

**МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
ДРОГОБИЦЬКИЙ ДЕРЖАВНИЙ ПЕДАГОГІЧНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
ІМЕНІ ІВАНА ФРАНКА**

На правах рукопису

Войтків Леся Василівна

УДК1(477)(091)''18/19'':111.7

**СЕРЦЕ ЯК ЕКЗИСТЕНЦІЙНА ЗАСАДА ДУХУ
В УКРАЇНСЬКІЙ ФІЛОСОФІЇ
II ПОЛОВИНИ XIX – I ПОЛОВИНИ XX СТОЛІТТЯ**

09.00.05 – історія філософії

Дисертація на здобуття наукового ступеня
кандидата філософських наук

Науковий керівник:
Мовчан Віра Серафимівна,
доктор філософських наук,
професор

Дрогобич – 2015

Зміст

Вступ	3
Розділ 1. Огляд літератури з теми дисертації та методологія дисертаційного дослідження	
1.1. Аналіз джерел та літератури з теми дослідження	10
1.2. Кордоцентризм як світоглядний та методологічний принцип	16
Висновки до першого розділу	27
Розділ 2. «Філософія серця» в контексті українського романтизму (П. Куліш, Т. Шевченко, М. Гоголь)	
Висновки до другого розділу	49
Розділ 3. Проблема співвідношення розумового і чуттєвого, душевного і духовного, віри і розуму в українській академічній філософії	
Висновки до третього розділу	77
Розділ 4. Серце як осереддя душі і духу у філософії Памфіла Юркевича	
4.1. Розум і серце	81
4.2. «Глибоке серце»: екзистенційний вимір	105
4.3. Серце, духовне і душевне у контексті моральності	121
4.4. Філософсько-педагогічне значення «філософії серця»	147
Висновки до четвертого розділу	164
Висновки	167
Список використаної літератури	171

ВСТУП

Актуальність теми дисертаційного дослідження. Сучасне українське суспільство переживає добу великих змін. Україна переживає політичну, економічну і духовну кризи, які негативно впливають на всі верстви населення України. В цих умовах найнебезпечнішою є саме духовна криза, яка спричинена тим, що старі цінності ще не повністю відійшли в минуле, а нова система цінностей ще тільки формується. Тому саме сьогодні особливо актуальним є звернення до національних традицій, до тих джерел, з яких і розпочинається наша духовність – до «серця» власного народу. До цих традицій належить й історія вітчизняної філософської думки.

Проблема духовності посідає особливе місце у філософській думці України. Особливості духу народу репрезентовані у «філософії серця». «Серце» виступає символом почуттєвості в житті людини, осередком її суб'єктивності. Сучасне суспільство все більше раціоналізувалося, відчуження особливо зачіплює душевно-духовний світ особистості, руйнує його структури, нівелює власне душевні та духовні виміри, і це відбивається на характері людських стосунків, які стають все більш прагматичними. Розум, не опертий на моральні чинники, може зумовлювати агресію людини як стосовно суспільства й інших людей, так і стосовно природи. Звичайно, не можна заперечувати значення розуму в процесі осягнення світу і забезпечення людської життєдіяльності у режимі людяності, але тільки такий розум, який спирається на серце, може забезпечити життя людини в гармонії з природою і буттям ближніх, може дати стимул для справжнього самовдосконалення. Саме така традиція і простежується в українській філософській думці, де «розумне серце» здатне формувати глибоку духовність і тим самим національну свідомість нашого народу. Отже надмірна раціоналізація сучасної цивілізації зумовлює актуальність дослідження підстав цілісності духовного досвіду.

Зміст концептів «серце» і «дух» у чомусь споріднений, проте існує серйозна відмінність. Дух є засадою серця, чи серце – основою духу? Чи достатньо наявності «серця» для здобуття духовності? І що таке «глибина серця»? На нашу думку, саме звернення до філософських ідей українських мислителів другої половини XIX – першої половини XX століття дає можливість дати відповідь на ці питання.

Саме серце постає засадою духу, проте якою власне? Спираючись на ідеї українських мислителів, можна стверджувати: серце є екзистенційною засадою духу. Акцентування цього моменту, його осмислення, своєю чергою, має не тільки історико-філософське звучання, але й виразне філософсько-педагогічне значення, оскільки може орієнтувати сучасне педагогічне мислення на пошук реальних шляхів до сердець молоді, до подолання безсердечності, а тому й бездушності й бездуховності у контексті педагогічного простору.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами. Дисертаційне дослідження є складовою комплексної науково-дослідної роботи кафедри філософії «Діалектика духовних процесів», що входить до тематичного плану науково-дослідної роботи Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка (державний реєстраційний номер 0112u005096).

Мета дисертаційного дослідження: розкрити змістові виміри концепту «серце», щоб зрозуміти серце як екзистенційну засаду духу на основі аналізу ідей української філософії другої половини XIX – початку XX століття.

Реалізація поставленої мети передбачає необхідність вирішення таких **завдань:**

- розкрити зміст кордоцентризму як світоглядного та методологічного принципу;
- проаналізувати кордоцентричні мотиви у представників українського романтизму;

- осмислити особливості розуміння духовного досвіду в єдності його чуттєвого та логічного начал та співвідношення віри і розуму в українській академічній філософії зазначеного періоду;
- пояснити проблемі співвідношення розуму і серця у філософії Памфіла Юркевича крізь діалектику категорій «розсудок» і «розум»;
- осмислити зміст концепту «глибоке серце» у філософії Памфіла Юркевича;
- проаналізувати співвідношення духовного і душевного у контексті «філософії серця» Памфіла Юркевича;
- виявити філософсько-педагогічне значення «філософії серця».

Об’єктом дисертаційного дослідження постає українська філософія другої половини XIX – першої половини XX ст.

Предметом дисертаційної роботи є специфіка розуміння серця як екзистенційної засади духу в українській філософській думці зазначеного періоду.

Методи дослідження. Дисертаційне дослідження ґрунтується на універсальних принципах об’єктивності та історизму. Їх реалізація передбачає неупереджений підхід до вивчення і розвитку даної проблеми на різних етапах становлення української філософської думки з врахуванням різних точок зору на дане питання. Для історії філософії характерними є методи історичного та смислового коментування; авторка віддає перевагу саме смислового. Особлива роль в історико-філософському дослідженні належить філософській герменевтиці як концептуалізованому осмисленню проблематики розуміння, що застосовано для тлумачення смислів концепту «серце» у представників української думки. Дослідження містить інтерпретацію текстів, аналіз яких спирається на такі принципи як історичність інтерпретації, неперервність традиції; невичерпність автентичного смислу тексту. У дослідженні застосовувався метод історико-філософського компаративного аналізу (зіставлення теоретичних міркувань про серце в українських та російських мислителів). Використані метод

діалектико-логічного аналізу (робота з поняттями, які припускають витончене розрізнення і взаємне перетворення), деякі прийоми методу системно-структурного аналізу та загальнонаукових методів і підходів, зокрема аналізу й синтезу, індукції й дедукції, аналогії, екстраполяції тощо.

Наукова новизна одержаних результатів полягає в тому, що на основі філософського аналізу ідей українських філософів другої половини XIX – початку XX ст. виявлені підстави для розуміння серця як екзистенційної основи духу.

Наукова новизна конкретизується у наступних положеннях, які виносяться на захист:

Уперше:

- доведено на основі звернення до кордоцентричної парадигми української філософії, що екзистенційною основою духу постає людське серце як живий зміст нашого духу через відкритість серця серцю іншого, через живу присутність в самому осередді людської суб'єктності людства як первинного начала; тим самим кордоцентризм може бути розтлумачений як світоглядний та методологічний принцип, здатний орієнтувати на істинну глибину як буття, так і людської істоти;

- проаналізовано крізь призму діалектики категорій «розсудок» і «розум» співвідношення серця і мислення у філософії Памфіла Юркевича і виявлено, що ісихастська традиція «зведення ума в серце» співзвучна з його «філософією серця», яка реально пропонує шлях очищення розуму і зберігання серця;

- виявлено, що для реального та вдумливого впровадження ідей «філософії серця» в освітній процес потрібна «переміна ума», зміна типу власне педагогічного мислення, відмова від традиційних виховательських установок, дидактичних упереджень, очищення педагогічного розуму; лише принципово нове педагогічне мислення здатне досягати культури ума і культури серця.

Уточнено:

- розуміння символу серця у представників українського романтизму (П.Куліш, Т.Шевченко, М.Гоголь): «серце» як символ вказує на глибинність людини, її справжність, на певну центрованість переживань;

- зміст концепту «глибоке серце» через розкриття співвідношення раціонального та ірраціонального як «сумірності» та «несумірності»;

- значення категорій «душевне» і «духовне» у «філософії серця» П.Юркевича через звернення до методології трансраціональності С.Франка.

Отримали подальший розвиток:

- розуміння проблеми співвідношення чуттєвого і раціонального, віри і розуму, душевного і духовного у представників української академічної філософії зазначеного періоду;

- уявлення про вплив ідей філософів Київської духовної академії І.Скворцова, В.Карпова, Й.Міхневича, П.Авсенєва, О.Новицького та С.Гогоцького на формування «філософії серця» Памфіла Юркевича;

- ідеї П.Юркевича стосовно серця як джерела моральності у плані виявлення витоків людської здатності перетворювати почуття інших у надбання власної суб'єктності:

- висвітлення змісту твердження П.Юркевича про серце як основу індивідуального, особистісного буття людини через співвіднесення з дійсним змістом категорії «соборність»; через це з'ясовано субстанційні та екзистенційні засади здатності серця розкриватись назустріч іншому.

Теоретичне і практичне значення отриманих результатів.

Дослідження дає змогу поглибити розуміння концепту «серце» в українській філософській думці. Його висновки можуть бути асимільовані сучасним педагогічним мисленням для проектування такої освітньої діяльності, яка здатна долати відчуженість, безсердечність, бездушність та бездуховність людських стосунків у процесі навчання та виховання, реально орієнтуватись на таку екзистенційну засаду духу, як серце людини. Результати дисертаційної роботи можуть бути використані в процесі викладання курсів

української філософії, філософської антропології, педагогічної антропології, філософії освіти, спецкурсів з «філософії серця» у вищих навчальних закладах

Особистий внесок здобувача. Дисертація є самостійною роботою. Висновки і положення наукової новизни одержані автором самостійно. Усі опубліковані роботи, в яких відображено основні результати дисертаційного дослідження, написані без співавторів.

Апробація результатів дисертації. Основні теоретичні положення й висновки, викладені в дисертації, обговорювалися на засіданнях і наукових семінарах кафедри філософії імені професора Валерія Григоровича Скотного Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Матеріали дисертації, її основні положення та висновки доповідались автором на наукових конференціях: «Гуманізм. Людина. Раціональність. 19-ті міжнародні людинознавчі філософські читання (Дрогобич, 2007); «Учення Григорія Сковороди про дух, духовність та істину: історія і сучасність. II міжнародна науково-теоретична конференція» (Суми, 2007); «Філософія гуманітарного знання: раціональність і духовність» (Чернівці, 2008); «Гуманізм. Людина. Глобалізація. 20-і міжнародні філософські читання» (Дрогобич, 2008); «Етнос. Культура. Нація. VI міжнародна науково-практична конференція» (Дрогобич, 2008); «Гуманізм. Людина. Інформація. 21-і міжнародні філософські читання» (Дрогобич, 2009); «Гуманізм. Людина. Політика. 22-і міжнародні філософські читання» (Дрогобич, 2010); «Проблема культурної ідентичності: минуле і сучасне діалогу культур. V міжнародна науково-практична конференція» (Острог, 2012); Міжнародна наукова конференція «Творчість М.О. Лосського у контексті філософії та культури російського Срібного віку» (Дрогобич, 2015); Перші академічні читання, присвячені пам'яті професора Г.І. Волинки «Філософія. освіта. наука» (Київ, 2015).

Публікації. Основні ідеї та результати дослідження викладені у тринадцяти публікаціях, з них в іноземному науковому періодичному

виданні – одна, у фахових виданнях України з філософських наук – шість, у збірках матеріалів міжнародних та всеукраїнських наукових конференцій – шість.

Обсяг і структура дисертації зумовлені логікою виконання поставлених дослідницьких завдань. Дисертація складається з чотирьох розділів, до складу яких входять шість підрозділів, висновків і списку використаних джерел. Загальний обсяг роботи – 216 сторінок, з них 170 – основна частина. Список використаних джерел становить 46 сторінок і налічує 417 найменувань.

РОЗДІЛ 1. ОГЛЯД ЛІТЕРАТУРИ З ТЕМИ ДИСЕРТАЦІЇ ТА МЕТОДОЛОГІЯ ДИСЕРТАЦІЙНОГО ДОСЛІДЖЕННЯ

1.1. Аналіз джерел та літератури з теми дослідження

Джерельною базою дисертаційного дослідження постає корпус праць представників української філософської думки другої половини XIX – початку XX ст., а також праці П.Куліша, Т.Шевченка та М.Гоголя. Насамперед теоретичний аналітиці піддано праці Памфіла Даниловича Юркевича, які видані як мовою оригіналу (тобто – російською) [402; 403; 404; 405; 407], так і перекладені українською [401; 406; 408; 409]. Слід зазначити цінність видання творів українських філософів, представників Київської духовної академії, у серії «Антологія української думки». 2007 року ентузіаста своєї справи – кілька докторів та кандидатів наук з Києва, Харкова, Мелітополя й інших міст України (серед них – Г.Волинка, Н.Мозгова, Б.Матюшко, О.Волков) започаткували книжкову серію «Антологія української думки». Вона являє собою перевидання творів тих українських мислителів минулих століть, повноцінне вивчення спадщини яких стало можливим у незалежній Україні. Як сказано в анотації до кожного окремого випуску серії, «за весь час існування самостійної української держави у суспільстві лише пробуджується інтерес до вітчизняної філософії», і тому «планується видати найбільш цікаві й оригінальні твори видатних представників української філософської думки, починаючи від часу її становлення і завершуючи сучасністю». З огляду на мету і завдання нашого дослідження важливим є вихід праць І.Скворцова [304], В.Карпова [160], Й.Міхневича [227], П.Авсенєва [3], О.Новицького [264], С.Гогоцького [77; 78; 79], П.Ліницького [203], П.Кудрявцева [189], В.Лесевича [200]. Адже до цього видання з працями київських академічних філософів можна було ознайомитись лише в архівах. Проте їх творчий доробок адекватно представлений у наукових монографіях Н.Мозгової [243; 244].

Розгляд та аналітика вчень українських філософів другої половини ХІХ – першої половини ХХ ст. у контексті історії української філософії взагалі міститься у низці праць українських дослідників (С.Бондар [23], С.Возняк [49], Н.Горбач [85], В. Горський [86; 87; 90; 91; 92], І.Грабовська [94], В.Дубінін [110], М.Кашуба [162], І.Козак [168], О.Косар [172], М.Лук [211], Н. Мозгова [242; 244], В.Нічик [263], І.Огородник [265; 266], В.Олексюк [267], В.Ярошовець [415] та ін.).

«Філософія серця», або кордоцентризм у різних його вимірах історії в українській філософії взагалі всебічно і ретельно проаналізовано у працях багатьох авторів (І.Бичко [17; 18], З.Бойко [22], В.Буяшенко [31], С.Вільчинська [40; 41; 42], Я.Гнатюк [70; 72; 73], Ю.Диба [108], Т.Дубровіна [112], Т.Закидальський [119; 120], В.Ільїн [139; 140; 142; 143; 147], О.Камінчук [156], П.Кралюк [179], С.Пригодій [286; 287], О.Сарапін [300], А.Сокирко [318], Г.Тараненко [329], О.Ткаченко [332], Д.Чижевський [365; 267], І.Усанов [344], С.Ярмусь [411; 414] та ін.). Розглядові філософського вчення Григорія Сковороди, ідеї котрого мали серйозний вплив на осмислення концепту «серце» філософами історичного періоду, що зазначений як хронологічні межі нашого дослідження, розглянуто у працях таких авторів: А.Абельмас [1], Ю.Барабаш [11], І.Бетко [16], Т.Бовсунівська [21], Л.Бучило [29], Г.Вербa [36], І.Гузар [102], М.Закала [118], І.Зязюн [129; 130], І.Іваньо [137], В.Ільїн [137; 146], А.Калюжний [154; 155], К.Коценко [176], М.Ласло-Куцюк [198], І.Лисий [294; 205], О.Лосєв [210], І.Матковська [219], В.Мєшков [221; 222], І.Мірчук [230; 231], А.Осипов [269], П.Русин [298], Н.Сидоренко [301], М.Скринник [310], М.Ткачук [335], В.Чернишов [361], Л. Храмова [356], Д.Чижевський [368], А.Шебітченко [375], В.Шевчук [378] та ін.

Українська академічна філософія ХІХ – початку ХХ ст. розглядається у працях Н.Мозгової [238; 239; 240; 241; 242; 243; 244; 245; 246; 248; 249; 250; 252; 253], М.Ткачук [233; 234; 236; 237; 238], Н.Куценко [196], Л.Пастушенко [271; 272; 273], І.Шудрика [393], І.Печеранського [278; 279] та ін.

Філософські ідеї представників українського романтизму виокремлюють: Є.Нахлік [260], Д.Чижевський [367], В.Щурат [297] (*П.Куліш*), Ю.Барабаш [11], Г.Каравацька [159], П.М'ясоїд [258], Н.Радіонова [295], О.Пчеліна [294], Д.Чижевський [366; 367], (*Гоголь*), Л.Білецький [19], Д.Бучинський [30], Н.Горбач [84; 85], Г.Грабович [93], І.Гузар [102], Т. Даренська [107], Б.Ромененчук [297], П.Петров [276], І.Шинкар [394] (*Т.Шевченко*). Ряд авторів (І.Бетко [16], І.Валявко [32; 33], М.Кашуба [162], С.Кримський [181; 182; 183], Є.Нахлік [260], І.Потаєва [284], К.Сігов [302]) аналізують ідеї Д.Чижевського стосовно «філософії серця» як етноментальної складової українців.

Не оминала пильна дослідницька увага філософію Памфіла Юркевича. Насамперед варто виокремити працю його учня Володимира Сергійовича Соловійова «О философских трудах П.Д. Юркевича» [320]. Російські вчені сучасності (Р.Гальцева [63], М.Громов [97], Н.Куценко [196]) звертались до його ідей. Серед українських дослідників творчості зазначеного українського філософа можна назвати такі персоналії: А.Арістова [10], С.Бондар [24], Г.Боровська [25], Я.Гнатюк [71], Н.Горбач [83], В.Горський [88], К.Дубровіна [113], С.Єлістратов [114], М.Запорожець [122], І.Зязюн [130], В.Ільїн [138; 145], Т.Ковальчук [166], О.Колісник [170], Л.Кондратюк [171], Л.Кострюкова [174; 175], В.Летцев [201], О. Марченко [218], В.Мешков [222], М.Муравицька [257], А.Осипов [269], Р.Піч [280], В.Пронякін [291], І.Проценко [292], М.Скринник [310], Д.Слободянюк [311; 312; 313; 314], В.Стеценко [322], А.Тихолаз [331], М.Ткачук [339], Ю.Федів та Н.Турпак [347], Д.Чижевський [362; 363; 364], С.Шейко [379], О.Шинкаренко [386], О.Шинкарук [387], Є.Юркевич [400], С.Ярмусь [412; 413] та ін.

Педагогічна спадщина П.Юркевича упродовж двох останніх десятиліть стала предметом наукового аналізу українських і російських дослідників (В.Вихрущ [37], О.Головченко [81], С.Зайцева [117], І.Зязюн і Г.Сагач [129], В.Ільїн [144], Л.Кримець [185], С.Кузьміна [190; 191], В.Летцев [201], І.Мойсеїв [253], М.Муравицька [257], А.Плеханов [281], В.Скотний [309],

Д.Слободянюк [313], Г.Тараненко [329], Т.Твердохліб [330], І.Юрас [397; 398; 399] та ін.).

Слід зауважити, що проблематика серця не є виключним надбанням саме української філософії, до концепту «серце» звертались і такі російські філософи, як І.Льїн [133; 134; 135], Б.Вишеславцев [59; 60; 61; 62] та ін.

За проблематикою, що має безпосередній або дотичний стосунок до теми нашого дисертаційного дослідження, в Україні захищено ряд дисертацій. У них знайшли осмислення наступні аспекти: М.Александрова [5] розглядає становлення проблематики співвідношення культури та цивілізації в українській філософії кінця XIX – початку XX ст.; Г.Апанасенко [9] аналізує погляди Ореста Новицького на сутність предмету філософії та проблему періодизації історико-філософського процесу; Дмитро Чижевський як дослідник української філософської думки досліджений у дисертації І.Валявко [32]; Я.Гнатюк [70] присвятив свою роботу історико-філософському аналізу феномену українського кордоцентризму; С.Єлістратов [115] виокремив «філософію серця» Памфіла Юркевича як предмет теоретичного аналізу; докторська дисертація В.Ільїна [143] присвячена аналізу українського філософського гуманізму крізь призму контамінації раціонального та ірраціонального; Л.Кудрик [187] розглядає філософію як цілісне світосприйняття за концепцією П.Юркевича; С.Кузьміна [190] аналізує філософсько-педагогічну концепцію П.Д.Юркевича; О.Луценко [212] присвятив своє дослідження метафізиці Еросу в творчості Б.Вишеславцева та філософії російського релігійного ренесансу кінця XIX – початку XX століть; гносеологічну концепцію П.Ліницького досліджувала у своїй кандидатській дисертації Н.Мозгова [241], присвятивши докторську логіко-гносеологічним поглядам усіх представників Київської академічної філософії; проблеми ірраціонального пізнання в філософській думці України досліджувала Н.Морська [255]; С.Переход [275] на прикладі історії української і російської філософії і культури проаналізував ідею всеєдності у східнохристиянській духовній

культури; проблему співвідношення віри та розуму в російській духовно-академічній філософії XIX – початку XX століття дослідив І.Печеранський [278]; Дмитра Чижевського як історика філософії розглянув А.Погорілий [282]; Д.Прокопов [290] досліджував проблему істини в філософській думці Григорія Сковороди; суспільно-політичні погляди Петра Івановича Ліницького досліджував Р.Слюсарчук [315]; С.Снігур [317] розглядала метафізику всеєдності в російській релігійній філософії; традиція та новація в українській філософії кінця XVIII - початку XX століття досліджувала А.Стешенко [323]; стосовно методології історико-філософського дослідження цінною є дисертація Г.Стояцької [325], присвячена особливостям дослідження тексту при зіставленні історико-філософського та деконструктивістського підходів; М.Ткачук [334] у докторській дисертації аналізувала Київську академічну філософію XIX – початку XX ст. у контексті становлення історико-філософської науки в Україні; І.Усенко [345] проаналізував історико-філософські трансформації раціональності діалогізування; у дисертації Т.Черненко [359] розглянуто співвідношення понять розуму та віри в історіософії П.Ліницького; співвідношення розуму та віри в українській філософській традиції XI-XIX ст. досліджено у дисертації Л.Чупрій [370]; на екзистенційний вимір духовності людини у творчості Григорія Сковороди звертає увагу О.Шикула [383].

