological nature.