«Філософії серця» в українській традиції присвячена серйозна кількість сучасних досліджень, пік уваги до цієї проблематики припадає на 90-і роки минулого століття. Проте не всі істотні аспекти тематики серця, кордоцентризму проаналізовано достатньо глибоко й всебічно. Зокрема, залишається невирішеним питання: засадою чого, власне, постає серце: духу, духовності, душевності? Символом чого є серце? Якщо серце – це сфера людської чуттєвості, то яким чином можна розкрити дійсну природу останньої і чи містить українська «філософія серця» можливість відповіді на це? Занурення в ідейний контекст представників української філософської

думки другої половини XIX – початку XX ст., на наш погляд, дає можливість прийти до висновку, що серце є саме екзистенційною засадою духу.

1.2. Кордоцентризм як світоглядний та методологічний принцип

У контексті самої назви теми нашого дисертаційного дослідження варто окреслити зміст понять «душевне» і «духовне». Навряд чи варто під «душевним» або людською «душею» розуміти просто «внутрішній світ» людини. Дрогобицький науковець В.Возняк пише: «*Душа* – принцип самосущості, *саморухомості* глибин буття. *Дух* – принцип *всеєдності* сутнього, й навіть не просто “принцип”, а як реально здійснювана всеєдність у її розкритості назустріч людині, у її прагненні, спрямованості до людини. Всеєдине тяжіє до втілення, до *усамітнення* – у людині, у людській свободі, у суб’єктній саморухомості» [47, с. 216]. Саморозкриття, за Гегелем, належить до природи духу. Досвідом особливої (духовної) реальності, яка відкривається сама собі, *є ми самі*. У самих собі, самими собою ми відкриваємо інакший вимір буття, непрозорий для предметної установки свідомості, не охоплюваний звичайною об’єктною логікою. Ця первинно нерозпізнана духовна (вона ж – душевна) реальність само-розпізнає себе як «душевне» та «духовне», розкриваючи себе як душу та дух. «Наше “внутрішнє” буття – це безпосереднє *само-буття*, де відсутня протилежність суб’єкта та об’єкта; це – не “вміст”, а те, що вміщує (рос. – “*со-держание*”), всеєдність, що існує як одиничне. Безпосереднє самобуття як єдність безпосереднього буття та єства є “душа”. Ми цілком можемо відчувати її, переживати мов якусь живу істоту, цілісну, просту й водночас розпізнану в собі. Проте – розпізнану в певний спосіб: отут немає частин, сукупність яких творили б ціле. Цілісно душа присутня у кожній своїй частині, у кожній своїй миті. Кожний момент, кожна мить душевного життя є цілим, дорівнює цілому й навіть енергійно перевищує його» [47, с. 218-219].

Отже, душа у собі є духом, суб’єктивним духом. Прорив до духу, до духовної реальності є зустріччю суб’єктивного духу з духом об’єктивним та абсолютним. Це – прагнення душі здобути немов би «друге дихання».

В.Возняк стверджує: «Дух – це особливий вимір людського буття, точніше, не просто “вимір” (позаяк він – безмірність буття), а еманация самої суті буття як власне людського. В онтологічному плані ця суть ґрунтується на засадовій причетності людини до безконечних смислів всезагального універсального буття: “людина – отвір буття”, вона “вкинена в істину буття” (М. Гайдеггер). Екзистенціальна ж площина духу покладена в переживанні причетності “я” до світів інших суб’єктів. У такому переживанні долається межа між “моїм” та “чужим”, позаяк чогось цілковито іншого для духу не існує (Гегель), проте без владного зазіхання на іншу суб’єктність» [47, с. 220]. Певним чином дух є діяльністю, але водночас дух є щось особливе в діяльності, тим, що робить її власне людською й зберігає міру її людяності. Міра ця визначена одвічним прагненням людини до Істини, Добра й Краси, які творять абсолютні засади духу, або ж – засади абсолютного духу. Суб’єктне буття, буття людської самості, душі неможливе поза неперервною суцільністю форм життєдіяльності, які успадковані від історії. Передавання їх від генерації до генерації, від людини до людини, яке триває одвічно, – абсолютна умова для здійснення актуальної життєдіяльності. Сама форма життєдіяльності, узята процесійно, і є щонайчистіше в діяльності, трансцендентальне, позаяк вона не обтяжена емпіричним змістом (хоча й не існує без нього і майже ніколи як така не усвідомлюється суб’єктом) [47, с. 222]. Дух як реальність є ідеальністю моїх «внутрішніх», душевно-духовних станів, коли вони дані не самі собою як такі, але коли крізь них випромінює інакше буття, інакша реальність.

Російський релігійний філософ ХХ ст. І.Ільїн стверджує: «Дух є дихання Боже в природі й людині; *потаємне, внутрішнє світло в усіх суцільних речах*, початок, що в усьому *животворить, осмислює, очищає*. Він *освячує* життя, щоб воно не перетворилося на мертву, нестерпну пустелю, на хаос куряви і вихор злоби; але він же надає всьому сущому снагу, потрібну для того, щоб залучитися духу й стати духовним» [путь к с. 308]. Значить, дух як такий

вкорінює людину в універсальному бутті, у його засадах. Дух – світло незбагненне, самоодкровення *абсолютного* людині й у людині. Дух – самоодкровення *абсолютного* людиною. Проте виявляється воно *власними зусиллями* – не духу, а людини, досвідом людини, який може стати досвідом духу [135, с. 225].

Душевне, як зазначає В.Возняк, є мірою моєї присутності у тому, що я роблю, мірою моєї присутності в усій моїй діяльності, стосунках, звертаннях – до інших суб'єктів і до самого себе, це – міра цілісності та степінь інтенсивності моєї присутності. Граничний рівень зниження тону моєї присутності – бездушність. Якщо душевне є *мірою цілісності* моєї присутності, то воно повинно біти вимірюваним мірою присутності *моєї вольної цілісності*. «Духовне – *міра присутності* в моїй діяльності і стосунках-звертаннях того, що несумірно *вище за мене*, – буття в його *абсолютних* вимірах. Чим нижче планка *інтенсивності* (аж до повного замерзання) присутності в моїх вчинках, думках, почуттях *Істини, Добра і Краси*, тим ближче все, що я роблю (як би душевно насичено я б це не здійснював) до чистої бездуховності» [45, с. 64].

Отже, за теоретичну основу подальших міркувань береться тлумачення «душевного» як міри суб'єктної присутності людини у своїх справах і стосунках, а «духовного» – як міри об'єктивної присутності у людських діяльностях і стосунках того, що перевищує людську суб'єктивність, присутності абсолютних вимірів буття (істини, добра і краси). Духовність розуміється як наявність у людських зверненнях до світу, до інших людей негатової потреби у істині (правді), добрі і красі. Такий підхід дає змогу зрозуміти смисл твердження про *серце як екзистенційну засаду духу*. При цьому слід окреслити зміст поняття «екзистенційний».

В.Петрушенко зауважує, що «українські філософи доволі часто намагаються переконати всіх в тому, що українська художня література, публіцистика, красне письменство, не кажучи вже про філософію, починаючи від Г.Сковороди, завжди було екзистенційним або хоча б містило

в собі екзистенційні мотиви. Врешті, таке можуть сказати представники майже будь-якої культури. І це тому, що такі мотиви, дійсно, можуть бути наявними, а з іншої сторони таке можливо саме тому, що термін “екзистенція” не виказує опору довільному з ним поводженню (як, врешті, і багато інших термінів філософії)» [277, с. 78]. *Екзистенція* – це людський спосіб буття, що проявляється у постійному виході за всі та всілякі межі і супроводжується вкрай загостреним відчуттям істинності, справжності, нередукованості подібних станів на протигагу іншому, – соціальному, зовнішньому, несправжньому. Віктор Петрушенко стверджує, що у найрізноманітніших філософських опрацюваннях поняття «екзистенція» передбачалась «присутність в самому механізмі її здійснення рефлексії як інтелектуального сприйняття та фіксації всього, що наповнює горизонт людського світосприйняття. Проте важливим є й те, що саме рефлексія забезпечує внутрішню тотожність всього процесу екзистенції та його суб’єкту: рефлексія – це пам’ять в дії так само, як пам’ять – це модус собітототожності рефлексії. Нарешті, з рефлексією можна пов’язати й онтологію екзистування: саме рефлексія зумовлює замикання всіх власних актів на саму себе, перетворюючи процес рефлексування в дещо само центроване, тобто в буттєвий атом або індивід. В результаті екзистування набуває характеру буттєвої міграції деякої точки, здатної висвітлювати навколо себе деякий простір (“отвір у бутті” – М.Гайдеггер), в якому, яв вже йшлося, ніколи не висвітлюється те, що важило би найбільше: причини, засади та сенси такої міграції» [277, с. 80]. Стосовно екзистенції варто пригадати праці К.Ясперса [416], а також В.Лімонченко [202], І.Яцик [417], А.Супрун [327], Є.Більченко [20].

Стосовно кордоцентризму у сучасній філософській літературі немає однастайності. Наприклад, Тарас Закидальський у статті «Досліди в діаспорі над історією української філософії» пише: «Теза, що українська філософія “кордоцентрична”, не витримує критики: по-перше, тому, що тема серця обмежена лише до кількох мислителів, по-друге, тому, що навіть в тих

кількох мислителів, винайдених Чижевським, це не головна тема їхніх міркувань, й нарешті, тому, що ці мислителі не складають філософської традиції: їхні вчення про серце не пов'язані між собою і кожний з них підходить до цієї теми і з іншої перспективи і з іншою метою» [119, с. 103]. Дмитро Чижевський перший висловив думку, що характерною рисою української філософської думки є «філософія серця». Він розумів її як «науку про серце» і вважав, що вона як вираз національного характеру притаманна багатьом українським мислителям (Г.Сковороді, П.Юркевичу). Розглядаючи чинники, пов'язані з виникненням «філософії серця» на українському ґрунті, Дмитро Чижевський спирається на емоційність (передусім не побутову, а творчу), яка, на думку філософа, притаманна українській вдачі й «виявляється у високій оцінці почуттєвого життя», вона характеризується такими особливостями, як своєрідне бачення природи (образ степу – образ величності, буяння природи), гумор (в якому відбивається українській «артистизм»), естетизм народного життя та обрядовості. На цьому тлі почуття й емоції трактуються навіть як шлях пізнання, а серце як центр «мікрокосмосу» (людини), бо в «сердечній глибині» криється усе, що є в цілому світі [367, с. 21-22].

Аналізуючи праці Чижевського можна вважати що проблему українська «філософія серця» мислитель розглядав в трьох аспектах: психологічно-емоційному, релігійному та символіко-антропоцентричному, про що наголошує у праці «Дмитро Чижевський – фундатор поняття «філософія серця» Ірина Валявко [33]. «Філософія серця» не є здобутком лише української культури. Д.Чижевський зазначає, що вже Платон мав уявлення про «спалахування душі», про іскру душевну. Стоїки (наприклад Хризипп) знають «серце» як найвище в душі, у Філона знайдемо протиставлення: «голова – серце» й різні назви для поняття душевної глибини. У Прокла теж зустрічаємо символ серця. Багато уваги приділяє цьому символі й Святе Письмо, розглядаючи серце в різних аспектах: як сутність усіх пізнавальних дій душі, як центр духовного життя, як осередок почуттів та емоцій людини.

Тільки у старозаповітних текстах символ серця згадується 851 разів. Зустрічаємо його в отців церкви (Климент, Оріген, Григорій Назіянський, Григорій Ниський, Августин та ін.).

Наука про серце посідає чільне місце в творчому доробку німецьких містиків Екгарта, Тавлера, Сузо, Вайгеля, Арндта, Беме, Люйкенс у своїх гравюрах до творів Беме широко використовує символіку серця. Цей образ часто зустрічається у віршах Сілезія, Етінгера, Гана. Роздуми про роль серця є в Паскаля. Розділяючи функції розуму та серця, він виводить особливу «логіку серця». Ціла філософська течія – романтики (Ф.Шлейермахер, Й.Гаманн, Ф.Якобі, Й.Гердер) наголошували на тому, що почування – серце, то є ключ до пізнання Бога й природи людини.

Розвиток цієї проблеми знайдемо й у С.Кіркегора, котрий стверджував, що релігійну та етичну правду людина прозирає і сприймає індивідуально, суб'єктивно, саме в глибині серця. Подальшою розробкою образу серця в ХХ ст. займались Макс Шелер (теорія «емоційного інтуїтизму»), Б.Вишеславцев, І.Ільїн, С.Франк, В.Зеньковський (учитель Д.Чижевського) та ін.

Певною мірою можна стверджувати що «філософія серця» є етноментальна складова української філософської думки, яку підсумував своїми ідеями Дмитро Чижевський.

До речі, відомий російський феноменолог ХХ ст. Густав Шпет вважав, що «серце» не може бути принципом філософії: «Не менше безсумнівне, що для філософії всі питання серця суть її питання, і дуже захоплюючою є думка не тільки ставити питання “за серцем”, але й вирішувати їх за серцем. Проте одне це вже говорить, що “серце” не може бути принципом філософії. Зведене у принцип, серце перестало б бути серцем, так як “тотожне”, рівне, “справедливе”, “незворушне” і безпристрасне серце є найбільший абсурд. Теоретична філософія може і повинна знайти *свої* принципи серця, але моральне вчення, побудоване на серці, спокійно може обійтися і без теоретичної філософії. Змішування віри і знання, отже, з цієї точки зору не

потрібне – однаково як для теоретичної філософії, так і для моральної поведінки. Якщо розум не може приписувати морального обов'язку, то і благо не може наперед визначати шляхів пізнання» [391, с. 633]. Дійсно, тут є певна правда: «серце» як таке не може бути принципом філософії, а ось ідея про центральність серця у структурі людської істотності – може. Про розпливчатість терміну «серце» говорить російський філософ ХХ ст. Б.Вишеславцев: «У <...> безконечній багатоманітності значень символ “серце” загрожує цілковито розплистися, зробитися цілковито невловимим, перетворитись на пусту поетичну метафору. І, проте, це не так: серце релігійною мовою є чимось дуже точним, можна сказати, математично точним, як центр кола, з котрого можуть виходити безконечно різноманітні радіуси, або світловий центр, з котрого можуть виходити безконечно різноманітні промені» [59]. Далі мислитель ставить питання: чи не є цей вираз «серце» те ж саме, що у психології добре відоме як принцип єдності свідомості, як центр свідомості? І відповідає негативно: «Це не є цілковито так, тут є щось більш глибоке, релігійне, таке, що залишається недоступним для наукової емпіричної психології. Є глибокі підстави, чому тут (у його дослідженні – Л.В.) приймається релігійний символ “серця”, а не поняття душі, свідомості, ума, навіть духу. Насправді, серце означає деякий *прихований* центр, *приховану* глибину, недоступну для погляду» [59]. З цими міркуваннями філософа ми цілковито погоджуємось, вони будуть певним чином *методологічно* застосовані у подальшому викладі.

Наступне міркування відомого сучасного російського дослідника С.Хоружого також має серйозне методологічне значення для нашого дослідження: «Про “серце” зазвичай говорять в двох головних смислах, тілеснім (фізіологічному) і душевному (психологічному). У першому емпіричному смислі, серце – центр кровоносної і дихальної систем, вузол тілесного життя людини; у другому, узагальненому і переносному, серце – центр людської істотності, осереддя, “сідалище” усіх почуттів і емоцій. Аскетика розвиває узагальнення далі і розуміє під “серцем” єдиний

екзистенціно-енерговий центр людської істотності, фокус (умовно мислимий у місці серця), де сходяться всі її енергії – сили, прагнення, почуття, помисли, усі рухи ума і душі» [355, с. 105].

Однак, кордоцентризм, тобто утвердження саме серця центром людської істотності, безперечно *може бути принципом філософії*, і при цьому він має серйозне світоглядне та методологічне значення. Ми приймаємо теоретичну концепцію івано-франківського дослідника Я.Гнатюка, який, розглядаючи кордоцентричну парадигму української філософії, виокремлює різні плани самого кордоцентризму (метафілософський, історико-філософський, онтологічний, гносеологічний, антропологічний, аксіологічний, соціально-філософський, історіософський, етичний). Я.Гнатюк стверджує, що «український кордоцентризм є складним феноменом. Власне тому однозначно визначити його неможливо. Описати сутність й особливості українського кордоцентризму можна лише через низку визначень, характеристик й порівнянь» [72, с. 6]. У **метафілософському** сенсі та інтерпретації український кордоцентризм є національною філософією, яка в художніх образах та теоретичних поняттях виражає усвідомлення цілісності людини та розуміння нерозривної єдності людини з Богом, замежовою реальністю, трансцендентним. В **історико-філософському** плані український кордоцентризм є історичним типом філософування, якщо розглядати його у порівнянні з іншими історичними типами – даоським натуроцентризмом, конфуціанським соціоцентризмом, буддійським етикоцентризмом, античним космоцентризмом, юдейсько-християнсько-ісламським теоцентризмом, ренесансним антропоцентризмом, просвітницьким логоцентризмом, постмодерним семіоцентризмом й, водночас, метафізичною ідеєю чи філософською парадигмою. В **онтологічному** аспекті український кордоцентризм є вчення про укоріненість людини за допомогою серця в істинному бутті. У **гносеологічному** ракурсі український кордоцентризм є вчення про перевагу духовного досвіду над теоретичною логікою. В **антропологічному** вимірі український кордоцентризм є концепцією

цілісності людської реальності. В **аксіологічному** тлумаченні український кордоцентризм є вчення, яке зараховує до цінностей любов, а до анти-цінностей – егоїзм. У **соціально-філософському** окресленні український кордо-центризм є вчення про перевагу ірраціонально організованої спільноти над раціонально організованим суспільством. В **історіософському** розумінні український кордоцентризм є вчення про мікроісторію істинної людини, яка у своєму духовному зростанні проходить етап смерті старої фальшивої людини та етап воскресіння чи духовного народження нової справжньої людини. В **етичній** перспективі український кордоцентризм є ідеєю першості спонтанного емотивізму перед калькуюючим егоїзмом [72, с. 10-11].

Я.Гнатюк також робить спробу класифікувати український кордоцентризм не тільки за традиційними розділами філософії, але й за головними філософсько-світоглядними орієнтаціями. Звідси він виділяє три типи українського кордоцентризму: креативний, акціональний та інтроспективний. **Креативний кордоцентризм** є філософсько-світоглядною орієнтацією на Вищу реальність, а два інші типи – на емпіричний світ: **акціональний кордоцентризм** – на соціальну реальність, а **інтроспективний кордоцентризм** – на людську духовну реальність. Креативний кордоцентризм, своєю чергою, має різновиди – *філософсько-теософський кордоцентризм* Г.Сковороди, в якому виражена ідея створення істинної людини, та *філософський кордоцентризм* П.Юркевича, де йдеться про творчу силу людського серця. **Акціональний кордоцентризм**, у свою чергу, також має різновиди. Це – *афективно-волюнтаристичний кордоцентризм* М.Гоголя, заснований на принципі циркуляції любові у соціальній піраміді, й *афективний кордоцентризм* П.Юркевича, який базується на ідеї емоційно-почуттєвого вчинку. Нарешті, різновидами **інтроспективного кордоцентризму** є *волюнтаристичний кордоцентризм* Г.Сковороди, в якому виражена воля до єднання з природою як власною, так і Божественною, та *волюнтаристично-емотивний кордоцентризм* Т.Шевченка й П.Куліша, який

являє собою напружене емоційно-вольове прагнення до правди та свободи. При цьому Я.Гнатюк вельми слушно зауважує: «Те, що при такій типології українського кордоцентризму як національної філософії один і той самий український мислитель виявляється виразником різних типів філософії українського кордоцентризму, свідчить не про її помилковість, а про факт, що той чи інший український мислитель світоглядними акцентами своєї філософії виразив різні світоглядні орієнтації» [72, с. 13].

Стосовно тонкощів самої класифікації українського кордоцентризму можна і посперечатись (проте це не є предметом нашого дослідження), але глибина авторського підходу до питання та продуктивність його вирішення не викликає жодних сумнівів. Ідеї Я.Гнатюка певним чином сприятимуть у подальшому викладі результатів нашого дослідження.

«Серце» насамперед символізує *чуттєву* сторону людського буття, значить саму людську чуттєвість треба розуміти адекватно, долаючи спрощені натуралістичні та вузько-гносеологічні уявлення про цей бік людської істотності. У цьому питанні ми залучаємо ідеї київського філософа ХХ ст. Анатолія Канарського. Він стверджував, що «чуттєве – це не тільки стосунок людини до речі, до її властивостей і якостей, якими б важливими вони не були у практиці життя, але й відношення людини до самої себе, до цілі, смислу свого буття взагалі» [157, с. 20; 158]. Отже, чуттєве не є просто байдуже споглядувана річ, предметність діяльності людини. Це – «особлива предметність, насамперед в тому смислі, що з нею пов'язане і виявлення певних цінностей існуючого (чи то у вигляді властивостей, якостей або особливостей речей) і – що дуже важливо – виявлення такого стану людини, котре по відношенню не тільки до самої людини, але і суспільства виступає як справжнє безпосереднє або по-людськи самоцільне. Ця цільність стану визначається не стільки тим, *що* людина сприймає або привласнює, скільки тим, як здійснюється таке сприйняття і привласнення або яким є соціальний смисл даного акту взагалі» [157, с. 25; 48]. Йдеться про таку *безпосередність переживання*, яка вже може бути засобом реалізації інтересу, що лежить по

той бік діяльнісного спілкування, про вищу міру *небайдужості* до смислового виміру життя, як живе само-почуття людини, її самоствердження в усіх проявах життя. Зрозуміло, тут йдеться саме про *серце*.

Так зрозуміла чуттєвість, «серце» протистоїть не розуму, а *поверхні* *однобічних проявів життя*. Саме в такому смислі кордоцентризм постає світоглядним принципом, оскільки «центрує» людину на глибину буття (у тому числі – і власного). Методологічним же принципом кордоцентризм постає при дослідженні людського способу буття, орієнтуючи теоретичний пошук на дійсний центр, справжнє осереддя людської суб'єктивності, душевності та духовності. У цьому сенсі суголосними є міркування М.Бахтіна стосовно того, що «критерій глибини є одним з найвищих критеріїв у гуманітарному пізнанні. Слово, якщо воно тільки не завідома брехня, є бездонним. Набирати глибину (а не висоту і ширину)» [14, с. 307].

В.Скотний зазначає, що «“Серце” у Юркевича виступає чимось на зразок буттєвої єдності, що проявляється в горизонті людського існування» [309, с. 186], таким чином ніби автор натякає, що йдеться про таку *чуттєвість* на рівні буттєвої єдності, яка має виразне екзистенційне наповнення, звучання. Дослідниця Ірина Валявко висунула таку думку: «П.Юркевич надає серцю онтологічного забарвлення, намагаючись витлумачити його як онтологічну передумову пізнання сущого. Але ми можемо говорити про “онтологічність” серця у П.Юркевича радше як про геніальне прозріння ніж як про методологічну систему. Це й не дивно, адже онтологічна проблематика не проросла ще за часів П.Юркевича до рівня теоретико-пізнавальних пріоритетів новітньої філософії [33, с. 56]. Стосовно цього можна зауважити, що можливо «вчитати» у П.Юркевича спробу витлумачення серця як «онтологічної передумови пізнання сущого», проте це може стосуватись лише пізнавального стосунку людини до світу. Стосовно ж духу як такого *серце*, на нашу думку, постає *екзистенційною засадою*, способом явлення та в zasadничення духу у глибинах людського єства, людської істотності, людської суб'єктивності. Людське серце *живиться*

духом, здатне приймати дух, оволодівати його енергіями, смислами, формами і змістами і тим самим «тримати» людське в людині. А ось з боку «екзистенції» це виглядає наступним чином: людська *екзистенція* – не усамітнення, не зачинення у безодні переживань від буття, *від інших*, а спосіб зосередження сил об'єктивного (і абсолютного) духу заради забезпечення гідного способу існування як самого духу, так і людської суб'єктивності в її осередді.

У роботі ми часто вживатимемо словосполучення «концепт серця», «концепт глибини», а тому варто визначитись із нашим розумінням терміну «*концепт*». Тут ми застосовуємо визначення С.Неретіної: це акт «схоплення» смислів речі (проблеми) в єдності мовленнєвого висловлювання [361].

Загальнофілософські засади нашого дисертаційного дослідження як історико-філософського окреслено у «Вступі».

Ідеї, висловлені у цьому розділі, представлено в авторських публікаціях [52; 58].

Висновки з першого розділу

1. Аналіз джерел та дослідницької літератури з теми нашої дисертаційної роботи показав, що, незважаючи на велику кількість робіт, присвячених «філософії серця» в українській рефлексивній думці, ряд аспектів виявлено недостатньо. Насамперед це стосується зв'язку людського серця з духом, осмислення глибини серця, відповіді на питання: засадою чого, власне, постає серце: духу, духовності, душевності?

2. Розгляд праць, присвячених філософсько-освітньому значенню «філософії серця» П.Юркевича, переконує, що ніхто із зазначених у підрозділі 1.1. авторів не пов'язує імплікацію «філософії серця» у педагогіку із радикальною зміною самого педагогічного мислення. Ця прогалина буде «заповнена» в останньому підрозділі четвертого розділу нашої дисертаційної роботи.

3. Говорячи про «філософію серця», слід подбати про теоретичне розрізнення душі і духу, «душевного» і «духовного», а також про адекватне сутнісне розумінні самого феномену людської чуттєвості.

4. Кордоцентризм як світоглядний принцип орієнтує людину на прийняття істотності світу, всеохопного буття не просто мисленням, пізнанням, ціннісним стосунком, а всією глибиною свого єства, осереддям своєї суб'єктивності, тобто – всім серцем своїм. Осереддя, «серце» самого буття людина повинна сприймати, відчувати і розуміти серцем. Тим самим кордоцентризм здатний розгортати ситуації міжсуб'єктного спілкування унапрямку «від серця – до серця». Більш за те, кордоцентризм у такому вимірі протистоїть багатоманітним проявам безсердечності сучасної цивілізації за ситуації постмодерну, протистоїть симулякрам душевності та духовності.

5. Кордоцентризм як методологічний принцип орієнтує гуманітарне знання на увагу до істинного осереддя, центру людського єства, з одного боку, і на справжню центрованість, глибину людського світу, людської реальності – з другого. У такому сенсі кордоцентризм як методологічний принцип здатний протистояти за ситуації катастрофічного розширення обсягів інформаційних потоків розпорошенню суб'єктних сил, зосереджуючи їх навколо істотного, навколо справжнього, зосереджуючи їх у глибину.

РОЗДІЛ 2. «ФІЛОСОФІЯ СЕРЦЯ» В КОНТЕКСТІ УКРАЇНСЬКОГО РОМАНТИЗМУ (П. Куліш, Т. Шевченко, М. Гоголь)

Християнізація світогляду Київської Русі викликала принципові зміни у самосвідомості людини. Якщо в язичницькому світогляді людина не відділяла себе від природи і була залежною від неї, то християнство звільняє людину від визнання себе лише річчю в системі інших природних речей, вона вже не обмежує свою сутність тільки тілом, а відкриває в собі світ духовності і саме на нього переносить всю увагу при осмисленні своєї сутності. Зміщення центру уваги людини на її духовність зумовлює зміну характеру ставлення людини до природи, космосу, спрямовує її до осмислення свого місця у Всесвіті. Душа, згідно з ученням християнства, – найбільша цінність. Християнство ставить індивідуальну душу вище усього світу. Звідси бере свої витoki концепція «внутрішньої людини» в українській філософській думці, а також – «філософія серця».

Серце через совість формує почуття людини, а розум ґрунтується на основі людяності. Виходячи з цих положень, староруські книжники з великою повагою ставилися до розуму і розсудку людини. Для них саме розум просвітлює людину, віє чистою творчістю. Людина розумна маючи свідомість, може проникнути до речей, ставитись до всього в світі як до себе. Природа – це принцип серця, почуття – це дім серця, а саме серце – це єдність природи та почуттів. Людина розумна володіє моральною волею, що домінує над серцем і почуттями. Ця моральна воля визначає шляхи та способи взаємодії людини зі світом, життєвий шлях кожної людини.

За визначенням В.Горського, філософські ідеї Луки Жидяти, Іларіона Київського, Феодосія Печерського, Никифора, Володимира Мономаха, Нестора, Кирила Туровського, Данила Заточеника ґрунтувались на етико-моральному вирішенні низки світоглядних проблем, сприяли формуванню своєрідного типу філософствування з орієнтацією на екзистенційно-

антропологічні аспекти знання. Головною ж проблемою є спасіння окремої особи, побудова досконалого світу, свободи та благодаті, що протиставляються світу де панують необхідність та гноблення [89, с. 77]. Митрополит Іларіон Київський вважав, що віра є результатом особливо чистого розуму. Однак світ пізнається і розуміється в нього через серце. Так само через серце здійснюється діяльність людини в світі. Серце «сіє розум» і є джерелом волі та бажання, що відіграють поряд з розумом велику роль в діях людини. Зокрема, у «Слові про закон і благодать» Іларіон заявляв, що прийняття Володимиром християнства було не лише результатом «світла розуму в серці», але і «бажанням серця та горінням духом» [350].

Істотні формулювання «філософії серця» (яка вже мала свої традиції від Києво-руської доби) простежуються у вченні Григорія Сковороди (1722–1794): «Істиною людини є серце в людині, глибоке ж серце – одному лише Богу досяжне, як думок наших безодня, просто сказати душа, тобто суттєва істота», “сила”, поза якою «ми є мертва тінь» [308, с. 116]. У даному випадку, ототожнюючи «серце» з душею, філософ спирався на Біблію, де воно означає душу і дух, шлях до вищої істини, «вище серце», завдяки якому встановлюється таємний гармонійний зв'язок між речами, «мікрокосмом» та «макрокосмом» тощо.

У тлумаченні проблеми «раціональність – ірраціональне» у філософії Сковороди намітилося принаймні два основні підходи. Так, Дмитро Чижевський говорить, що у філософії Сковороди раціональний момент відсутній. «Наука Сковороди вільна від раціоналістичного забарвлення» [368, с. 138]. Але в сучасній філософії визначився й інший підхід, у якому простежується єдність у філософії Сковороди раціонального та ірраціонального. Про це, зокрема, говорить Анатолій Калюжний у статті «Філософія серця Григорія Сковороди» [154, с. 642-659]. Ця ж думка простежується в статті Володимира Ільїна «Сумірність моральних інтенцій у кордоцентризмі Б. Паскаля та Г. Сковороди» [148, с. 121-134].

Сковорода визнає, що серце – це точка, центр, середина, індивідуальність, орієнтир людської душі, і воно ніде в просторі не існує, бо не має специфічного прояву, і водночас є повсюди, у всьому людському єстві. Якщо тіло є символом людського духу, то серце є виявом всієї людини. Серце – це поняття, яке відображає людину в цілому. Воно означає реальність, яка існувала до виникнення відмінності між душею і тілом. Серце являє собою первісну єдність духу та матерії, але ту єдність, яка існувала до виникнення відмінності між матерією і духом, суттю та існуванням, дією і потенцією, індивідом і особою. Звичайно, тіло виявляє себе через розум, а розуму потрібне тіло, щоб продемонструвати конкретну дію. Але ця демонстрація здійснюється в гармонії кордоцентричної єдності цілісної людини. У Г.Сковороди «серце», стверджує дослідник творчості Г.Сковороди А.Калюжний, – це «загальне онтологічне буття людини» [154, с. 647]. Серце символізує вогонь, божественну іскру в людині. Для Сковороди досконала, самодостатня людина – це вічна, цільна людина, людина, в якій є серце, це – кордоцентрична людина. Серце відображає цілісну людину. Справжня людина – це також людина, в якій серце, це – цілісна, вічна, постійна людина. Серце на думку Сковороди, є раціональною основою людської «думки» [198, с. 160]. Отже серце – це першоелемент знання, і воно дає нам це знання відразу і без поняття. Серце пізнає через любов [308, с. 261]. Сковорода закликає людину підкоритися рухам свого серця, в якому перебуває Єдиний Розум.

А.Калюжний стосовно поглядів Г.Сковороди стверджує, що серце, коли воно є керованою силою, беззаперечно виконує всі накази, які воно отримує. Серце отримує накази з трьох джерел: по-перше, від зовнішнього світу, від суспільних чинників та інших осіб. По-друге, від поверхневого «Я», від поверхневого розуму, від психологічного, або астрального «я», точною копією якого є серце. Нарешті, серце може отримувати накази від глибинного «Я», від глибинного духу, від єдиного розуму, і воно буде діяти згідно з ними. Серце намагається діяти за планом. Який би наказ не дістало

серце: хороший чи поганий, істинний чи хибний, бажаний чи ні, - воно відразу поглинає його глибоко в себе і передає в слушний час і потрібне місце відповідно до незаперечного закону відповідності [154, с. 651]. Серце, будучи вічним за своєю суттю, може осквернити душу. Земляне серце, вважає Сковорода, перетворює нас в різних нечестивих скотів: тварин і птахів. Чисте серце робить нас дітьми Божими, що піднімаються над усім тлінним. Наші прагнення, бажання, поривання набирають сили в кордоцентричній та еротичній природі людини. Ця «еротична» природа серця тісно пов'язана з естетичним елементом зовнішньої людини. «Не любить серце, не видя красоти» [308, с. 54], зазначає Сковорода.

Отже, можна стверджувати, що філософія Г.Сковороди та її сучасна інтерпретація відкриває нам основи духовної цілісності людини. Екзистенційні мотиви досить виразно чуються у міркуваннях філософа.

«Філософію серця» поглибив у ХІХ ст. яскравий представник «києво-руської школи» П.Юркевич. Але перш за все розглянемо думки стосовно місця і ролі серця у представників *українського романтизму* ХІХ ст.

Філософським поглядам **Пантелеймона Куліша** (1819–1897) властива спрямованість думки на «внутрішню» людину. «Глибиною» «внутрішньої» людини, уособленням її найпотаємнішого єства є серце, яке нерозривно пов'язане з рідним краєм, батьківщиною, Україною. «Внутрішнє», «глибина» постійно протистоять «зовнішньому», «поверхні», що уособлюють, згідно з П. Кулішем, все вороже людині, чуже рідному краю, Україні. З постійного змагання «внутрішнього» із «зовнішнім» виникає безліч антитез: минуле – сучасне, хутір – місто, Україна – Європа та ін.

У творчості Пантелеймона Куліша «серцю» протиставляється зовнішнє (раціональне – «голова»). Якщо «серцем» людина тягнеться до свого (народу, культури, історії, мови тощо), то «головою» – до чужого, до інших народів, їх культур, мов. Якщо «голова» бере верх над «серцем», то вона «забуває» про своє, рідне. В цьому протиставленні серця і розуму Куліш дещо категоричний, адже культура свого народу, його світогляд, його ставлення до

світу хоча би уже заради вирізнення їх своєрідності, потребують знання культури, традицій, способу життя інших народів.

Світогляд П.Куліша формувався під впливом багатьох чинників. Він добре знав сучасну йому вітчизняну та західноєвропейську культури і зокрема, соціальні вчення. Був знайомий з творами Бекона, Декарта, Спінози, французьких просвітників XVIII ст. Позитивно оцінював дослідницьку філософію Бекона, «скептицизм» Декарта, прихильно ставився до філософії Спінози, вплив якого відчутний у ранній період його творчості. Ґрунтовно вивчав нову західноєвропейську філософію, особливо німецьку. Проте емоційній, імпульсивній натурі Куліша більш за все імпонувала романтична традиція, хоча і тут він був непослідовним.

Дослідники творчості П.Куліша звертали увагу на його «мінливість» (С.Єфремов), «несталість» (С.Дорошкевич), «провіяність» (О.Маковей). Але цей спектр дефініцій не прояснює проблему світоглядних змін.

Д.Чижевський наголошує, що Кулішеві «рухи між суперечностями» були спричинені ідеєю «внутрішньої людини», яка уникає згубного впливу зовнішнього світу, і на цій підставі відносить Куліша до представників української традиції серця. Це, на думку дослідника, є тим фундаментом, який «принаймні робить зрозумілими його хитання. Цим твердим фундаментом світогляду Куліша, або, точніше кажучи, усіх його світоглядів, є його «філософія серця» [367, с. 76].

Творчість П.Куліша є глибоко філософічна, що дозволяє спостерігати, як нам здається, рух його світогляду від «глибин душевних» до раціоналістичного спінозизму. Хоча в критичній літературі побутує думка, що основний світогляд Куліша незмінний, а філософське підґрунтя всієї творчості – глибоке усвідомлення ідей Спінози. У ранній період творчості (1840-60-і рр.) Куліш бачить Україну крізь призму ідей Руссо та Гердера, обстоює думку, що «природна людина» – невикористаний резерв цивілізованого згубного світу, що необхідно реанімувати «патріархальний побут», звернутися до народної творчості як джерела оновлення й

оздоровлення національного духу. У поезії раннього періоду улюбленим образом-символом є образ серця, а сама ритмомелодика поезії близька народній, фольклорній традиції [90, с. 96].

Протиріччя внутрішнього і зовнішнього начал Куліш вбачає не лише у людині, а взагалі у суспільстві, історії, світі; звідси і наступі антитези, які унаочнюють цей принцип поділу: серце – голова, хутір – місто, жінка – чоловік, минуле – майбутнє, мова українська – мова чужа. І навіть більше: культурні взаємини України і Росії раннім Кулішем, особливо 1850-57-х рр., витлумачуються як необхідне поєднання культурного світу і світу цивілізації. Звідси й ідея гармонійної федеративної держави розглядається Кулішем як процес історично зумовлений і необхідний для обох руських народів. Україні відводиться місце «серця», а Росії – «голови» у єдиному політичному організмі.

У творчості Куліша яскравим виявом філософії серця є його «Хуторна філософія». Ця філософія має дві віхи. Першою є «Листи з хутора» 1861 р., де представлено філософію серця у «чистому вигляді»: ідеї життя людини серед природи, далеко од згубного світу цивілізації, Бог – у душі людини, зовнішній, формальний бік вияву релігійного почуття зайвий. А загалом образ хуторянина – це образ ідеальної людини, вихованої у дусі «природовідповідності», позбавленої будь-яких насильницьких впливів, яка живе у гармонії із собою і світом природи, що її оточує. На цьому етапі головним для Куліша є саме емоційне сприйняття світу, а отже, поняття корисного і згубного, доброго і злого визначається людиною індивідуально, а сам хутір постає як утопія, локалізований маленький світ. Хуторянство Кулішеві бачилось як панацея від «благ» цивілізації, які вироджують моральність, духовність людини, звідси і мотив утечі, «сховатись у самому собі». Другою віхою розвитку Кулішевої філософії серця є «Хуторская философия и удаленная от света поэзия» 1879 р., де вже помітні розмірковування про взаємопроникнення прогресу технічного та етичного. Якщо спочатку ці категорії витворювали в естетиці Куліша бінарну

опозицію, то на пізньому етапі творчості мислитель відстоює думку про гармонійне поєднання «праведного розуму» і «чистого серця». Як правило, воно уособлено саме в жіночому серці, зокрема у серці селянки, яка виховувалась у оточенні хутірної побуту (наприклад, головна героїня поеми «Уляна-ключниця»). А «розум», «ум просвічений» постає у двох виявах: «культурницький» і «природний», і відповідно вже серед «хуторного люду» Куліш розрізняє «істинних хуторян», гречкосіїв з діда-прадіда та нащадків «гультьяйського козацтва». Перегляд «хуторної концепції» був зумовлений, мабуть, не тільки тим, що Куліш усвідомив необхідність «прилучення до миру науки», а й особистим досвідом спілкування з представниками селянства у власній садибі, в Мотронівці, коли довелося зіткнутися з «живим» селянином, а не з абстрактним його ідеалом.

Але про остаточний «відхід» чи «прийняття» філософії серця не можна говорити також і тому, що це не є свідомим чи несвідомим вибором письменника. Це є давність, частина культурно-поведінкового коду, яка може або актуалізуватися, або перебувати у стані певних трансформацій та видозмін. Показовою є думка Куліша про відстоювання кожною нацією, народом свого права на самостійний «вільний розвій». Куліш наголошує: «<...> нема такої безодні, з котрої б не викарабкалася нація моральною духовою перевагою над стихійною силою, над силою власті, не оправданої філософією духу» [194, т. 2, с. 362].

Вплив філософії кордоцентризму відчутний і в тлумаченні Кулішем світової історії загалом та історії України зокрема. Відмовляючись від возвеличення козацько-гетьманського періоду як ганебного моменту в історії України, Куліш вибудовує свою «драматичну» модель історичного розвитку. В ній Україна постає як «обітована земля», біблійний образ-символ, а саме відмінність моральна, духовна, виокремлює українців з-посеред братніх народів, бо моральні засади буття українців найбільше синтезують у собі основи релігійного вчення. Драматизм же полягає у тому, що «цивілізований світ» спотворено бачить роль і значення України у загальному історичному

поступі, але Україна постає як уособлення моральної сили і самозреченості в ім'я «вищих» ідеалів, а головним «почуттям» є терпіння в ім'я спасіння «всього руського миру».

Куліш цілком усвідомлював специфіку української ментальності, виражену у глибокій почуттєвості, але «самим серцем щирим націю не здвигнеш на достойне для неї місце» [193, с. 70], тому він приходить до висновку, що прилучення до світу європейського інтелекту «воздвигне» націю на належне їй місце у культурному світі. Можна відзначити, що історіософська концепція Куліша не позбавлена впливу національної традиції серця, але його орієнтація на культурну Європу, постійна свідома апеляція до раціонального об'єктивного мислення на противагу суб'єктивному світосприйманню, є ніби своєрідним коректором звертання до рухів серця.

Бачення Кулішем християнства теж кордоцентричне в своїй суті, він заперечує зовнішній вияв релігійності, а сучасне офіційне християнство вважає огидною пародією Христового вчення, бо «люди не мають Бога в серці, а правди – у душі» [193, с. 64]. Крізь призму християнського віровчення дивиться Куліш і на розвиток українського слова, що має бути наслідком глибокого проникнення і сприймання Закону Божого: «Я був ентузіастом біблійного слова <...>, воно запалювало моє серце до любові, дружби і патріотизму українського слова <...>» [193, с. 98].

Є.Онацьким, дослідником української ментальності, було відзначено, що в основі української кордоцентричної традиції лежить українська емоційність «не лише як функція світосприймальна, а і як світотворча» [268, с. 36], звідси емоція – реакція на світ. Опиняючись в іншому культурному оточенні, українська людина схему бачення свого світу переносить на інший, не завжди переймаючись тим, що закони світу «свого» і світу «чужого» часто несумісні і взаємоне прийнятні. Результатом такого перенесення є, як правило, витворення утопії, але так само «своєї, на свій національний манер».

Кулішева «філософія серця» не виходить за межі власне українського духовного простору і постійно корелюється свідомим зверненням до

раціоналістичної філософської думки з прагненням орієнту на «Європу-Русь», і головною причиною такого своєрідного дуалізму є провідна ідея Кулішевого світогляду – гармонія протилежностей.

Як відомо, філософія серця не є здобутком лише українських мислителів: дискурс філософії серця яскраво представлено у діяльності слов'янофілів 30-40-х років XIX ст. Ще задовго до осмислення П.Юркевичем філософії кордоцентризму і проговорення ідей «сердечного пізнання» у філософських роботах 1860-х років у середовищі слов'янофілів було прорефлексовано і проговорено головні ідеї кордоцентричної філософії. Безсумнівно, тут на першому місці стоять політичні і соціальні проблеми та шляхи пошуку їх вирішення, але очевидним є те, що утвердження в теорії пізнання першості раціонального чи «сердечного», інтуїтивного, зумовлює особливості вирішення загалом проблем суспільно буття. Треба тут відзначити, що на час, коли в Росії лише означився «розкол», європейська філософія вже мала досвід «розщеплення» єдиної раціональності на раціональність знання (розумова впорядкованість) і раціональність дії (здатність досягати успіху) [4, с. 17].

Отже, простежуючи суперечливість поглядів і життєвого шляху письменника, можна стверджувати, що П.Куліш мав «фундамент» на якому трималася вся його «світоглядна конструкція». Цим «твердим фундаментом світогляду Куліша, або, точніше кажучи, усіх його світоглядів є його «філософія серця». Також можна зазначити, що ідея «внутрішньої людини» (з якою П.Куліш познайомився ще в юності), мала у нього емоційне забарвлення. «Внутрішню людину» письменник розумів передусім як «людину почуття» або як чуттєву сторону людської істоти, як «серце». Зasadничим принципом його світобачення був принцип подвійності людської натури. «Серце», яке нерозривно пов'язано з «внутрішньою» людиною й «зовнішнє» в ній – завше в конфлікті, в боротьбі між собою. Це боротьба «поверхні» і «глибини душевної».

Тарас Григорович Шевченко (1814–1861) на українському ґрунті мав багато попередників філософів-гуманістів, філософів «серця». Можливо, що надто відважно було б твердити, що Шевченко був докладно ознайомлений з філософськими напрямками, які панували у свій час на нашій землі, бо на це не можна дати ніяких доказів, але, знаючи інтерес Шевченка до книги, можна стверджувати, що дещо з філософії він знав і був ознайомлений з вченням Григорія Савича Сковороди. Філософія Сковороди була знана в Україні. Деяке зацікавлення нею було також і в Росії, й напевно, що знали її тодішні інтелігентні кола, серед яких був Шевченко.

В повісті «Княгиня», згадуючи свої «дитячі школи», дяків-п'яниць, згадує Шевченко дяка Совгіра, також, виходить, сквородинця, бо пише таке: «Зложив свою мізерію в торбу, закинув торбу на плечі, взяв в одну руку патерицю, а в другу зшиток з синього паперу, де були посписувані псалми або вірші Сковороди, та й помандрував шукати собі другої школи» [19, с. 556]. У «Щоденнику», під датою 5 липня 1857 року, маємо прецікаву замітку, що доводить добру ознайомленість Шевченка з філософією: «Я, незважаючи на щирю любов до прекрасного в природі й мистецтві, чую непереможну нехіть до філософії та естетики, і оці почування завдячую спершу Галічу, а, врешті, нашому високошановному В. І. Григоровичу, котрий читав нам колись лекції про теорію мистецтва, девізом яких було: більше вдумуватися, а менше критикувати — чисто платонівський вислів» [29, с. 556].

Те, що Шевченко цікавився філософією, а зокрема християнською філософією, доводить також його лист до княжни Варвари Рєпніної від 1 січня 1850 року, в якому поет пише: «Яка жахлива безнадійність! Така жахлива, що одна тільки християнська філософія може боротися з нею. Я Вас прошу, коли зможете роздобути в Одесі, бо тут я не найшов, і надіслати мені Тому Кемпійського — «Про наслідування Христа». Єдина розрада моя тепер - це Євангелія. Я читаю її, без вивчення, щодня й щогодини» [19, с. 557].

Отже філософські зацікавлення у Шевченка були, правомірно їх досліджувати, зокрема його ідеї філософа-християнина. З огляду на це, важливо аналізувати філософські роздуми Шевченка.

Питання філософських поглядів Шевченка досліджували І.Крип'якевич, Є. Маланюк, Г. Грабович, Д.Чижевський та інші. Феномен «філософія серця» міститься також в працях Тараса Шевченка, про що зазначали сучасні дослідники: Л.Білецький, Д.Бучинський, Б.Романенчук, В. Петров, І.Шинкар та ін.

На думку Д.Чижевський, світогляд Шевченка можна характеризувати як антропоцентризм, сутність якого полягає у розумінні людини як центру всього буття, всього світу, природи та історії, усіх сфер людської культури, зумів розкрити специфіку цього погляду, особливо стосовно природи. Відповідно до цього світогляду природа постає в поета як щось підпорядковане людині, резонатор або дзеркало, прислуховуючись і вдивляючись у яке, людина чує і бачить себе. Природа реагує на все, що діється в серці людини, втілює її внутрішнє життя в наочних образах і символах. Як природа відгукується на життя людського серця, говорить з людиною, озивається до неї, підслуховує її, сумує, хвалить Бога, плаче, сміється, – все це залежить від того, що переживає людина, яка завжди залишається в центрі образу, історії, історичної події.

Визнаючи справедливою характеристику світоглядних позицій Т.Шевченка Д. Чижевським, доречно звернути увагу на зазначену Г.Грабовичем особливість формування світогляду поета, в центрі якого стоїть насамперед відчуття самого себе, власної долі й болю, свого Я, чітко структурованих через інтенсивний автобіографізм митця як поета, носія Слова. Шевченко і став великим поетом, генієм, пророком тому, що духовні колізії свого часу зробив драмою свого життя, а патріотизм – мірою справжньої любові до людини. Саме через символізм автобіографізму формується модель усього творчого світу Шевченка з чітким висвітленням

гостроти поділу добра і зла, без жодного компромісу середини стосовно себе та інших. Тому у його творчості втілено все, оскільки воно людське.

У своєму духовно-релігійному розвитку і зростанні Шевченко пережив кілька періодів. Їх було щонайменше шість: 1) дитячі роки, 2) юнацька доба, 3) петербурзький період, 4) роки перебування в Україні, 5) доба арешту і заслання, 6) період повернення із заслання до кінця життя.

Шевченко під впливом ідеалістичної філософії, зокрема філософії Шеллінга, й широких впливів на його душу романтичної естетики в антитетичнім зіставленні до двох світів: світу розуму і смислового пізнання і світу серця, безпосереднього відчуття й віри, як зовсім іншої форми пізнання, – під впливом них двох протилежних реакцій на буття, на дійсність і на життя і людські відносини, він чітко розрізняв світ розуму і світ віри: функція першого – думка, функція другого – серце: «Нехай думка, як той ворон, // Літає та кричить, // А серденько соловейком // Щебече та плаче // Нишком... // («Думи мої») [376, с. 124-126].

Вже в ранньому творі «Перебендя» маємо чудове місце, яке так виразно говорить про Шевченкову філософію серця: «Щоб люди не чули, — бо то Боже слово, // То серце по волі з Богом розмовля. // То серце щебече Господню славу, // А думка край світа на хмарі гуля, — // Орлом сизокрилим літає, ширяє // Аж небо блакитне широкими б'є; // Спочине на сонці, його запитає: // Де воно ночує, як воно встає ? // Послухає моря, що воно говорить; // Спита чорну гору: чому ти німа ? // Його серце шукає правди й справедливості на землі: // Нехай же серце плаче, просить // Святої правди на землі!». В іншому місці поет-мислитель говорить: «Усюди Божа благодать: // І в серці, і в хаті [376, с. 110-112]. Також думи у Шевченка джерелом своїм мають серце, бо серце є основою духовного життя: «За думою дума роєм вилітає; // Одна давить серце, друга – розриває» [376, с. 124-126].

Головною рисою багатогранної творчості Т.Г. Шевченка і є безмежна «робота» серця як осередку внутрішнього життя, найглибших почувань. І сам Шевченко, як поет, живе не стільки правдою розуму, скільки правдою серця

та послідовністю емоцій. Серце є живим образом, самостійною, більш глибокою істотою в людині, котра має свої почуття. Серце для Шевченка є неодмінним способом мислити, самоусвідомлювати, переживати, шукати правду, «співати» віршами.

Творчість Шевченка не становить собою закінченої, оформленої, застиглої системи, (теології, академічної філософії), до якої він мав упереджене ставлення. Оскільки для центральних образопонять Шевченкової поетичної філософії характерні такі ж сутнісні протиріччя, можемо ствердити, що маємо справу з *філософією шляху*, а не системи. Філософія шляху (життя) характеризується відсутністю установлених категорій, догм, обрядів. Ця незадогматизована діалогічна й відкрита сукупність поглядів, що постійно рухаються в пошуках істини між протилежними твердженнями, спираючись на визначення «непорочних вічних істин», незмінних законів та цінностей, які творять внутрішню структуру шляху, але ні за ким, окрім самого Бога (тобто внутрішнього світобачення), не визнається їхнє знання. Іншими словами, це шлях пізнання абсолютної істини. Релігія шляху взагалі, як і філософія шляху (життя), типові як для містичного сприйняття Бога, так і для особистого, безпосереднього сполучення з вищим духовним світом і з виявом свого внутрішнього світу (свого «серця»).

Своєрідна філософська теодицея Шевченка і його звернення до Бога та створений ним світ змушують звертатися постійно до серця як єдиного вірного способу осягнення світу природи як світу краси, раю. Раєм та святим, праведним є найкраще в людині, яке є її внутрішнім – любов та материнство, краса мистецтва, вільна братолюбна дія. Треба людям розтопити серце, а для цього потрібно слово любові і лише освячене цим вогнем любові оправдане звання людини, її віра, розум, надія. Важливо – не лукавити серцем, досягати раю природи чи серця. Розкриття «зору творчого таланту», як і самого життя, Шевченко відчував «внутрішнім» сприйняттям, молитвенною медитацією, бо не розривав життя і слово: вони мають своїм корінням Слово Боже (тобто вище розуміння). Навіть десятирічну яму неволі, яка майже

зламала поета, він сприйняв як випробування і, завдяки душевній рівновазі, «спокою серця» (до чого закликав Г.Сковорода), не лише витримав її, але й виніс своє поетичне світосприйняття ще більш очищеним та довершеним, одухотворив і очистив народну душу огненним словом, яке поставив на стороні «чистих серцем».

В основному подібність думок, подібність ідей філософії серця в працях українських мислителів та у творчості Т.Шевченка чітко простежується. Однак це не значить, щоб він сліпо їм наслідував. Важливо, що така традиція була, й Шевченко був її продовжувачем. На нашу думку – навіть нецікаве було б наслідування, й такого ми у творчості Шевченка не маємо. Важливо було простежити органічні зв'язки Шевченка з українською «філософією серця». Шевченко є самодостатнім митцем, самодостатнім незрівнянним талантом і генієм, а відтак оригінальний своєю філософською думкою.

Отже коли йдеться, про філософський світогляд Шевченка, його філософсько-християнську думку чи його «філософію серця», то вони в нього виразні й чіткі, так само, як і у **Миколи Гоголя**, який високо оцінював роль почуттів в оцінці життя та зверненні до «внутрішнього» світу людини.

Швидше за все, Гоголь ніколи не читав свого земляка-полтавчанина Г.Сковороду, хоча і не виключено, що знав про його існування. Але для Гоголя характерне специфічне ставлення і розуміння інтелектуального життя, «занять розуму» і байдужість до вишуканості й комфорту. Його оцінка світського життя досить негативна, оскільки йому не підходить уявна діяльність, бурхливе «кипіння», за якими вдумливому погляду відкривається «дивна бездіяльність, страшне царство слів замість справ», те «засилля» книжкової, сухої політики», котре не залишає часу для життя практичного, обезособлює, спустошує людину, поглинає без сліду її думки, душевні сили, творчі поривання. У листі з Парижу Гоголь говорить про цивілізацію, яка нахабно нав'язується «як непотрібна жінка, що ловить чоловіка вночі», мимовільна сенсація підміняє собою знання, напівпристрасті – істинну пристрасть, спритно вихоплений факт – гармонію цілого, «потворність

пригод» – сутність людської природи [74, с. 151]. У цих словах Гоголя – біль його серця, викликаний суперечностями новітньої цивілізації з її антигуманністю, бездуховністю, аморалізмом. Як зазначає дослідник П.Мясоєд, в «Арабесках» Гоголя лінія свідомості – зіткнення мрії і дійсності, лінія несвідомого – зіткнення життя і смерті [258, с. 134].

Гоголь постійно перебуває в духовних пошуках, все більше звертається до внутрішнього світу. Йому важко переживати «пересуди і плітки». У листі до П.Плетньова (17 березня 1842 р.) він пише: «Давно заспокоївшись і згаснувши для всіх хвилювань і пристрастей світу, я живу своїм внутрішнім світом <...>» [74, с. 236].

Це змушує письменника звертатись до Святих місць: відвідує Оптину пустинь, де молиться, звертається до Бога за допомогою: «хворий, виснажуюсь духом, потребую молитви утіхи». Гоголь багато розмірковує над пристрастями і приходить до висновку, що зло є вродженою пристрастю, і всі зусилля розумної волі людини повинні бути спрямовані на їх викорінення. Його цікавить «пряме розуміння душі» [258, с. 139].

У 1850-1851 рр., проживаючи в Одесі, Гоголь основну увагу в розмовах і листах присвячує темі спасіння душі. Характерні висловлювання: «Щоб бути внутрішньо влаштованим, потрібно шукати царства Божого», «Страшний суд <...> буде обов'язково» [цит. за: 26, с. 53]. Страшний суд – це відповідальність, це покарання за неправильний спосіб життя і антилюдяну поведінку. Правилom правильного життя в світі є виховання – порівняння себе з Христом (як ідеалом), досягнення «найвищої незлобливості», в якій – «блаженство» [75, с. 145].

Гоголя постійно супроводжують думки про смерть, яка є способом, і, мабуть, найкращим, очищенням душі. Стверджуючи, що Бог є любов, письменник немовби проголошує перемогу над гріхом і смертю. Несвідомий страх смерті надавав баченню образу світу трагічного відтінку. І, звертаючись до релігії, він захищається від сьогоденного, яке не приймає і якого боїться. Але таким чином він захищається і від себе самого і від свого

минулого. Але цей захист є перешкодою руху вперед, він заважає не тільки вихованню, а й життю – творчості. Він шукає і не знаходить ідеального мотиву, який вивів би за межі життя. Джерела життя-творчості вичерпані. Це чергова криза, яка викликана не «ненормальністю, а ненормативним характером: він знаходиться на перехресті культур: культури минулого, культури сьогодення і культури майбутнього. Пересічення норм культури відповідає кризам у стосунках зі світом. Він «рухався» від культури минулого через заперечення культури сьогодення до культури майбутнього. Цей характер був неадекватний сучасній йому культурі, яка не визнавала самооцінки людини. Чи не тому Гоголь органічно увійшов у літературу ХХ ст.? [258, с. 135].

Суперечності життя, які були принципами аналізу життя Гоголя, можуть мати значення, але в межах логіки цього життя; зокрема, суперечність «українська душа – російська культура» охоплює важливий момент нетотожності його характеру з культурою сьогодення. М. Бердяєв говорив, що «в його характері було щось не російське». Але він не зазначив, що, як і Сковорода (і Юркевич), Гоголь стає в центр української культури, яка бере початок від «філософії сродної діяльності» і продовженої «філософією серця». Саме тут і місце Гоголівським роздумам про душу та її виховання. Думка про те, що «світ життя Гоголя ніколи не буде розгаданий: він лежить у тій царині, на порозі якої змагаються всі людські домисли», свідчить про те, що письменника можна зрозуміти тільки серцем.

Дослідники творчості Гоголя (В.Зеньковський, З.Гіппіус) звертають увагу на те, яку визначальну роль відіграють в тематиці його художньої творчості проблеми «духовного злету», подвигу «духовної боротьби». Листи письменника – це спроба дійового оволодіння людськими душами, спроба духовного скерування. Тема «Шинелі» – спалах людської душі, її переродження під впливом – щоправда, дуже своєрідної – любові. Стає очевидною можливість «спалахування» душі від дотику до будь-якого об'єкта. Не лише до великого, піднесеного, значного (подвиг, Батьківщина,

жива людина-друг, кохана, жінка тощо), а й від зустрічі з буденним, прозаїчним. І не лише любов до видатного, значного може згубити, звабити в безодню людину, а й любов до жалюгідного (об'єкта), якщо він тільки став предметом пристрасті, любові (Андрія в «Тарасі Бульбі» до панночки і Акакія Акакієвича до шинелі (ганчірки) [368, с. 90].

Одна з провідних думок художніх творів Гоголя – кожна людина має свій «запал», свою пристрасть, своє захоплення. Тема Горація, тема поезії європейського та українського бароко, тема одного з віршів Сковороди (ймовірно, відомого Гоголю хоча б з «Наталки Полтавки» Котляревського).

Питання про «запал» і його спрямованість чи на велике чи на буденне – це питання для Гоголя про те, чи можна пов'язати своє існування з речами «зовнішнього світу», і вирішує його категорично. У листі Данилевському (20 червня 1843 р.) Гоголь рішуче протиставляє зовнішнє і внутрішнє життя. Потрібно мати «непорушний якір», бо всі речі на світі приречені на загибель, людина мусить всередині мати «центр, на який, спершися, могла б вона подолати й самі страждання у горі життя». «Зовнішнє життя є протилежність внутрішньому, коли людину під впливом пристрасних захоплень несуть без боротьби струмені життя». «Центр», про який говорить Гоголь, – Бог. У ньому – впевненість, він же вказує людині і «своє місце» (яке є у кожної людини) у світі; Бог – «замовник», на якого ми всі працюємо. Втрата зв'язку з цим «Центром» – втрата свого місця у світі, втрата мети життя («замовлення»). А віддача себе зовнішньому світові, пов'язування своєї долі з об'єктами цього світу – саме і є втрата «Центру», і водночас – втрата себе «самого». «Зовнішнє життя поза Богом, внутрішнє у Бозі», – пише Гоголь; тому пізнання Бога (як традиційно в християнстві, так і у Сковороди) – самопізнання: «треба, заглиблюючись у себе, спитати й дізнатися, як в нас приховані грані корисні й потрібні світові, бо немає непотрібної ланки в світі» [366, с. 94].

У багатьох творах люди, яких зображує Гоголь, якщо «втрачають себе», віддаються під владу зовнішнього світу, втрачають душу, гинуть: художник

Чартков («Портрет»), знехтувавши даним йому Божим даром, «замовленням» гине від прагнення грошей, слави; від кохання до жінки гинуть чиновник Поприщин («Записки божевільного»), художник Піскарьов («Невський проспект»), Андрій («Тарас Бульба»). Страшна доля спіткала Петра («Ніч на Івана Купала»), який через гроші («златожадібність», як писав Сковорода), пролив безвинну кров. «Неначе прикований, сидить посеред хати поставивши в ноги мішки свої. Здичавів; заріс волоссям, став страшний; і все думає про одне, все намагається щось пригадати, і сердиться, і злиться, що не може пригадати Часто дико піднімається з свого місця, поводить руками, вставляє в щось очі свої, немов би хоче вимовити якесь давно забуте слово – і нерухомо зупиняється... Злість оволодіває ним, як напівбожевільний, гризе і кусає собі руки і в досаді рве пасмами волосся, поки, затихнувши, не впаде, начебто в забутті, і після знову починає пригадувати, і знову злість, і знову мука...» [76, с. 25]. Акакій Акакійович гине від «нічого». Його пристрасне захоплення спрямоване на мізерний негідний об'єкт – і він не має «Центру», спираючись на який він міг би протистояти світові, «подолати й самі страждання і горе життя». Все мирське тлінне («тінь і маска» – Сковорода), – і захоплює з собою на загибель людину, що пов'язала з ним своє буття, байдуже – чи це мирське буття є щось велике чи – шинель.

Отже, душа, серце є визначальними у творчості видатного представника романтизму – М.Гоголя. Він, як і Г.Сковорода, називає душу «серцем», яке є глибоким джерелом для пізнання.

Таким чином, з певної мірою переконаності можна стверджувати, що представники українського романтизму, розглянуті вище, сповідували «філософію серця», принаймні були дотичні до неї.

Підґрунтям світогляду П.Куліша була «філософія серця». Головним принципом його світосприйняття був принцип двоїстості людської натури. Тут очевидний його зв'язок з філософією Г. Сковороди, зокрема, вченням про дві натури. «Серце» (що сприймається як «внутрішнє») і «зовнішнє» завжди існують у конфлікті, в боротьбі між собою. Ця боротьба відображає

протистояння «зовнішнього», поверхового і «глибини душевної». У «глибокому колодязі» людської душі приховано поетичний дар людини, і тут же знаходиться те місце, де відбувається спілкування людини з Богом, адже Бог промовляє до нас через наше серце.

Символ серця є одним з найулюбленіших поетичних образів П.Куліша; для нього серце – і надія, і передчуття, і провідна сила, дороговказ. Людина повинна очистити своє серце від усякої скверни і тоді тільки зробить його храмом Божим; якщо Бог живе у серці, душа тяжіє і має тяжіти до Бога, добра і праведності. Таке серце завжди відкрите на добро, що існує в світі, а отже, є і в серці людини. Безсумнівною перевагою філософії П. Куліша, є його намагання пов'язати «серце», «внутрішню» людину з Україною, з рідним краєм, з батьківщиною.

Яскравим представником цієї лінії в національній філософії є Т.Шевченко. Головною рисою його багатогранної творчості, життєвої постаті і є безмежна «робота» серця як осередку внутрішнього життя, найглибших почувань. І сам Шевченко, як поет, живе не стільки правдою розуму чи консенквентністю мислення, скільки правдою серця та послідовністю емоцій. Серце є живим образом, самостійною, більш глибокою істотою в людині, котра має свої почуття. Серце для Т.Шевченка є неодмінним способом мислити, самоусвідомлювати, переживати, шукати правду, «співати» віршами.

Своєрідною постає «філософія серця» у М.Гоголя, хоча він і не є типовим представником цього напрямку, не є власне філософом, так само, як і Т.Шевченко. Проте вся його діяльність пройнята цією ідеєю. За своїми поглядами М.Гоголь був містиком, а це означає, що безліч речей і процесів довколишнього світу він бачив інакше, осягав їх глибинну суть, що доступно не кожній людині. В одному з листів М.Гоголь пише про те, що серце людське – то безодня невідома: тут ми щохвилини помиляємося. У М.Гоголя серце виступає як емоційний образ і як християнський символ.

Ключ до світу М. Гоголь силується знайти у власній душі – там, де його знаходили видатні філософи. І бачить у цій якості душевну емоцію, серце. Щоб серце стало духовним, у ньому має оселитися любов, яка забезпечує гармонію в людському серці, об'єднує всіх і пов'язує із джерелом любові. У цій любові відчувається сам Бог і зароджується нездоланне до нього прагнення. У своїх роздумах М. Гоголь виступає як істинний християнин, що раз і назавжди засвоїв: Бог є творцем усього прекрасного в світі. Треба тільки вміти бачити цю красу. А це дано лише духовній людині, у якої серце – духовне, яка вірить у те, що й наші почуття, й світло серця, й світло розуму залежать від Бога. Духовна людина завжди зберігає присутність духу, врівноважена і спокійна, заглядаючи у майбутнє, адже майбутнє знаходиться в руках Того, хто сам є Світло.

Кожен зі згаданих мислителів сповідує думку про те, що дуже важливо навчити людей жити серцем, а для цього існує лише один шлях - шлях поєднання розуму із серцем. Вирішення цього завдання відоме вже 2000 років, від часу втілення Христа: це молитовне звернення до Бога, єднання з Ним через серце. Результат залежить не від людини, а від Бога, однак він неодмінно буде, якщо людина допустить у своє серце віру, а в розум – довіру до Бога. Та поки що центральне місце у людській цивілізації, яка фактично стала на безрелігійний шлях, займають наука і пізнання. Таке становище хибне, адже бездуховна наука веде до небажаних наслідків і спотворень, свідками яких стали сьогодні й ми на порозі війни.

Найголовніша цінність «філософії серця» для нас, нинішніх, полягає в тому, що вона не тільки вказує на необхідність подолання бездуховності, але й окреслює шляхи до здобуття духу. Духовність є способом життя, в якому розум діє узгоджено із серцем. Слід жити сердечним розумом, і якість життя від цього кардинально зміниться. Тільки в такому аспекті ми можемо говорити про духовне серце, що є найвищим органом пізнання, єдністю видимого й невидимого світів, яка дає можливість осягнути Бога.

Питання, підняті у даному розділі, знайшли своє відображення у таких публікаціях автора [50; 54; 57].

Висновки до другого розділу

1. Можна стверджувати, що представники українського романтизму, розглянуті вище, певною мірою сповідували «філософію серця», принаймні були дотичні до неї.

2. П.Куліш постійно відстоює думку про гармонійне поєднання «праведного розуму» і «чистого серця», при цьому його бачення християнства кордоцентричне в своїй суті. «Серце», яке нерозривно пов'язано з «внутрішньою» людиною й «зовнішнє» в ній – завше в конфлікті, в боротьбі між собою. Це боротьба «поверхні» і «глибини душевної».

3. В усій творчості Т.Шевченка простежується безмежна «робота» серця як осередку внутрішнього життя, найглибших почувань. Сам поет живе правдою серця. Серце для нього є живим образом, самотійною, більш глибокою істотою в людині, котра має свої почуття, воно є неодмінним способом водночас мислити, самоусвідомлювати, переживати, шукати правду, «співати» віршами.

4. М.Гоголь, як і Г.Сковорода, називає душу «серцем», яке є глибоким джерелом для пізнання як самої людини, так і людського світу, світу взаємин між людьми.

5. У творчості представників українського романтизму серце постає не стільки концептом, вмонтованим у ту чи іншу філософію, чітко визначеним поняттям, категорією а радше *символом*. «Серце» як *символ* вказує на центрованість людини, осереддя її душі й духу, глибинність людини, її справжність, на певну центрованість переживань. Тому можна стверджувати, що у творчості українських романтиків (П.Куліша, Т.Шевченка та М.Гоголя) серце постає екзистенційною засадою духу, оскільки позначає істинність переживань людиною свого буття у світі.

РОЗДІЛ 3. ПРОБЛЕМА СПІВВІДНОШЕННЯ РОЗУМОВОГО І ЧУТТЄВОГО, ДУШЕВНОГО І ДУХОВНОГО, ВІРИ І РОЗУМУ В УКРАЇНСЬКІЙ АКАДЕМІЧНІЙ ФІЛОСОФІЇ»

Звернення до української академічної філософії ХІХ століття в межах завдань нашого дисертаційного дослідження викликане тим, що у творах діячів Київської духовної академії містяться ідеї, реально дотичні до «філософії серця», – ідеї стосовно співвідношення віри і розуму, душевного і духовного. Зрозуміло, вершина української «філософії серця» – праці академічного філософа Памфіла Юркевича. Проте його концепція певним чином підготовлена його попередниками – І.Скворцовим, В.Карповим, далі – Й.Міхневичем, П.Авсенєвим, О.Новицьким, С.Гогоцьким: після П.Юркевича ці ідеї розвивали П.Ліницький та П.Кудрявцев.

Не можна оминати вплив на українських мислителів цього періоду німецької класичної філософії. Чимало українців їздило на студії до німецьких університетів, а також існували певні зв'язки між українськими й німецькими інтелектуалами. Ідеї Канта, Фіхте, Шеллінга і Гегеля були знані представниками академічної філософії, проте одні сторони їх вчення приймалися, інші – піддавались критиці.

Одним з перших значних представників Київської духовно-академічної філософії був **Іван Михайлович Скворцов** (1795–1863). Він увійшов в історію української культури як священик – протоієрей Софійського собору в Києві, освітянин – випускник і професор Київської духовної академії і, безперечно, – філософ та богослов. Він одним з перших перейшов від традиційного вольфіанства до кантіанства. З вчення Канта І.Скворцов виокремлював та розвивав три ідеї: обмеженість людського розуму, його неспроможність пізнавати надчуттєвий світ; визнання неспроможності вчення про начала моральності, що засновані на принципі задоволення: недосконалість людини за всієї її природи. Серед творів І.Скворцова найбільш відомі – це історико-філософські розвідки на теми патристики:

«Християнське вживання філософії, або Філософія св. Григорія Нисського» і античної філософії: «Про філософію Плотина» та «Критичний огляд вчення стародавніх про істинне благо людини», етичні праці: «Критичний огляд Кантової релігії в межах одного розуму» та «Нотатки з моральної філософії».

Як зазначає Ю.Кравченко, центральною проблематикою філософських пошуків І.Скворцова була «морально-антропологічна й етична. Власне кажучи, філософ-академіст мислив категоріями та поняттями, які споконвіку цікавили давньоруських любомудрів – проблемами свободи, добра і зла, сутності людини» [178, с. 32]. І.Скворцов піддає критиці кантівську концепцію релігії у межах тільки розуму: «*Однобічність* Канта зупиняється на одних природних початках людини і не визнає потреби в Об'явленні й засобах надприродних. Кант складає собі ідеальну людину героя доброчесності, і, здається, забуває, що людина насправді зовсім не така, що за наших слабких сил, за повсякчасних небезпек для нашої доброчесності, зовнішніх і внутрішніх, нам завжди необхідна допомога Вишня, саме та, яку надає Релігія Об'явлена» [304, с. 118]. Непримиримо академічний філософ ставиться до абсолютизації розуму. Він вважає, що чим більшою стає область знання, тим більше виникає нерозв'язних задач для розуму. Стосовно взаємозв'язку філософії і релігії він пише: «Припустимо, що кожна філософія повинна оброблювати свою ділянку істини: чи повинна так само вчиняти релігія? Ні! Вона є зверненням людини до вічного сонця істини і життя, а це сонце являє Себе з усіма своїми властивостями. Якщо приймаємо Об'явлення тільки розумом, то це не релігія, а філософія. Одна віра ума і серця може мати релігію, тобто прагнення до єднання з Богом [304, с. 200].

Не відкидаючи розум, І.Скворцов стверджує, що віра є так само необхідною діяльністю душі, як мислення, почуття і бажання. Предмет віри – «об'явлення як внутрішнє, всезагальне, так і зовнішнє, особливе» [304, с. 164]; «віра не витісняється ніколи, вона завжди буде необхідним началом людського життя [304, с. 212].

І.Скворцов як богослов, а не тільки філософ, не міг оминати й тематику серця: «Є двояке слово у людини: по-перше, таке, що у серця народжується неосяжним чином і є сокровеним, потім в устах, яке являє себе усім і проте ж невіддільне від душі, що його породила» [304, с. 39]. Істину серця знає тільки Бог; неодноразово у своїх текстах І.Скворцов називає Бога тим, хто відає нашим серцем (рос. – *сердцевед*). Без серця не буде співчуття: «Співчуття потрібне для утворення нашого духу до вищих цілей його моральним, котрим треба досягати не розсудком тільки, але й серцем» [304, с. 292]. Ум разом з добрим серцем зробить багато людям, коли дадуть йому простір» [304, с. 296]. Найбільш гріховною справою є гріхи у серці; Богу угодне чисто моральне налаштування серця, а не відправа церковних постанов [304, с. 104]. Критикуючи формалізм кантівської етики, І.Скворцов пише: «Людина має різного роду схильності, і закон людини повинен показати напрямок самому серцю її, вказати на самі предмети, достойні його прагнення. Отже, закон чисто формальний був би тоді достатнім, коли б ми не мали жодних схильностей, коли для нас було о однаково, якими предметами займатися. Але як знати, що правило моєї волі може бути законом всезагальним?» [304, с. 140].

Істини розглядається І.Скворцовим і як даність, що сприймається, і як даність, що пізнається. Безпосереднє відчуття істини витлумачувалося мислителем як віра в рамках першої форми пізнання, оскільки віра – основа всього розумового розвитку. Другою формою та сходинкою пізнання є осягнення безпосереднього змісту віри і підведення віри до рівня знання. І саме з цього прагнення виникає наука і власне філософія. І.Скворцов пише: «<...> мислячий дух людський не є безумовною істиною, так як саме мислення не є чимось абсолютним і творчим. <...> Істина не є витвором лише одної нашої чистої думки. Навпаки, спочатку вона є дещо дане для нас, і нами тільки пізнається, сприймається свідомістю. Звідси першопочаткове, природне відношення нашого духу до істини є відношенням сприйняття, чуття. Як благе та досконале, так і істинне, ми пізнаємо спочатку

безпосередньо, вродженим для нас відчуттям істини. І це безпосереднє відчуття істини – є віра. Таким чином, віра становить первинну, природну форму нашого пізнання і слугує основою всього подальшого розумового розвитку» [цит. за: 243, с. 59-60].

Головне завдання філософії, як зазначає Н.Мозгова, вчений вбачав у необхідності аналізувати розумну природу людського духу, відкривати та осмислювати в цій природі першопочаткові та основні елементи істини, котрі ще треба буде виділити від сторонніх домішок та викласти в ясних і точних поняттях. Але істина в своєму первинному вигляді не може задовольнити теоретичний розум людини і вона починає прагнути до повного та всеосяжного пізнання цілісності всіх речей, до повної та досконалої істини. І це, за І. Скворцовим, є *philosophia secunda*. Тим часом, у повній відповідності зі своїм філософським теїзмом, прагнення філософствующого духу спрямовувалось до своєї ж кінцевої мети, – до спокою та миру, що найбільш повно реалізувалися не в царині філософії, а на шляху здійснення Духу Божого, який є джерелом будь-якої істинної мудрості та розуму [243, с. 60].

Дух, що філософствує, ще не є духом істини, а духом, що прагне істини. Тим самим І.Скворцов намагався довести специфічне посередництво філософії між природним розумом та християнством.

Інший представник філософів Київської духовної академії **Василь Миколайович Карпов** (1798-1867) передусім відомий як перекладач творів Платона. Власні праці В.Карпова – «Вступ до філософії», «Філософський раціоналізм новітнього часу», «Про самопізнання», «Життя Платона», «Про твори Платона», «Вступна лекція до психології» та ін. В.Карпов є справжнім хранителем філософської традиції від античних часів і до середини ХІХ століття. Філософ застерігав від крайнощів провідного на той час напряму західноєвропейської філософії, його рефлексії над ідейною спадщиною Платона не втратили актуальності й досі.

Говорячи про початок філософії, В.Карпов засвідчує, що йде шляхом Декарта: суб'єктивним початком філософії є «свідомість або совість у

значенні сили психічної, тобто положення: *я усвідомлюю, як істина перша, безпосередньо відома, сама по собі зрозуміла і всезагальна*» [160, с. 77]. Далі мислитель зауважує: «Свідомість, коли вона береться як початок нашої науки, слід розуміти *конкретно*, тобто не відокремлювати в ній психічної сили від змісту: ця вимога тим більш законна, що вони насправді ніколи не відокремлюються. Бо що це таке – свідомість, яка розглядається сама по собі, психологічно? – сила без дії, буття без життя, чиста потенція суб'єкта. В людині вона такою не буває: в ній неможлива ані свідомість без усвідомлюваного, ані усвідомлюване без свідомості; ці елементи, не з'єднуючись взаємно, не існують для людини» [160, с. 80]. Безперечно, такий підхід істотно перегукується з позицією Е.Гуссерля.

Н.Мозгова вважає, що, незважаючи на непослідовність у відстоюванні філософської традиції Г.Сковороди (давалося взнаки розуміння співвідношення проблеми віри і знання, яка була домінуючою для духовних шкіл), В.Карпову все-таки вдалося, виходячи з першооснов «філософії серця», одному з перших у тодішній Росії розробити світоглядні підвалини слов'янофільства [243, с. 72]. Василь Карпов стверджував, що всі явища нашої природи і властивості людської особистості зосереджені у серці. Серце є тим центром, котрий, з одного боку, визначає наші земні стосунки, а з другого – весь час спрямований до джерела вищого світла і блага, до Бога. Значить, головним достоїнством людини, за В.Карповим, є не розум, а дух, який зосереджує в собі і глибокі переживання серця, і поклик волі, і політ думки.

Піддаючи критиці новоєвропейський раціоналізм, у тому числі його надмірний суб'єктивізм та індивідуалізм, В.Карпов зазначає: «Прапор істині і добра, без сумніву, поставлений в людському суб'єктові, але він, здається, розірваний надвоє, – і скільки тепер під ним заблуджень і пороків! Серце, безперечно, сповідує Бога; але коли люди, ґрунтуючись на цьому загальному, ідеальному сповіданні, почнуть пояснювати закони його ума і волі, то замість єдиного Бога створять собі тисячі кумирів, а замість одного людства –

мільйони неподільних» [160, с. 75-76]. А ось наступна думка академічного філософа XIX століття звучить гранично актуально саме у наш час, коли за ситуації постмодерну модно проголошувати безкрайній релятивізм, коли банальності на кшталт «у кожного свій погляд», «у кожного своя думка» майже не зустрічають серйозного опору: «<...> що значить “свій ум в голові?” – За нашим поняттям, заснованому на досвіді, це – приватний образ думок і дій, котрим одна особа відрізняється від іншої; це – особливе царство ідей, які розвиваються особистим егоїзмом і керують волею; це – початок розділення суб’єктів і порушення суспільних зв’язків; це – сім’я зла, посіяне у людському серці і таке, що розрослося у поняттях. Для того і потрібна філософія, щоб ні у кого не було *свого* ума в голові, щоб всі мислили загальним умом, керувалися загальними законами, любили загальне благо, прагнули б до загальної істини і досягали загальної мети, – щоб вони були однією істотою у мільйонах осіб. Правда, це ж має на увазі релігія і політика, тому що перша прагне до поєднання людей узами братства внутрішнього, духовного, а друга приводить їх у гармонійне співвідношення з боку фізичного, зовнішнього. Але християнство і позитивні закони держави, діючи на людину з двох сторін його буття, не сковують її волі, а тільки вимагають її покірності, не вбивають її думку, а тільки хочуть її згоди. Об’явлення є голосом вітчизни небесної, що проводить церква; статuti державні є заклики вітчизни земної, що звіщаються урядом» [160, с. 111–112]. На наш погляд, мислителем досить вдало і влучно окреслена роль філософії як школи ума, школи думки, яка здатна долати обмеженості егоїстичних інтересів.

Стосовно «серця» В.Карпов вважає, що саме у ньому можна знайти основи для виразу прагнень *релігійних* та *естетичних* у широкому, власне філософському значенні їх [160, с. 123]. Наступні слова мислителя є принципово важливими для розуміння його внеску у «філософію серця»: «Хто глибоко вчувався в духовну свою природу і суворо розпізнавав її прояви, той знає, що є в ній серце або сила почуттєвості, яка не підкорюється жодним формам розсудку і виявляє особливу, своєрідну сторону людського

життя. Її навіювання не тільки по формі відмінні від приписів ума і прагнень до свободи, але і за змістом бувають то набагато нижче тих та інших, але незрівнянно вище і духовніше за них. Не говорячи вже про те природне почуття, котре пов'язує батьків з дітьми, скріплює узи друзів, живить в людині любов до батьківщини, до вітчизни та ін. Скажемо тільки про почуття моральне, котре, далеко залишаючи за собою розрахунки розсудку і вибір волі, окриляється молитвою і, виливаючись у сльозах, ніби лицем до лиця веде бесіду з тим, до кого ум веде тільки виснажливим і не завжди вірним шляхом умовиводів і в котрому свобода бачить велику, але ніколи недосяжну ціль своїх прагнень. Ось цю найважливішу здатність душі, цю самостійну силу серця Кант упустив з уваги, або, точніше кажучи, позбавив її самостійності» [160, с. 140–141]. Отже, за В.Карповим, те, що йде з серця, не є *автоматично* добрим, високим, духовним, – воно може бути *всіляким*, падати *нижче* розсудку і волі, але й здатне підноситись на таку висоту, яка неможлива для них. Серце може дути незрівнянно *більш духовним*, ніж ум. Духовним, як нам здається, – в смислі *більш людяним*.

Василь Карпов особливо підкреслює роль людської чуттєвості, серця, любові у справах моральних: «Де воля всезагальна – відсторонена діє незалежно від приватних осіб, для виконання формального, отже, теж відстороненого закону, там привітні особи не належать до світу морального, не заслуговують ані нагороди, ані покарання і схожі на глядачів, що сидять у театрі, котрі дуже добре знають, що як добрі, так і погані явища на сцені їх не торкаються. Ні, потрібно, щоб люди особистісно – власним своїм почуттям – брали участь у спільній справі, потрібно, щоб загальне існувало не у відсторонених поняттях, а в дійсних особах І ось це почуття зі всіма чуттєво необхідними його виразами, – з його скорботами і радощами, з його задоволеннями і незадоволеннями, ми називаємо любов'ю і розуміємо її як посередницю не між представленням закону і діяльністю волі, а просто між законом моральним і особисто моєю волею. Вона, подібно до теплотвору, так розширює наше серце, що вміщує в ньому всю широту даної нам Богом

заповіді і збуджує нашу волю текти шляхом її (Пс. 118, 26, 32)» [160, с. 192]. Отже, саме завдяки *любові* серце здатне вбирати в себе Божу волю, християнську істину; лише серце, що любить, здатне поєднати мою особистісну волю із моральним законом. Стосовно ж призначення людини В.Карпов говорить так: «<...> для чого ж вона існує, якщо не в ній закінчується доцільність природи? Яке призначення її життя? Практичну відповідь на це питання дають всі вищі, найбільш благородні сил людської душі, – дає і правильно зрозуміла свобода. Вона невпинно прагне до добра і якимось чином хотіла б здійснити ідею добра безумовного. Це прагнення до добра безумовного лежить на ній могутнім законом, і чим більше тяжіє над нею, тим більше робить її вільною. Що це за закон, що має дивну силу полегшувати тяжінням, позбавляти зумовленості умовами, звільнювати обмеженнями? Це – голос істоти безумовної, що відзивається у серці умовної людської природи; це – тяжіння розумної тварі до джерела розуму; це – поклик у царство найвищої свободи – до Бога. Там кінцева мета людини, туди несе вона з собою і цілі, які покладені в ній природою!» [160, с. 253]. Отже, за В.Карповим, саме *серце* людини відзивається на голос «істоти безумовної», за заклик Бога, саме серце здатне на таке безумовне прийняття.

Вихідним моментом філософування професор вважав конкретну свідомість, а органом встановлення істини – всі сили душі, зосередженні у вірі. На думку вченого, однією з головних проблем філософії завжди повинна бути проблема сутності людини. Адже в ній можна прослідкувати закони всього буття та споглядати таємничі сили зв'язків, що поєднують світобудову. У філософських побудовах В.Карпова, зазначає Н.Мозгова, розум і серце не поглинають одне одного і не протистоять одне одному, а взаємодоповнюються, перебуваючи у постійному зв'язку між собою [243, с. 70]. Карпов не допускає, щоб у пізнанні передував розум. Саме це спонукає його вступити в детальну полеміку з Кантом, яка стосується витоків, природи та значення раціоналізму.

Карпов приходить до висновку, що всі спроби Канта перервати зв'язок душі із метафізичним світом і спробувати закрити людський дух від впливу ідей, не могли досягнути своєї цілі. Коли в основі ідеї, припускають трансцендентальний предмет, тоді виникає поняття про реальну сутність. Чи є твердження, про трансцендентальний предмет, в основі якого лежить ідея, необхідністю чи випадковістю? Адже на що не подивишся в «Критиці чистого розуму», ні в чому не бачиш причини, яка б примушувала в основі ідеї припускати саме трансцендентальний предмет. Захисники раціоналізму звичайно можуть сказати, що розум, відкриваючи собі дорогу від умовного, поступово сходить до безумовного, точніше кажучи до ідеї. Однак В.Карпов одразу ж знаходить аргументи, які б заперечували цю думку, вказуючи на те, що ідея сама по собі не є безумовною, а лише орган для спостереження безумовного. Якщо б ідея сама по собі була безумовною, то від умовного ми не могли б дійти до неї, як до безумовного.

В.Карпов зазначає, що після Бекона та Декарта поступово у новочасній філософії зникає слово «віра». Його замінює термін «інтуїція», який досить швидко отримав своє власне значення, і будь-яка конотація з вірою зникла. Але у XIX столітті проблему співвідношення розсудку, розуму, знання та віри було порушено знову, разом з актуалізацією Лессінгом проблеми «християнського розуму». Кант був змушений досить довго та обережно опрацьовувати всі ті вияви здатності людини вірити для того, щоб знайти місце віри в системі розуму.

Звичайно, що розгляд здатності вірити не міг відбутися без «традиційної» для попередньої філософії царини віри. Йдеться про релігійний вимір людського існування. Цій проблематиці присвячена одна з пізніх робіт І.Канта («Релігія у межах тільки розуму»), де філософ говорить про релігійну віру як про середній член між моральністю та щастям людини, отже, виводить віру в сферу не просто релігійну, а морально-релігійну. Як зауважує Н.Мінаков: «У царині релігії Кант обирає новий шлях роботи з поняттям віри. Якщо в межах чистого розуму віра відіграє другорядну роль,

то в релігійній вірі вже розум є меншою сферою. Релігійна віра лише частково містить у собі розум» [229, с. 58-59].

В.Карпов намагається вирішити проблему співвідношення віри та знання, віднести дух до недоступної для метафізики галузі, через, що він уже не боявся компрометуючих філософських висновків, щоб тільки вони не суперечили істинам Св. Письма. Залишаючись релігійним мислителем, Карпов користь філософії вбачав у тому, що істинна філософія діє як настанова релігії та політиці, відкриваючи суттєві вимоги людської природи, які узгоджується з ними, а також із законами віри та умовами вітчизняного життя.

Що характерно, започатковані ідеї згодом набули подальшого розвитку у творчості таких представників київської духовно-академічної філософії, як П. Авсенєв, О.Новицький, П.Юркевич.

Філософські погляди **Йосипа Григоровича Міхневича** (1809-1885) викладено в таких його працях: «Про успіх грецьких філософів у теоретичному і практичному відношеннях», «Завдання філософії», «Досвід поступового розвитку головних дій мислення, як керівництво з першопочаткового викладання логіки», «Досвід простого викладу системи Шеллінга, яка розглядається у зв'язку із системами інших германських філософів».

За Й.Міхневичем найважливішим для нас об'єктом пізнання є сама людина. І крім філософії не існує жодної науки, яка б досліджувала цей предмет у всій його повноті. Одкровення пояснює нам лише темні сторони людського єства. Воно допомагає розуму краще бачити їх, глибше досліджувати і пізнавати.

Й.Міхневич, як і П.Авсенєв, симпатизував шеллінгіанству, хоча відчутним є впливи філософії Фіхте, історизму Гегеля, проте ідеї німецьких філософів трансформуються в творчості Й.Міхневича крізь призму вітчизняної філософської традиції, а саме, крізь призму ціннісних орієнтирів християнської духовної традиції.

Лише Одкровення останнє розкриває перед філософією таємничу царину метафізичного світу. Філософія радше підкоряється Одкровенню, не втрачаючи при цьому своєї самостійності, бо шукати відповіді на всі запити розуму тільки в Божому Одкровенні означало б робити його такою книгою, котра могла б задовольняти тільки людську допитливість. А насправді Одкровення слугує моральному вдосконаленню людства. Й. Міхневич підкреслював, що наш розум і тепер вимагає вміння шикувати думки в логічній послідовності і згідно з математичним порядком, а це вміння притаманне тільки філософії, яка досліджує природу нашого духу

Людський дух і душа, за переконанням Міхневича, завжди перебували в центрі уваги філософів як минулого, так і сучасності. Зокрема, грекам були відомі її властивості душі, що й сучасникам, а саме: духовність, простота, свобода, безсмертя. Вони мали певні знання про ті самі сили душі, що й ми сьогодні: про чуття, розсудок, розум, волю. Але істинна єдність душі з тілом була для язичницької (грецької) філософії нездійсненою. Переселення душ в інші тіла греки вважали можливим, а от возз'єднання тієї ж душі з тим же тілом вважали неможливим. Звідси, робить висновок Міхневич, для язичницької філософії було характерне неповноцінне розуміння сутності ідеї про безсмертя душі [243, с. 96].

Й. Міхневич продовжує критику кантівського раціоналізму, розпочату І. Сковрцовим, зокрема у статті, присвяченій філософії німецького шеллінгіанця Христіана Адама Ешенмаєра, який відмежувався від тих ідей свого вчителя, що не узгоджуються з Євангелієм: «Христос – ідеал людства, до якого всі мають прагнути, але такий же, говорить Кант, є ідеал і в нашому розумі. Але що розум – кепський вождь у релігії, відомо з досвіду всіх віків. Саме моральне вчення філософів ніколи не чинило тих благотворних дій, які вчинило християнське моральне вчення. А якщо Ісус Христос – ідеал людства, як визнає сам Кант, то Він неодмінно вищий за наш розум і знає більше, ніж ми, а тому з нашого боку необхідна віра в його догмати, хоча ми їх і не осягаємо нашим розумом» [227, с. 51].

Питання про співвідношення філософії й релігії Міхневич витлумачував з теїстичних позицій, стверджуючи, що сліпою є та віра, в якій немає знання, але й не далекоглядним є те знання, в якому немає віри, тобто філософія завжди була, є і буде в тісному зв'язку з релігією. І далі: те, чого не може розум, відкривається у Слові Божому, а чого не може зробити людина, те робить Бог.

Отже аналіз праць українських філософів: Івана Скворцова, Василя Карпова, Йосипа Міхневича засвідчує, по-перше, ґрунтовне знання наукових здобутків філософської думки Західної Європи, по-друге, прагнення уникнути суто раціоналістичного підходу до пізнання істини, тим більше – обґрунтування моралі. Пізнавальна діяльність в їх трактуванні розгортається як цілісний процес взаємодії розумної і чуттєвої сторін людського духу.

Важливе місце серед філософів, які доклали зусиль задля засвоєння в Україні спадщини німецького класичного ідеалізму, належить вихованцю Київської академії – **Петру Семеновичу Авсенєву** (1810-1852), якого вважали одним з найосвіченіших людей Російської імперії. П'ятнадцять років присвятив він вивченню німецької філософії. Взагалі, П. Авсенєв був значною мірою прихильником психологічної теорії Шеллінга та його послідовників Каруса, Бурдаха і, особливо, Шуберта. Не дивно, що основною рисою його філософування був певний «психологізм», який допомагав йому тлумачити ті філософські нюанси, які зникали з поля зору при раціональному підході.

На думку П.Авсенєва, психологія є наукою, яка досліджує природу душі. Знати природу душі потрібно тому, вважає вчений, що «душа повинна знати про своє існування і про мету свого існування. Чим глибше душа це усвідомлює, тим краще вона живиться, змінюється та зростає для вічного життя. .<...> Гріх є не що інше, як самозабуття, омана, одурення душі» [цит. за: 243, с. 131].

На думку П. Авсенєва, вивчення душі, є головним предметом філософії, бо саме у природі душі приховані закони істини, добра і краси, а отже саме

психологія лежить в основі логіки, етики та естетики. Більше того, природа душі містить у собі ключ до розуміння найголовніших питань про Бога і світ. Вчений вважає, що пізнати душу до кінця неможливо, вона, за його влучним висловом, є «образом нескінченним» [243, с. 131]. Духовне самовідчуття душі пригашене і приглушене зануренням душі у плоть, від чого і в дзеркалі власних дій вона не може впізнати себе саму.

Н.Мозгова зазначає: П.Авсенєв вважав, що «духовне самовідчуття разом із витонченим християнським благочестям повинно бути головним орієнтиром у дослідженнях та пізнанні природи душі. Професор визначає два джерела пізнання душі це досвід та умогляд. У свою чергу, досвід поділяється ним на внутрішній, що характеризується спостереженням за власною душею, та зовнішній, який є історією людства і в якому домінує спостереження за іншими душами» [243, с. 131].

На думку Н.Г. Мозгової, П.Авсенєв створив своєрідну «спекулятивну психологію». Вивчення душі є головним предметом психології, бо саме в природі душі приховані закони істини, добра і краси. Природа душі містить у собі ключ до розуміння найголовніших питань (Бог, світ). П.Авсенєв пише: «Яке ми можемо мати представлення про Божественну премудрість, благість, святість, якщо не маємо жодного поняття про людський розум, серце, волю?» [3, с. 36].

Основну частину свого курсу психології курсу київський філософ поділяє на дві великі частини: устрій людської істоти та життя душі людини. Перша частина складається з трьох розділів, відповідно до сходинок буття: тілесної, душевної і духовної. Перший розділ першої частини становить вчення про тіло людини, оскільки воно є субстратом душевних сил людини, а отже і відбитком її душі. Тут розглядаються всі функції біологічного організму людини: дихання, травлення, чуттєвість і т. д. Другий розділ П. Авсенєв присвячує аналізу душі як посередниці між тілом і духом. Він зупиняється на відмінностях між душею людини і тварини, а далі на аналізі «слова як вираження життя душі під впливом свободної волі духу» [цит. за:

243, с. 133], на дослідженні таких атрибутів душі, як дихання (явище симпатії); споживання (здатність душі до сердечних відчужень); порухи душі (здатність до бажань); здатність душі до пізнання; голос душі (її інтуїція). Кожен із цих атрибутів у психології П. Авсенєва теж має свою класифікацію. Зокрема, споживання душі (здатність душі до сердечних відчужень) складається із здатності до чуттєвого задоволення, тобто до інстинкту; здатності до естетичного та ідеального задоволення, тобто до фантазії. Порухи душі (здатність до бажань) поділяються на здатність до чуттєвих, душевних та ідеальних бажань. Відчуження душі, тобто її здатність до пізнання, класифікується на: самовідчуження душі, тобто її свідомість; уявлення душі, тобто її зір та смак; пам'ять душі, тобто її слух та нюх. Значну увагу мислитель приділяє і здатності душі до розсудкового та розумового пізнання [243, с. 133].

Стосовно ж духу П.Авсенєв підкреслює, що «дух є найвищою і найглибшою частиною людського єства, завдяки якому людина, спілкуючись з Богом, покладається саме на нього. Всі нескінченні устремління душі тільки у духові знаходять своє завершення і спокій. Здатності духу проявляються з двох сторін: трансцендентної, в якій дух сприймає в собі Бога, та іманентної, яку дух супроводжує в душу та запліднює її» [цит. за: 243, с. 134].

Вчення про дух у П. Авсенєва побудоване так: загальне поняття про дух, дихання духу, тобто молитва; дух як виток душі, тобто любов до Бога; дух як сила, що рухає душу, тобто Боже начало свободи; дух як сила, що осяює душу, тобто споглядання Божого; голос духу в душі людини, тобто совість, і нарешті богоподібність духу. Київський філософ стверджує, що людина устроєм свого духовного єства являє собою сходинку тих сил, які підносять її до Бога, тобто життям своїм людина являє шлях до Бога.

Під «життям душі» П.Авсенєв розуміє ті стани і видозміни, в котрих душа з необхідністю перебуває в єднанні з тілом, тому будь-які зміни в душі розглядаються в єдності зі змінами в тілі. Розпочинаючи умоглядне

дослідження природи душі із вивчення її тіла, філософ підкреслює, що організм - це просторове і часове вираження думки. Отже, життя організму є не що інше, як певна думка або поняття, яке реалізує себе в чуттєвому світі завдяки матерії. Всі функції біологічного організму, на переконання філософа, вкорінені так чи інакше у природі душі [243, с. 135].

Саме у духові існує той ідеальний центр єдиного людського «я», який і становить його єдність. Дух завжди має здатність бути причиною своїх дій, йому притаманне самопричинення (*causa sui*), і ця здатність є свободою як основною силою духу. Суть повсякденного життя становлять неспокій, хвилювання, боротьба, на противагу цьому для духу притаманний спокій, спокій споглядання. Ідея єдності макрокосмосу та мікрокосмосу, своєрідний ренесансний антропоцентризм притаманні П.Авсенєву: «Людина є дивовижною симфонією всіх основних сил і форм видимого Всесвіту. Вона нагадує багатострунний інструмент, в якому дрімають всі ті звуки, що лунають у древній та вічній пісні творення. І у видатних індивідуальностей, і у цілих народів іноді відгукується чудовий інструмент гармонії Всесвіту, і симфонією людини і природи підносяться тоді слова Божі» [цит.за: 243, с. 137].

На думку київського філософа не тіло усвідомлює себе в душі, а, навпаки, душа усвідомлює себе у тілі. Душа не несе в собі знання про Бога, не має дару слова, а керується тільки мовою почуттів та образів. З одного боку, людська душа не є матеріальною, а з другого — вона здатна уявляти, бажати і вірити, керуючись при цьому, на жаль, тільки свавіллям, а не свободою. Таким чином, робить висновок П. Авсенєв, людська душа знаходить опертя для своєї діяльності в тілі, але залишається при цьому не свободною у своїх діях. Душа завжди так чи інакше пригнічена тілом.

Природа душі нижча порівняно з духом. Київський філософ стверджує, що душа у поєднанні з тілом є лише душею тварини, а у з'єднанні з духом, як началом діяльним і завжди тотожним собі, вона стає вільною і починає себе усвідомлювати. Що ж стосується духу, то він «<...> осяює душу

пізнанням нескінченного в ідеях істини, добра та краси і спрямовує діяльність людської душі від чуттєвого до Божого, відкриваючи нескінченну сферу для самовдосконалення» [цит. за: 243, с. 136].

Розглядаючи сили та здатностей людської душі, П.Авсенєв під диханням він розуміє такий психологічний стан людської душі як симпатія, тобто співчуття або такий настрій душевного стану двох однорідних живих істот, при якому в одній з них виникають ті відчуття та порухи душі, що є необхідними для другої. Іншими словами, душі тягнуться одна до одної у здійсненні певного свого призначення. І така симпатія панує у всій природі, оскільки всі живі істоти тягнуться одна до одної неначе члени одного величезного організму. І причина цього – в душі природи, яка постає Божою волею, що перебуває в душеподібній силі. Як посередниця між органічною та неорганічною природою, вона виступає найголовнішою причиною всіх явищ.

Центром усіх душевних відчужень є серце, П. Авсенєв душевні відчуження поділяє на три сфери: теоретичну, практичну та естетичну. До теоретичних відчужень він відносить ті, що існують «тут і тепер». Практичні ж відчуження походять від бажань людини, а естетичні – пов'язуються з тим, що існує «тут і тепер», а душа прагне ці відчуження мати завжди. Теоретичні відчуження, у свою чергу, поділяються на досконалі та достовірні переконання, віру, гадку, сумнів і здивування. Сутність досконалих переконань полягає у тому, що в них відтворюється дійсність не тільки такою, якою ми її відчуваємо, а й такою, яка відповідає нашим поняттям про неї, тобто, відповідно до певного ідеалу.

Серед практичних душевних відчужень виділяються егоїзм, співчуття та комбіновані відчуження. Практичними ці відчуження називаються тому, що саме вони є джерелом усіх бажань людини. Практичні відчуження, за П.Авсенєвим, – це «спонукання душі утримати за собою властиву їй сферу фізичної та моральної діяльності, а по можливості навіть розширити її» [цит. за: 243, с. 137]. Співчуття, на думку П. Авсенєва, виникає із потреби душі любити що-небудь поза собою і спочатку виявляється у вигляді нудьги,

млості як приховане бажання заповнити себе іншими. Відчуття цієї потреби розкривається у двох протилежностях: симпатії та антипатії. Але, крім любові до себе і до інших, душа ще любить себе в інших та інших у собі. Звідси походить змішане відчуття, яке поєднує в собі і егоїзм, і співчуття (альтруїзм).

Естетичне відчуття як потяг до прекрасного є поєднанням відокремлених та чуттєво приємних рис в єдину форму з метою вираження певної душевної думки. Головною умовою прекрасного як такого постає рівновага між думкою і формою. Саме тому із усіх відчуттів душа може виражати себе тільки за допомогою зору та слуху.

П.Авсенєв найвищим видом відчуття вважає духовне: здатність відчувати небесне незрівнянне зі здатністю відчувати мирське. У першому випадку душа відчуває, як істота невидимого світу, у другому, – як істота видимого світу. Уявлення вчений розглядає як внутрішнє око душі, оскільки образи уявлення становлять предмет мисленнєвого споглядання. Але уявлення неможливе без пам'яті як здатності сприймати, зберігати та відтворювати у душі всі внутрішні уявлення та образи речей, які будь-ким і будь-коли торкались нашої самосвідомості. На переконання П. Авсенєва, найвищу роль у становленні духу відіграє пам'ять слів, оскільки саме вона розвиває здоровий глузд душі і водночас є найважливішим знаряддям самого духу. З інтонаціями цих ідей ми ще зустрінемося, коли будемо торкатись міркувань П.Юркевича стосовно пам'яті (розділ 4).

Про гносеологічну проблематику можна зазначити, що П.Авсенєв виокремлює три акти мислення – розуміння, міркування та розмірковування. Розсудливість, або поміркованість, на переконання професора, є здатністю розсудку швидко і правильно вибудовувати судження, яка набувається в результаті тренувань з логічними вправами.

Ідея Бога стосується ідеї вищого начала, яке відноситься над «Я» і «Не-Я»: « ідея безумовної істини триєдиним чином відображається у свідомості: як ідея душі, як ідея Всесвіту і як ідея Бога. Ідея Всесвіту є розумовим

спогляданням єдиного гармонійного цілого поза нами. <...> Ідея душі є спогляданням у нашому внутрішньому світі самотійного і самодостатнього буття, незалежного від усього мінливого. <...> Ідея ж Бога є розумовим спогляданням самосущої істоти на протигагу усьому створеному та другорядному» [цит. за: 243, с. 140].

Стосовно ж серця у працях П.Авсенєва слід зазначити, що серце як таке у нього посідає серйозне місце: «Тим, чим людина власне підноситься над тваринами, є *дух*; земні схильності і здатності її душі поділяють з нею тварини; рослинні відправи – рослини, а тіло її взате від землі. Власна істотність духу є безпосереднє прагнення до Бога. Розум прагне пізнати Бога, серце хоче наповнюватись відчуттям його в собі, воля хоче все більше досягати його» [3, с. 48]. Отже, серце «наповнюється відчуттями, і саме – відчуттям Бога, більш за те: воно «хоче наповнюватись», а це вже серйозно. Стосовно ж співвідношення душі і духу у глибинах нашого «я», П.Авсенєв зазначає: «Саме наше *я*, внутрішнє начало нашого життя і діяльності, *підмет* наших почуттів, побажань, думок, котре тому і супроводжує всі ці внутрішні переміни і засвоює їх. Дана істота, серед усіх перемін в її бутті, незмінна; за всієї відмінності своїх відправ (по відношенню до життя тілесного, тваринного і розумного) є очевидною і простою; серед постійних стосунків із зовнішнім буттям від нього незалежна і самотійна. Тому вона сама собі служить предметом відання, тобто пізнається внутрішнім, духовним почуттям. Це наше *я* є тим, що ми називаємо у поєднанні з тілом *душею*, а у чистій і власній його природі – *духом*» [3, с. 50]. Дух – є чиста і власна природа нашого «я».

А ось почуття істини, добра і краси – десь у глибинах нашої душі, а конкретніше – у серці. Тому наступні слова київського філософа П.Авсенєва вельми значимі для розуміння «філософії серця» П.Юркевича «У самій глибині нашої душі, у почутті істини, краси і добра, ми відчуваємо деяку подвійність, – розрізняємо деяке ззовні навіювання і орган, що приймає. Органом, що приймає, саме наше *я* усвідомлює себе, але навіювання воно

приймає як таке, що приходить ззовні. Таке навіювання в нашому розумові – про буття безначальної причини світу, у серці – про буття верховного блага, у волі – про буття найвищого законодавця. За самої своєї властивості вони можуть походити тільки від самої безконечної істоти. Вони повинні бути Її власним, як усе присутнього духа, голосом про Себе в нашому духові, адже ми сповнюємося по відношенню до Неї, яка свідчить про своє буття, невольним благоговінням, страхом, покірністю, охоче чи неохоче передаємо себе у знаряддя Її влади. Ми відчуваємо Її духовним, змішаним, – почасти внутрішнім, почасти зовнішнім почуттям» [3, с. 50]. Бачимо, що П.Авсенєв певним чином розводить «сутнісні сили» людини: навіювання про безначальну причину світу ми сприймаємо розумом, про буття верховного блага – *серцем*, про буття найвищого законодавця, якому ми повинні передоручити волю свою – волею.

А ось у наступному місці П.Авсенєв інакше розташовує ці сутнісні сили за сприйманням ними вищого: «<...> повною учасницею і винуватицею душа усвідомлює себе у тих відправах, котрі у власному смислі належать одній людині і складають її перевагу перед тваринами, прирівнюючи її тільки до небесних духів, наскільки ми знаємо про них з одкровення. Таких відправ є три: *пізнання вічної істини розумом, що сам відає, передчуття вічної краси серцем, що прагне догори і здійснення добра або зла свобідною волею*. Ту частину душі, котрій належать ці цілковито свідомі і вільні дії нашого я, що властиві одній лише людині поміж видимими тварями, можна назвати *розумною або власне людською душею*» [3, с. 62].

А ось так П.Авсенєв говорить про серце як свого розу «фокус» того утворення, яке зветься людською істотністю: «Людина за своєю істотністю є також свого роду рослиною, котра також одержує життя, утворюється, розкривається, приносить плід і переходить від однієї форми буття до іншої; фокус цього утворення є серце. Тому всі форми, властивості і переміни рослин суть перетворення відповідних їх форм, властивостей і перемін нашої духовної істотності, і завжди викликають в духові відомі почування, як їх

внутрішні відголоски» [3, с. 92]. Далі про серце йдеться же більш серйозно: «<...> в душі серце не перестає приймати думки і наміри, засвоювати їх собі й іноді запалювати розум і волю» [3, с. 131].

Про серце, що користується мовою символів, П.Авсенєв говорить наступним чином: «Іноді серце, після заспокоєння суєтних помислів ума і тривожних потягів і прагнень волі, кидає свій погляд на долю, діяльність і життя людини, і є провіщателем, що приводить до тями, застерігає або викриває її, зважаючи на істотні потреби душі. Воно віщує їй символічною мовою, виражаючи ту чи іншу думку накресленням різноманітних образів, котрі у такому випадку одержують зовсім інше значення, ніж вони мають для не сплячого розсудку» [3, с. 133]. Правда, у цьому місці філософ аналізує стан сну, проте варто прислухатись до його міркувань: «<...>душа у стані сну<...> живе серцем, а, живучи одним серцем, вона нічим зовнішнім, об'єктивним не зв'язується, слідуючи тільки за своїми внутрішніми, суб'єктивними бажаннями» [3, с. 138].

Наступні висловлювання П.Авсенєва буквально звучать як передчуття П.Юркевича: «<...> серцем, як внутрішньою істотністю, душа і мислить, і відчуває, і бажає, тільки особливим чином» [3, с. 166]. Отже, серце не тільки відчуває, але й мислить, і бажає (тобто, має волю), але «особливим чином» (про це – у розділі четвертому). І наступна думка зустрічається у П.Юркевича: «Усе, що ти прийняв твоїм серцем, увійде в істотність твою і йде з тобою у вічність» [3, с. 142]. Значить, у вічність піде лише те, що увійшло в «істотність твою».

А ось думка П.Авсенєва про те, що у серці «сховане саме глибоке коріння єднання людей» [3, с. 173] потребує серйозної інтерпретації, про що мова буде йтися у наступному розділі (підрозділ 4.3.).

Орест Маркович Новицький (1806-1884) продовжував традиції подібних міркувань. Він, до речі, був першим професором філософії Університету Святого Володимира. Він вважав, що відношення між духом і буттям може бути розглянуте і зі сторони духу, і зі сторони буття. Зі сторони

духу виявляються ті здатності, якими дух пізнає буття, зі сторони буття – як саме це буття розкривається духом і подає себе духові. Пізнавальні здатності нашого духу зводяться вченим до двох категорій – нижчих і вищих. Нижчі пізнавальні здатності – це чуття зовнішні і внутрішні. За допомогою зовнішніх чуттів ми спостерігаємо розмаїття явищ навколишнього світу, а за допомогою внутрішніх чуттів – відчуваємо стани нашої душі. Таким чином, внутрішні чуття слугують доповненням діяльності зовнішніх чуттів, тобто до емпіричного усвідомлення дійсності. Найвищі ідеї розуму, такі як буття Бога, моральне призначення людини, є головним джерелом філософського пізнання. Отже, найвищою формою пізнавальної діяльності людини є розум. Останній відображає Божий розум і тому звернений до надчуттєвого світу. Цей розум є самодостатнім, тобто – самодіяльністю духу і тому незалежно від зовнішнього світу вільно споглядає у самому собі надчуттєве, тобто споглядає ідеї істини, добра, краси, які є не що інше як самоодкровення розуму. Але для того, щоб ідеї перейшли у знання, потрібна допомога розсудку, адже останній знаходиться ніби посередині між вищими та нижчими пізнавальними здатностями: він однаковою мірою користується і спостереженнями зовнішніх чуттів, і переконаннями серця, і розумовим спогляданням [243, с. 159]. Істотними є спостереження О.Новицького стосовно душі, особливо у контексті історико-філософського процесу [новицк.].

За концепцією О.Новицького, як зазначає Н.Мозгова, дух пізнає буття спочатку за допомогою чуттів, де ідеї розуму сприймаються серцем, що породжує відчуття істинного, доброго, прекрасного; із сфери відчуттів ідеї переходять у фантазію, де вони стають змістом природної релігії. Ідея істини стає предметом вірування, ідея добра – предметом релігійного діяння і сподівання, ідея краси – предметом релігійної символіки і сердечного прагнення. Далі починає діяти розсудок, який виражає ідеї за допомогою понять і суджень. Потім діяльність розсудку продовжує розум, який синтезує поняття розсудку в ідеї закону, мистецтва й науки. Таким чином, закон як

вираження ідеї добра розвивається правознавством, мистецтво як вираження ідеї краси репрезентує себе у різноманітних мистецьких витворах, а наука як вираження істини – у філософії як науці наук [243, с. 163]. Проте прагнення серця до ідеального не можуть одержати повного задоволення, знання не може охопити безумовного, мистецтво – нескінченного, а закон – верховного блага. Все це досягається лише у релігії Одкровення. Тому остання є вищим синтезом закону, мистецтва й науки. Проте, як бачимо, серце у О.Новицького здебільше переймається саме красою.

Цікавим у О. Новицького є розуміння самого процесу історичного розвитку філософії. Для нього мета історії філософії є досягнення істини, яка полягає не в прийнятті готового знання, а в самотійності його вироблення. Філософські вчення різних часів мають внутрішні зв'язки, які полягають у послідовності їхнього розвитку як замкнутого в собі цілого. Отже, слід враховувати ці зв'язки, їх внутрішню єдність і розвиток, оскільки викладання філософських учень, обмежених лише хронологічним їх порядком, не дає розуміння їх сутності і знання, їх внутрішнього зв'язку і рушійних сил їх розвитку.

Настанови О.Новицького певною мірою зумовили розуміння історико-філософського процесу філософами-професіоналами не тільки Київської академічної школи, (С. Гогоцький, П. Юркевич), а знайшли своє втілення у філософії всеєдності В.Соловйова, в пошуках представників філософії російського духовного ренесансу кінця XIX – початку XX ст.: Є. і С.Трубецьких, М. Бердяєва, С.Булгакова, П.Флоренського, В.Розанова, Л.Карсавіна та ін.

Яскравим представником когорти філософів-академістів був викладач Київської духовної академії та Університету Святого Володимира – **Сильвестр Сильвестрович Гогоцький (1813-1889)**. С.Гогоцький через осмислення надбань західноєвропейської філософії, зокрема І.Канта та Г.Гегеля, як і його сучасники з Київської духовної академії, прокладав шлях до нового філософування, обстоюючи цінність і самоцінність філософії.

С.Гогоцький відомий як автор «Філософського лексикону» – першої на теренах Російської імперії філософської енциклопедії.

Проблему співвідношення філософії та релігії С. Гогоцький пояснював, виходячи із тотожності та взаємозв'язку розгляду ними своїх об'єктів, а також їх відмінностей. У релігійних творах переважають почуття й уявлення, пристосовані до загального розуміння, а філософські твори викладають у формі абстрактних начал. Там панує безпосереднє звеличення думки до перших начал усякої істини, а тут – постійний процес умовиводів. Релігійні твори ґрунтуються на вірі та одкровенні, що є опорою для життя самого розуму, тоді як філософські твори цілком присвячені дослідженням і пошукам основ зовнішнього переконання в самій натурі душевного життя і законах мислення. Будучи мислителем релігійного напрямку, С.Гогоцький усе ж таки обстоював концепцію двох істин – віри й розуму, стверджуючи певну самостійність філософії в її історичному розвитку.

У своєму «Філософському лексиконі» (стаття «Дух») М.Гогоцький зазначає, що здебільше під духом у нас називають те ж саме, що і душею а саме – розумне і воляще начало, що одушевляє нашу істоту, розуміючи під духом тільки вищий ступінь прояву душі і мислення, почуттів і волі, коли їх діяльність пронизується ідеєю безконечного і перетворює в себе всі нижчі відправлення цих здібностей, що зайняті співвідношенням обмежених причин і наслідків. «Ця відмінність подібна до тої, яку звичайно знаходять між розсудком і розумом» [79, с. 459]. Далі київський професор зазначає, що з найвищим поняттям про Бога у християнстві у тісному зв'язку знаходиться і найвище поняття про внутрішнє начало, яке одушевляє [79, с. 602]. У тлумаченні природи духу відчувається певний вплив гегелівської філософії. Праця С. Гогоцького «Огляд системи філософії Гегеля» (1860) [78], видана в Києві, містить глибоке розуміння сутності філософії німецького мислителя і водночас – критику основних положень його ідеалізму, зокрема, розуміння місця спекулятивного мислення у структурі людського духу.

Філософські пошуки С.Гогоцького спрямувались на розбудову християнсько-православної філософії, спроможної здолати крайнощі раціоналізму та емпіризму у вищій злагоді віри та розуму. Знавець ідей Гегеля (хоча й не гегельянець, у власному розумінні, хоча, за словами Н.Мозгової, «найбільш послідовний представник гегельянства в рамках кмітливої релігійно-філософської науки ХІХ ст.» [243, с. 187]), С.Гогоцький вбачає шлях до такої філософії у синтезі гегелівського вчення з православним умоспогляданням, мислячи цей синтез у душі «оправославлення» німецького ідеалізму й виявляючи себе, таким чином, прихильником неортодоксального теїзму.

Ми пропускаємо розгляд філософської творчості видатного представника Київської духовної академії **Памфіла Даниловича Юркевича**, оскільки аналітиці його ідей стосовно «філософії серця» буде присвячений наступний розділ дисертаційної роботи. Як зазначає Н.Мозгова, «говорити про те, що духовно-академічна філософія кінця ХІХ ст.. перебувала в тіні чи здала свої позиції, безпідставно. Переконливим свідченням тому – творча спадщина одного з представників київської школи філософського теїзму П.Ліницького» [203].

Петро Іванович Ліницький (1839 – 1905) є тим філософом Київської духовної академії, чия спадщина посідає визначне місце в українській духовній культурі. Студент Памфіла Юркевича, згаданий Іваном Нечуєм-Левицьким у повісті «Хмари», він був однокурсником Миколи Петрова, майбутнього хрещеного батька Михайла Булгакова. До основних творів філософа можна віднести «Основні питання філософії. Спроба систематичного викладу філософії» (1901) [203] та «Про умогляд і відношення умоглядного пізнання до досвіду (теоретичного і практичного)» (1881). Ця праця являє собою виклад головних ідей книги російського філософа-гегельянця Бориса Чичеріна «Наука і релігія», які стосуються критики матеріалізму та позитивізму на користь збереження класичної філософської традиції.

П.Ліницького хвилювали питання про місце і роль філософії в духовному житті людини і суспільства, про обґрунтування її фундаментальних постулатів у зв'язку з поширенням вульгарного матеріалізму та позитивізму; важливим для нього було питання про співвідношення віри і розуму, як одне з провідних питань у побудові власної філософської системи; він захоплювався німецькою класичною філософією, в першу чергу творче осмислював кантівські філософські принципи на основі православно-християнської традиції. П.Ліницький підкреслював спільність між філософією, особливо її раціоналістичним напрямком, і православно-християнським світоглядом: «Діяльність, властива нашому розумові, полягає в *пізнанні*, а метою пізнання є *істина*; а наскільки скоро ми доходимо до істини й переконуємося, що досягли *істинного* пізнання, то при цьому ми відчуваємо розумове задоволення. Чи не очевидно з цього, що пізнання істини є потребою, властивою нашому розумові?» [203, с. 353]. Він зауважує, що, за виразом Канта, тільки воля може бути істинно-доброю; проте «вірніше було б сказати, що добродійною може бути тільки душа людини (люблячої добро» [203, с. 79].

Доцільність, стверджує київський філософ, треба визнати взагалі існуючою у природі, правда, у різних ступенях прояву. «Найбільшу ступінь доцільності у своїх діях проявляє душа людська; це значить, що вона володіє, або може принаймні володіти, найбільшою мірою панування над своїм тілом, а через нього і над всією природою. Але це можливо для душі людської тільки тому, що вона є цілковито самостійною істотою, яка володіє *свобідною волею*, істотою, що усвідомлює себе такою» [203, с. 108], і таку свідомість раціональна філософія повністю виправдовує. А ось його закиди в бік містицизму: «Містицизм не бере до уваги того, що якщо душа людська цілковито повинна входити у спілкування з безумовним, то неможна ж виключити розум із істотності душі, а тоді необхідно, щоб безумовне було предметом не одного тільки почуття, але і розумного дослідження і пізнання» [203, с. 131].

Київський академічний філософ глибоко і цікаво розмірковує стосовно душі, особистості і свободи волі, водночас – і людської творчості. «Може здатися, – пише П.Ліницький, – що тотожність нашого я, або, інакше, особистості нашої, не повністю узгоджується з переконанням, що це я володіє свободою волі: якщо людський дух ні в чому не може себе змінити, але завжди залишається тотожним, то в чому же він може проявити свою свободну волю? Свобідна воля відноситься не до істотності нашого я, а до діяльності його. Людський дух не може себе сотворити, створити себе; його творчості належать лише способи прояви своєї істотності. Основні риси цієї істотності він повинен закарбувати і виразити в усій своїй діяльності, зробивши поприщем цієї діяльності, знаряддям своїх прагнень і цілей зовнішній світ; підкорити цей світ законам свого духу; перетворити його так, щоб він зробився органом його духовних цілей, – до цього повинна бути спрямована діяльність нашого я. Для цього необхідна тотожність нашої особистості, тому що без цієї умови не було б усвідомлення відповідальності та єдності прагнень. Зроблене в один час я б вже не усвідомлював як свою власну справу в інший час, якби не було тотожності особистості; погане в минулому не обтяжувало б моєї совісті і не вимагало б від мене виправлення, а успіх, досягнутий раніше, не був би для мене схваленням у наступний час у боротьбі з перешкодами. Ідея безсмертя душі опирається насамперед на свідомість своєї духовності, котра більше або менше притаманна всім» [203, с. 117].

Останнім професором Київської духовної академії був **Петро Павлович Кудрявцев** (1868 – 1940). В наш час, коли спостерігається спроба усунення самих духовних і моральних основ існування суспільства, звернення до спадщини П.Кудрявцева є актуальним як ніколи. Адже подібні явища спостерігалися в історії, тому важливо знати їх глибинні, приховані причини, оскільки лише в такому разі можна відвернути катастрофу. Це добре розумів і Петро Павлович Кудрявцев, який жив у час, багато в чому подібний до нашого. Його дослідження поєднує розв’язання як історико-

філософських, так і теоретичних питань, що мають пряме відношення і до обраної ним теми, і до повсякденного життя десятків, сотень мільйонів людей. Він писав: «Подібно до того, як у житті ми розпізнаємо дві основні течії – абсолюти стичну та релятивістичну, так само і в філософії можливі два основні напрямки в розв'язанні питання про абсолютно-цінне: позитивний, у якому стверджується існування абсолютно-цінного, і негативний, який існування абсолютних цінностей заперечує. Перший напрямок можна назвати, вживаючи вже знайомі нам терміни, абсолюти стичним, а другий – релятивістичним. Таким чином, двом напрямкам життя відповідають два розуміння життя, я як перші взаємно виключають один одного, так само і другі. Тому історія філософії являє собою безперервну боротьбу двох напрямків – абсолютизму з релятивізмом, яка переплітається з боротьбою аналогічних напрямків у самому житті, ускладнюючи його або – навпаки – сама ускладнюючись нею» [189, с. 70-71]. Прослідкувавши цю боротьбу від часів давньогрецьких софістів до засновників другої хвилі позитивізму, останній професор філософії Київської духовної академії в завершальному висновку свого дослідження дає добру настанову тим, хто за сучасної ситуації постмодерну намагається жити за правилом «усе відносно» і голосно сповідувати подібні «істини». «У філософії, – говорить П.Кудрявцев, – релятивізм не може бути доведений до кінця без логічного протиріччя: хто намагається довести релятивізм, той його спростовує» [189, с. 326]. А втім, про це писали ще й античні скептики.

Не оминає П.Кудрявцев і тематику серця: «Людина має не тільки розум, але й серце, і якщо розуму тісно у світі досвіду, так само як і у світі науки, то тим більше це треба сказати про людину, взятую в усій повноті її душевних виявів. Чужим і холодним є їй, з усіма її душевними рухами світ атомів та їх вічних рухів. Її батьківщина – не тут. Вона шукає її навколо себе і не знаходить. Тоді знову приходить їй на допомогу здатність до творчості – вона починає творити. Ось тут і виявляється в усій повноті багатство і

енергія її творчої діяльності» [189, с. 262]. Таким чином, П.Кудрявцев серце безпосередньо пов'язує з творчістю.

Стосовно співвідношення віри і знання П.Кудрявцев віддає перевагу історичному методу дослідження змісту цього питання, про що йдеться у дослідженні Н.Мозгової [243, с. 266-267].

Питання, дотичні до змісту цього розділу, висвітлювались в авторських публікаціях [51; 52; 53; 58].

Висновки до третього розділу

1. Предметом осмислення з боку представників Київської академічної філософії були питання взаємозв'язку віри і розуму, при цьому вони творчо переосмислювали здобутки німецької класичної філософії, піддаючи справедливій критиці надмірний раціоналізм останньої. Вони прагнули творчого синтезу німецького раціоналізму з релігійно-православним досвідом. У злагоді віри і знання, віри та розуму мислителі вбачали запоруку дозрівання особистої свободи, стверджуваної на правах розуму, до вищої, християнської свободи духу, заснованої на благодаті.

2. Головним достоїнством людини, за В.Карповим, є не розум, а дух, який зосереджує в собі і глибокі переживання серця, і поклик волі, і політ думки. В.Карпов стверджує: те, що йде з серця, не є автоматично добрим, високим, духовним, – воно може бути всіляким, падати нижче розсудку і волі, але й здатне підноситись на таку висоту, яка неможлива для них. Серце може бути незрівнянно більш духовним, ніж ум. Духовним, як нам здається, – в сенсі більш людяним. Саме завдяки любові серце здатне вбирати в себе Божу волю, християнську істину; лише серце, що любить, здатне поєднати мою особистісну волю із моральним законом. У філософських побудовах В.Карпова розум і серце не поглинають одне одного і не протистоять одне одному, а взаємодоповнюються.

3. Людський дух і душа, за переконанням Й.Міхневича, завжди перебували в центрі уваги філософів як минулого, так і сучасності. стверджуючи, що сліпою є та віра, в якій немає знання, але й не далекоглядним є те знання, в якому немає віри, тобто філософія завжди була, є і буде в тісному зв'язку з релігією.

4. П.Авсенєв вибудовує «спекулятивну психологію»: в душі серце не перестає приймати думки і наміри, засвоювати їх собі й іноді запалювати розум і волю. Саме у серці сховане саме глибоке коріння єднання людей. Ту частину душі, котрій належать цілковито свідомі та вільні дії нашого я, що властиві одній лише людині поміж видимими тварями, можна назвати розумною або власне людською душею. Отже, ідеї названих філософів (разом із О.Новицьким та С.Гогоцьким) сприяли формуванню вчення П.Юркевича, а П.Ліницький і П.Кудрявцев продовжили традицію подібних рефлексій.

РОЗДІЛ 4. СЕРЦЕ ЯК ОСЕРЕДДЯ ДУШІ І ДУХУ У ФІЛОСОФІЇ ПАМФІЛА ЮРКЕВИЧА

Філософська творчість Памфіла Даниловича Юркевича (1826 – 1874) є центральною в усій українській «філософії серця». У Київській духовній академії філософські дисципліни Юркевичу викладали П.Скорцов, П.Авсенєв, С.Гогоцький. Відомо, що під час своєї роботи в Московського університеті П.Юркевич став вчителем видатного російського філософа В.Соловйова.

Як зазначав Г.Шпет, «філософською опорою Юркевича був платонізм, а брусом, на якому так тонко відточились його думки, була “Критика” Канта» [391, с. 605]. Сам П.Юркевич навіть вважав, що вся історія філософії поділяється на епоху філософії Платона та епоху філософії Канта [шапошн.]. Найістотніші праці київського філософа – «Ідея» (1859), «Серце і його значення в духовному житті людини, за вченням слова Божого» (1860), «Із науки про людський дух» (1860), «Матеріалізм і завдання філософії» (1860), «З приводу статей богословського змісту, розміщених к «Філософському лексиконі (Критико-філософські уривки)» (1861), Мир з ближнім як умова християнського співжиття» (1861) «Розум за вченням Платона і досвід за вченням Канта» (1866), та ін. Можна погодитись з думкою Л.Шапошникова і М.Федорової, що «Юркевич створює на основі складного синтезу вчення Канта, святоотцівської традиції і філософії психологічного ідеалізму власну систему метафізики, в основі якої лежать антропологічні уявлення, виражені у “метафізиці серця”, що забезпечують єдність всієї системи» [373].

Оскільки філософські ідеї П.Юркевича достатньо повно проаналізовано у працях вітчизняних та зарубіжних дослідників (див. підрозділ 1.1.), у даному розділі ми зосередимось на тих сторонах його вчення про серце як осереддя душі і духу, які дозволять зрозуміти, *чому*,

власне, серце є екзистенційною засадою духу, а для цього потрібно ще раз зануритись у зміст, здавалось би, достатньо відомих філософсько-науковій спільноті, ідей, щоб надати йому інтерпретацію відповідно до подальшого розвитку філософії та відповідно до деяких сучасних науково-теоретичних розвідок. Адже з приводу «філософії серця» Памфіла Юркевича написано так багато і різного, що, мабуть, не варто особливо повторювати «загальні місця», проте варто взяти ідеї українського філософа, так би мовити, «вглиб» і піддати аналітиці вже не просто їх зміст, а, будучи скерованими кордоцентричними розмислами Юркевича, ті виміри суто людського суб'єктного буття у його самості, котрі заслуговують пильної уваги особливо у наш час, коли антропологічна катастрофа ставить під запитання не просто виживання людства як такого, а найістотніше в людині, її людяність.

Розпочнемо з розгляду співвідношення розуму і серця в тлумаченні П.Юркевича; далі проаналізуємо екзистенціальний вимір концепту «глибоке серце»; окреслимо проблему серця, душевного та духовного у контексті моральності і виявимо філософсько-педагогічне значення «філософії серця» П.Юркевича саме в аспекті необхідності переходу до нового педагогічного мислення.

4.1. Розум і серце

Філософський світогляд П.Юркевича – ідеалізм. Як зазначає Н.Мозгова, філософський ідеалізм київського мислителя «знаходить прояв у пріоритетах “філософії ідеї”, анонсованої мислителем на перших сторінках праці “Ідея”, у можливостях “ідеального споглядання”, у витлумаченні явищ світу через ідею і за допомогою ідеї. Філософія, за П.Юркевичем, розглядає “явища світу як одкровення або втілення думки”, для неї ідея є джерелом, основою, законом і типом дійсності, що являє себе, є зразком (ейдосом) речей і явищ, становлячи цю дійсність» [247, с. 26]. Саме вчення про ідею, як зазначає В.Ільїн, становить основу формування кордоцентризму у філософії П.Юркевича [140, с. 215]. Ідеалістична метафізика П.Юркевича прагнула узгодити дані тогочасної фізіології з біблійною традицією таким чином: «Матеріальна тілесність будь-якої речі, будь-якого органу людської істоти приховує духовну складову, отриману кожною молекулою, атомом, елементарною частинкою в момент творення матерії Богом. Духовна складова (ідея) домінує в тілесних утвореннях, роблячи їх носіями Святого Божого Духу. Майже за Ляйбніцем Юркевич визнає, що цей дух може перебувати інколи в стані глибокого сну і ніколи не пробудитися, як це відбувається у нижчих монад. У людині ж Святий Дух пробуджується, спричиняючи різноманітні душевні рухи, обіймаючи нескінчену безодню задушевного і позасвідомого, вміщеного в невеликі просторові межі її серця» [243, с. 201]

Релігійна складова відігравала серйозну роль у філософських розмислах П.Юркевича, про що свідчить найбільш відома його праця «Серце і його значення в духовному житті людини, за вченням слова Божого». Саме тут онтологічна концепція, що стверджує первинність ідеального щодо дійсності, переводиться в антропологічну площину.

Зазвичай людину розглядають як єдність душі і тіла. П.Юркевич стверджує, що «людська істотність, як людська, складається не з душі і тіла

як двох субстанціальних частин, а з серця і ума як двох душевно-тілесних сторін однієї конкретної сутності» [320, с. 554]. Значить, серце і голова постають двома головними сторонами духовної істотності людини.

Розглядаючи біблійні тексти, філософ виокремлює ті місця, де йдеться про серце. За Біблією, серце є хранитель і носій всіх тілесних сил и осереддя всього душевного та духовного життя людини. Розмірковування, за Біблією, є пропозиція або порада серця; сприйняти серцем значить зрозуміти; пізнати всім серцем – зрозуміти цілковито. Таким чином, «станом серця виражається весь душевний стан, але ніколи зовнішні вияви слова, думки і справ не вичерпують цього джерела» [320, с. 554].

Зв'язок душі з тілом не однобічний, а багатосторонній, і це міститься в «біблійному вченні про серце як безпосереднім і найближчим органі душевних діяльностей і станів. Тілесним органом душі може бути не що інше, як людське тіло. Тому оскільки серце з'єднує в собі всі сили цього тіла, остільки воно служить найближчим органом життя душевного. Тіло є доцільним органом душі не за *однією* своєю частиною, але за цілковитим своїм складом і влаштуванням» [405, с. 78]. П.Юркевич вважає, що найдостовірніші факти фізіології про зв'язок свідомості і мозку *не знаходяться* в необхідній суперечності з біблійним вченням про серце як справжнє осереддя душевного життя. «Вельми можливо, що душа, як *основа* відомих нам свідомих психічних явищ, має своїм найближчим органом серце, хоча її свідоме життя виявляє себе під умовою діяльності головного мозку» [405, с. 89-80]. Бачимо, філософ висуває припущення («вельми можливо»), а не стверджує, як сучасні психологи, особливо у навчальній літературі, – «психіка є функцією мозку», «мислення є функція мозку». Мав рацію В.Ключевський. відомий російський історик, який слухав лекції Памфіла Юркевича в Московському університеті і був у захваті від них [165, с. 530], коли писав, що сучасна йому психологія з науки про душу перетворилась на науку про її відсутність. А ось думка П.Юркевича про те, що «тіло є доцільним органом душі не за *однією* своєю частиною, але за цілковитим

своїм складом і влаштуванням» заслуговує на серйозну увагу. Орган душі – цілісність людського тіла, а не одна якась частина його. До речі, у живого тіла немає частин, частини лише у трупа, казав Гегель, а у організму – органи. Проте не тільки власне влаштування одушевленого тіла безпосередньо причетне до душі. Треба ще й дещо додати: людське органічне тіло в дійсності існує не серед речей матінки-природи, його суцільно оточують матеріальні тіла як речі, зроблені людиною і для людини, «штучні органи», предмети культури та цивілізації («неорганічне тіло людини»). Лише у необхідних, безконечно множинних, складно переплетених зв'язках цих двох «тіл» (органічного та неорганічного) й існує людська душа. Більш за те: предмети, що належать до «неорганічного тіла», опосередковують взаємозв'язки, стосунки одушевлених тіл, людських індивідів. Таке розуміння притаманне культурно-історичній школі у психології, і про це досить яскраво писав видатний російський філософ ХХ ст. Евальд Ільєнков [132, с. 194–199].

Безперечно, пишучи про серце як осереддя душі й духу в людині, П.Юркевич почасти мав на увазі реальне, фізіологічне серце: «Чи не можемо ми сказати не вступаючи у протиріччя з фактами фізіології, що в серці всі значні системи людського організму мають свого представника, котрий з цього осереддя турбується про їх збереження і життя?» [405, с. 80]. Проте, як нам уявляється, у власне філософському плані концепт «серце» у київського філософа стосується власне *символу осереддя усього людського* в людині, а фізіологічні конотації мають акцидентальний характер.

Яким же чином співвідносяться, за П.Юркевичем, голова і серце, мислення і серце і як розуміється у нього саме мислення? П. Юркевич пише, що «у філософії довго панувала і досі ще почасти панує погляд, що душа людська є спочатку істота, що представляє, що мислення є самою сутністю душі або що мислення складає всю духовну людину. Воля і почуття серця були зрозумілі як явища, видозміни і випадкові стани мислення. В правильному розвитку людського духовного життя ці дві підлеглі здатності

душі повинні співпадати з мисленням, щезати в ньому і втрачати таким чином будь-який вид самотності та істотності. В цих визначеннях істотність душі робиться так же відкритою та легко розглядуваною, як ті форми мислення, котрі серед інших явищ душевного життя відрізняються особливою прозорістю і ясністю. З цими визначеннями була б цілковито невідповідна думка, що в самій душі є щось *за-душевне*, є така глибока істотність, котра ніколи не вичерпується явищами мислення» [405, с. 76–77]. У кого можна зустріти думку про те, що саме мислення «складає всю духовну людину»? Безперечно, у Гегеля.

Ось німецький філософ стверджує: мислення «діяльне в усьому людському і надає всьому людському його людяність» [67, с. 85]. Саме мислення відповідальне за *людяність* людини. «Лише мислення перетворює душу, котрою обдарована і тварина, в дух» [67, с. 66]. Релігійність «зосереджується в серці», проте вона, за Гегелем, повинна згадати, що «вона має справує серцем духу, що духу вручена влада над серцем і що ця влада може відродитися лише остільки, оскільки він сам відродиться», а «відродження духу є, між іншим, безпосередньо також і відродження серця, звільнення його від чванливості однобічного розсудку, від суєтної впевненості <...>» [67, с. 66]. Проте цей процес відродження духу, який водночас постає і як відродження серця, німецький філософ розуміє як підняття до розуму, до дійсного та істинного мислення. Саме мислення складає «всезагальну субстанцію духовного. У всякому людському спогляданні міститься мислення. Мислення є також всезагальне в усіх представленнях, пригадуваннях і взагалі в кожній духовній діяльності, в усякому хотінні, бажанні і т.д. Усі вони являють собою подальші специфікації мислення» [67, с. 122]. Таким чином, філософія Гегеля, який, так би мовити, гіпостазує мислення, підпадає під критику з боку П.Юркевича. Правда, річ у тім, у що Гегеля саме мислення розуміється принципово інакше, ніж у його попередників, ніж у традиціях звичайної, формальної логіки, про що йдеться у працях І.Ільїна [136] та Е.Ільєнкова

[131]. Доречно буде зазначити, що саме таке розуміння гегелівського перевороту у тлумаченні предмету логіки та специфіки його концепції мислення як такого було здійснене лише у XX столітті.

За Гегелем, мислення є людською здатністю здійснювати діяльність відповідно до *суті справи*, будь-яку діяльність, а не тільки ту, що безпосередньо виражається вербально. Причому суть справи, сутність речей має розумну природу, тому тут мислення зустрічається з самим собою. Річ, коли піднімається на рівень мислення, мислиться людиною адекватно своїх природі, стає тим, чим вона є сама по собі. Гегель писав, що *любов* «має дещо аналогічне з розумом, оскільки любов, коли вона знаходить себе саму в інших людях або, краще сказати, забуває саме себе, виганяє себе з свого існування і починає жити, відчувати і діяти в інших так само, як розум як всезагальний принцип, знову впізнає себе як загально значимий закон, як співгромадянина інтелігібельного світу в кожній розумній істоті!» [65, с. 66]. Отже, німецький мислитель не протиставляє розум (мислення) серцю, аж ніяк не відкидає людське серце, вважаючи його чимось неістотним або нижчим у ієрархії сил людської душі. Ось, наприклад, він вважає, що мудрість – це не наука, а піднесення душі; вона набуває своїх переконань не на загальному ринку, де знання дається кожному, хто заплатить, а «говорить від повноти серця» [65, с. 62]. У «Феноменології духу» Гегель розмірковує про «закон серця», правда, у контексті виявлення «безумства зарозумілості» [66, с. 189, 191, 193, 199–200].

Мабуть, можна стверджувати, що П.Юркевич має на увазі не просто конкретно філософську систему видатного діалектика, але усі раціоналістичну традицію нового часу, вузький раціоналізм. Піддаючи критиці «однобічні теорії», П.Юркевич пише: «Очевидно, що та філософія, котра в zasadничена на положенні, що сутність душі є мислення і нічого більше, повинна заперечувати все істотно-моральнісне в людині» [405, с. 77]. Значить, у такому випадку, під мисленням мається на увазі просто суб'єктивна здатність індивіда поруч з іншими його психічними

властивостями (проти чого рішуче виступав Гегель), пов'язана з діяльністю за відомими з часів Аристотеля схемами. Подібний обмежено-однобічний погляд на людину як суб'єкта тільки або переважно мислення, вважає київський філософ, повинен замінити «теплу і живу заповідь любові, – заповідь, котра так багато значить для серця» «холодною свідомістю обов'язку, свідомістю, котра передбачає не наснагу, не сердечний потяг до добра, а просте байдуже розуміння явищ.<...> Мислення не вичерпує всієї повноти духовного людського життя, так само, як досконалість мислення ще не позначає всіх досконалостей людського духу» [405, с. 77].

Отже, те мислення, про яке йдеться у П.Юркевича, є холодним, відстороненим, байдужим. Безперечно мав рацію Г.Шпет, коли писав у 1914 році, що П.Юркевич «ототожнив розум з розсудком» [391, с. 636]. Проте український філософ не відкидає значення розуму (розуму – в його тлумаченні) в житті людини: біблійські письменники «знали про високе значення голови в духовному житті людини; тим не менше <...>, осереддя цього життя вони бачили у серці. Голова була для них ніби видимою вершиною того життя, яке с початку і безпосередньо коріниться у серці <...>. Голова має значення органу, що *опосередковує* цілісне життя душі і ті впливи, котрі вона відчуває зовні та згори...» [405, с. 75]. Все ж «при необхідності мислення ми повинні припустити деяку першопочаткову духовну сутність, котра потребує поіменоване посередництво і урядову дію голови. Ця-то першопочаткова духовна сутність і має, за вчення слова Божого, своїм найближчим органом серце» [405, с. 75]. Розум (голова) – посередник між зовнішнім світом і серцем людини. «Ум як казали древні, є *урядова і могутня* (рос – *владычественная*) частина душі, і містицизм, котрий занурювався у безпосередні потяги серця, не переводячи їх у відсторонені, спокійні і тверді ідеї або начала ума, суперечить властивостям людського духу. Але урядова і могутня сила не є силою породжувальною; вона є правило, що простягається на такий зміст моральнісного світу, котрий народжується із найбільш глибокої істотності духу і у своєму

безпосередньому виді або в першому і *основному* явищі є любов до добра»» [405, с. 101]. Таким чином, розум – *не породжувальна* сила, а лише «урядова». Розум дає правила, форми, а зміст витікає з серця.

А роз'яснює П.Юркевич свою думку за допомогою біблійної метафори: «Виразимо остаточно нашу думку про значення начал і загальних правил розуму в області моральній через посередництво євангельського образу, котрий за своєю точністю завжди буде збуджувати подив у безпристрасного спостерігача: для живої – а не тільки такої, що представляється, – моралі потребується світильник та єлей (Матф. 25, 1-10). По мірі того як у серці людини вичерпується єлей любові, світильник гасне: моральні начала та ідеї затемнюються і нарешті щезають зі свідомості. Це відношення між світильником та єлеєм – між головою та серцем – є найбільш звичайне явище у моральній історії людства» [405, с. 101]. Отже, голова (розум) – це «світильник», що живиться «єлеєм», серцем, любов'ю. Значить, у серці є щось таке істотне, без чого розум втрачає зв'язок з мораллю і стає сухим, байдужим, технічним. Ось в цьому пункті П.Юркевич, на нашу думку, певним чином переступає межі суто розсудкового тлумачення природи розуму.

Оскільки ми торкнулися категорій «розсудок» і розум» у зв'язку з філософією серця, тут варто зупинитись і розглянути питання ретельніше. Оскільки з приводу цих категорій існує широке коло літератури і сама проблема співвідношення розсудку і розуму є однією з наскрізних в усій світовій філософії, починаючи від Платона, то заради цілей нашого дослідження залучимо праці сучасного дрогобицького науковця В.Возняка [47]. У його монографії «Співвідношення розсудку і розуму як філософсько-педагогічна проблема» (2008) історико-філософський контекст категорій «розсудок» і «розум» проаналізовано всебічно: антична філософія, європейська філософія середніх віків та відродження, нового часу, посткласична філософія, російська філософія. Зокрема, зазначено, що видатний російський філософ-феноменолог XX ст. Густав Шпет мав свій

погляд на співвідношення розсудку і розуму [47, с. 51-54; 389]. До речі, ідеї Г.Шпета стосовно цих категорій розглянуті у цікавих статтях сучасного російського психолога В.Зінченка [125; 126; 127].

Відповідно до концепції В.Возняка, розсудок і розум – не просто різні рівні пізнання та мислення, де перший працює за правилами формальної логіки, а другий має відверто діалектичний характер. Вони – різні способи людського відношення до світу, визначені різними типами предметної діяльності (розсудок – діяльністю пристосування та використання, розум – діяльністю глибокого розпредметнення та творчого перетворення). Розсудок працює в суб’єкт-об’єктній опозиції, розум – за суб’єкт-суб’єктною моделлю. Саме розум – на противагу розсудку – здатний виступати від імені цілісної людської натури, суб’єктивності. Розсудок же, частковий і сервільний за своєю природою, весь час прагне зайняти місце розуму, часто виступає у подібі розуму, від його імені. В.Возняк пише: «Розсудок причетний, безперечно, усе-таки до певної частини нашого життя, проте лише – до частини, а не до цілого. Його тиранія як вага жорсткої необхідності, механічної каузальності, примусової розсудливості не може не зустрічати *опору з боку живої людської натури*, яку розсудок постійно прагне поставити собі на службу, приборкати і загнuzдати» [47, с. 179].

Серцю опонує не розум, а саме розсудок, який є антагоністом людської чуттєвості (сердечності). «Серце і розсудок непримиренні. Якщо розсудок є могила серця, то *“сердце для рассудка – западня”* (Ігор Северянін)» [47, с. 181]. Однак непритомність серця у розсудку не означає абсолютне знечуження людини: витісняючи, усікаючи, розкладаючи власне людські почуття, розсудок підставляє себе на їх місце. «Йому страшенно хочеться зайняти центральне становище, оселитися не просто в “голові”, а у самому осередді, самій серцевині людської істоти, бути *замість серця*. Тому розсудок є *серцем безсердечних натур* (як у К. Маркса: релігія – “серце безсердечного світу”). У такому вигляді він, витісняючи власне людські

почуття, підставляє себе на їх місце, виходить – виставляє і свою нечутливість як почуття, як *пристрасть*» [47, с. 181-182].

Розглядаючи питання про співвідношення розсудку і розуму у світі повсякденності, як певне, ледь помітне розрізнення в межах так званого «здорового глузду», В.Возняк зазначає: «*Розсудок* у здоровому глузді виступає *голосом доцільності*: якою завгодно ціною необхідно довести діяльність до реалізації мети, тому що це є вітальним. *Розум* же “йде” у совість; утім, це не відхід, а – вихід (рос. – *исход*). Саме в *розумі* відчувається присутність якихось над-емпіричних начал. Розсудок стурбований успіхом і розрахунками шляхів-засобів досягнення мети. Розум же заклопотаний *характером* уживаних *засобів*, не просто їх доцільністю, а відповідністю змістам, мірою їх, засобів, допустимості, людяності. Сумніви розуму стосуються і *змістовності* мети. Розум як совість – це вміння співвідносити свої дії не з логікою “твердих тіл”, а зі світом (світами) *інших суб’єктів*, а в кінцевому підсумку з Абсолютним – з тим духом, що розлитий у душах кінцевих істот (розумних і нерозумних) і утворює останній гарант суб’єктності як суб’єктності» [47, с. 184].

Виходить, що розсудок позбавлений совісті за самою своєю природою, йому так легше виконувати свою – вельми серйозну – роботу. У цьому – його перевага, сила й могутність. «Адже сфера абстрактно-загального не має меж, а її “ідеолог” і репрезентант – вельмишановний розсудок – відсутність “почуття міри” і взагалі “почуття” зводить у ранг найвищої чесноти. І саме тому здатний ділити все суще на себе без примхливих залишків. Уподібнювати розум собі самому розсудок може, лише *відтинаючи совість від розуму*; і тоді передбаченим є результат протиборства могутнього, напористого, гордого в своїй зухвалості “*ratio*” і зітхання совісті з глибини покинутої розумом *душі*» [47, с. 185-186].

А ось в такому розумінні розуму і його протагоніста – розсудку, місце та роль людського серця висвітлюються достатньо адекватно, і такий підхід, на нашу думку, не суперечить ідеям «філософії серця» П.Юркевича.

Дрогобицький науковець пише: «Розум як совість, со-вість, спільна вість про добро і зло, є *розумом почуття*, або – розумним почуттям. Його турбота – не суд інших, але й не “самосуд”, а *самовизначення* в інтенції до “трансцендентального суб’єкта” і до трансцендентного. Розум – голос не моралі, а моральності (рос. – *нравственности*). Болить душа, мучить совість – це ек-зистує розум» [47, с. 186] Іншими словами, В.Возняк стверджує, що на рівні звичайної людини, зануреної у світ повсякденності та змушеної діяти переважно за логікою розсудку, *розум* виступає не у власне інтелектуальній, раціональній сфері, а в *духовно-душевному*, як совість, просто – як *почуття*, що має певний досвід надчуттєвого, як почуття, якому доступні якісь інші, вищі очевидності у порівнянні з банальностями здорового розсудку. Розум-совість, розум-почуття, можна сказати, є способом здійснення досвіду трансцендентального суб’єкта в моїй одиничній душі як монаді. Нерелектоване, неусвідомлене – але здійснення. Розсудок же – це покладена зовні, в емпіричне існування, оболонка такого досвіду, його кістяк, власне, механічний, технологічний бік. Очевидно, не буде великого гріха у твердженні, що реальним *прообразом* у кожній людині *розуму спекулятивного*, філософського є не раціо-розсудок, але саме той *особливий лад* душевно-духовного світу, досвід якого залучає і причащає людину-індивіда до істини, добра і краси» [47, с. 186]. – Хіба не про *серце* йдеться?

Варто прислухатися і до наступних думок В.Возняка: «*Розум і є почуттям людини*, покладеним за мірами абсолютного і вічного. Водночас: *чуттєвість є розумом людини*, його граничним нескінченним змістом. Розумність чуттєвості – її справжня безпосередність, небайдужість, неопосередковане укорінення в “істині буття”, що одночасно є і Правдою, і Добром, і Красою» [47, с. 188]. Іншими словами, автор наполягає на тому, що людська чуттєвість, так би мовити, *розумно нерозумна*. І це краще, ніж коли вона виступає *нерозумно розумною*, надмірно розумною, тому що в такому випадку нерозумна розумність є перевищенням міри розумності і ми маємо

справу із чистісінькою розсудковістю [47, с. 188]. І тоді автор робить висновок, що має істотне відношення до адекватного розуміння концепту «серце», до розуміння *серця як екзистенційної засади духу* і взагалі змісту питання про співвідношення розуму і серця: «Істина не у духові, не в душі самих собою, а в одушевленні духу і одухотворенні (натхненні) душі; і тоді свідчення серця не мають потреби в додатковому засвідченні розсудком, але і свідчення розуму з самого початку небезсердечні. Людина не тільки умом як пізнаванням бере участь у вищих істинах буття, а й усім серцем прихильна до них. Власне, серцеве прийняття Правди, Добра і Краси і є *вищим розумом* людини, тобто, найбільшим, до чого розум здатний взагалі» [47, с. 189].

За Г.Шпетом, розсудок сам собою не є ані добрим, ані поганим: уся річ, як і в чому він застосовується. Все є добрим на своєму місці: «Кому що потрібно: одному – спасіння душі, іншому – таблиця множення; але одне іншого не виключає – може знадобитися і те, й друге. Не можна тільки в таблиці множення шукати рецептів для спасіння душі, а для спасіння душі, може бути, насправді, все одно $2 \text{ на } 2 = 4 \text{ або } 5$ » [389, с. 299].

Мабуть, нерозумно бути аж занадто «розумним», не «зарозумілим», а в смислі «розумовим», віддаючи інтелекту головну роль за рахунок інших вимірів суб'єктності – почуття, волі. В. П. Зінченко влучно це висловив: «занадто багато розуму не буває, а розсудкові рішення, що йдуть від голови, небезпечні» [126, с. 66-77].

У контексті розгляд у питання про співвідношення розуму і серця, або серця і розуму в філософії Памфіла Юркевича, варто, на нашу думку, концептуально виокремити саме поняття «розумність», щоб не підставлять імпліцитно замість нього «розсудок», «розсудковість». Стосовно розумності процитуємо розмисли В.Возняка, істотні моменти концепції розсудку і розуму ми окреслили вище: «Пізнання тоді є *розумним*, коли усвідомлює, які цілі при цьому реалізуються, яке саме цілепокладання забезпечується пізнанням, у чому необхідність саме такого, а не інакшого способу пізнання. Своєю чергою, це передбачає усвідомлення суб'єктом себе самого як

універсально-історичної істоти й освоєння ним своєї транссуб'єктивної сутності.

Людська діяльність тоді стає *розумною*, коли усвідомлюється не тільки суб'єктивна (така, що йде від потреби), а й об'єктивна необхідність, коли суб'єкт утримує під своїм суверенним контролем *міру адекватності* своєї діяльності змістові самої реальності; утримує під суверенним контролем змістовність цілей, міру їх культурної субстанціальності, тобто *людяності*.

Людська активність тоді стає дійсно *розумною*, коли доведена до усвідомлення своєї необхідності як цілісного вираження й *вільного* розгортання універсального та багатоманітного історичного розвитку – в інтенції забезпечення адекватної форми руху субстанціальних суперечностей людського буття.

Людина діє *розумно* тоді, коли її діяльність глибоко причетна до розвитку людського універсуму і розвитку універсального в людині.

Людство творить свою історію *розумно* тоді, коли діє відповідно до необхідності продовження розвитку субстанції як такої, а не просто користується “благами природи” та “надбаннями цивілізації”.

Моє ставлення до світу тоді є *розумним*, коли воно доведене до усвідомлення та переживання необхідності розкриття і реалізації суспільно-людського смислу, коли воно рефлектує у себе як причетне до світу людини й рефлектує в “інше” – у світі інших суб'єктів. Визнання безконечності та самоцінності інших суб'єктних світів, принципова відмова від монополії на суб'єктність – це особливість власне *розумного* ставлення до світу» [47, с. 134-135].

На наш погляд, розведення в розумові власне розуму і розсудку дозволяє інакше підійти до розуміння ідей українського філософа П.Юркевича стосовно серця і його місця в людському житті. Ось П.Юркевич пише: «Таким чином, серце визнається не тільки втіленням однієї сторони нашого духу, але й водночас і виразом найглибшої основи всієї нашої духовної істоти» [405, с. 75]. Дійсно, втіленням *лише однієї сторони* нашого духу є

розсудок, а серце виступає виразом найглибшої основи нашого духу, нашої істотності, тому що постає таким осереддям, звідки проростає цілісність нашого душевно-духовного єства. Саме серце є джерело нашої суб'єктивності (термін, широко вживаний у сучасній філософії, який у творах П.Юркевича не зустрічається, хоча широко використовується у працях Гегеля).

Наступна думка київського філософа заслуговує на осмислення. Він зазначає: «У той час, як фізіологія вказує в головному мозкові *фізичні* умови, від яких залежить діяльність душі, священні письменники вказують нам безпосереднє, *морально-духовне* джерело цієї діяльності в цілісному і нероздільному настрої і розташуванні душевної істотності. Наші думки, слова і справи суть *спочатку* не образи зовнішніх речей, а образи або вирази загального почуття душі, породження нашого сердечного настрою. Звісно, у звичайному житті, що сповнене турботами про біжучу дійсність, ми занадто мало звертаємо увагу на цю *задушевну* сторону в наших думках і вчинках. Тим не менше залишається справедливим, що все, що входить в душу ззовні, за посередництва органів чуття і головного мозку, перероблюється, змінюється і одержує свою остаточну і постійну якість за особливим, приватно визначеному сердечному настрою душі і, навпаки, жодні впливи і збудження, що йдуть від зовнішнього світу, не можуть викликати в душі представлень або відчужень, якщо останні несумісні з сердечним настроєм людини. В серці людини лежить основа того, що її представлення, відчуження і вчинки одержують особливість, в котрій виражається її душа, а не інша, або одержують таке *особистісне*, приватно визначене спрямування, за силою якого вони суть вирази не *загальної* духовної істотності, а *окремої* живої людини, що дійсно існує» [405, с. 81-82]. До змісту останніх слів ми ще повернемося (у підрозділі 4.3), а зараз варто замислитись: а чому це наші думки, слова і справи спочатку є породженнями першочергово нашого сердечного настрою, загального почуття душі? А тому, що людина дивиться на світ, говорить про світ і вчиняє «зсередини себе», а не просто пасивно

віддзеркалює форми зовнішніх речей та обставин. Все, що йде ззовні, заломлюється через особливе влаштування нашої душі, – це Кант зафіксував у понятті «апріорі» та трансцендентальної єдності апперцепції. Правда, не пояснив, звідки все це походить. Культурно-історична школа психології стверджує (Л.Виготський, О.Леонтьєв, Е.Ільєнков, В.Зінченко, Ф.Михайлов та ін.), що будь-який образ зовнішньої речі у людини є не простою копією, повторенням, відтворенням, а завжди являє собою *образ діяльності* з цією річчю, крізь який проступає і форма речі як такої. Але цей *образ діяльності* завжди навантажений комунікативними смислами, тому людська діяльність завжди є спів-дією з іншими (реально чи віртуально); вельми виразно це проступає саме у слові. Таким чином, наші думки, слова і справи і справді, прямо за Юркевичем, є породженням нашого сердечного настрою, так чи інакше йдуть з *глибин нашої суб'єктності*, – саме звідти ми звертаємось до інших і до самих себе. При цьому київський філософ аж ніяк не стверджує, що через це ми не можемо мати об'єктивний погляд на речі приречені діяти завжди тільки «суб'єктивно».

Зазначена думка П.Юркевича не повинна тлумачитись в тому аспекті, що людина в думках, словах і вчинках виражає *тільки* або *переважно* себе саму, своє «я», – інакше будемо повторювати премудрості сучасного обивательського релятивізму («у кожного своя думка», «у кожного свій погляд», «кожен по-своєму бачить», «художник у творі виразив своє неповторне бачення» і т. п.). Адже питання в іншому: а який *зміст*, яку *реальність* людина виражає крізь себе, усією своєю суб'єктивністю, усім своїм серцем? Творці високої культури завжди виражали деяку правду, істину життя, що стосується кожного з нас особисто, – і тому їх творіння безсмертні. При цьому, звісно, ця правда, істина були найістотнішим чином узяті їх душею, *пропущені крізь серце* і саме так, а не інакше, саме у такій художній вишуканій формі виражені.

Густав Шпет зазначає важливість, непересічність тієї думки П.Юркевича, яку ви осмислюємо зараз: «Деякі з думок Юркевича ми

вважаємо ще раз підкреслити. Його думка про першість не образів зовнішніх речей, а загального почуття як породження сердечної діяльності заслуговує самої глибокої уваги. І безсумнівним є також, що серце нерідко є більш надійним керівником наших дій і душевних рухів, ніж розсудковий рахунок» [391, с. 633]. І тут бачимо, що Г.Шпет протиставляє рухам серця не просто «голову», а «голову», що тільки здатна розраховувати, тобто – розсудок. Дещо подібне можна зустріти і у М. Гайдеггера, коли він пише про «мислення, що калькулює». А ось в цьому місці точно йдеться саме про розсудок: «Як ми вміємо бути умними без переконання, так хочемо ми бути моральними без подвигу: дійсно, те й інше відбувається по мірі того, як ми основні начала духовного життя переносимо з глибини серця у світлу область спокійного, безпристрасного і байдужого розуму» [405с. 98].

Цікаво, що думки київського філософа ХІХ ст. стосовно першості не образів зовнішніх речей, а загального почуття як породження сердечної діяльності істотно перегукуються з міркуваннями засновника філософської антропології у ХХ ст. Макса Шелера: «Я знаходжусь у неозорому світі чуттєвих і духовних об'єктів, які невпинно хвилюють мою душу і пристрасті. Я знаю, що від того, як розігрується цей рух моєї душі, річним чином залежать і предмети мого пізнання, що сприймає та мислить, і все те, чого я хочу, що обираю, роблю, здійснюю, виконую. Звідси випливає, що всякого роду правильність або неправильність і перекрученість мого життя і потягів буде визначатися тим, чи є об'єктивно правильний порядок цих рухів моєї любові і ненависті, схильності чи відрази, мого багатоманітного інтересу до речей цього світу, і чи можливо мені закарбувати в душі цей “ordo amoris”» [380]. До ідей М. Шелера ми повернемося у наступному підрозділі, розглядаючи питання про раціональне та ірраціональне стосовно «філософії серця».

А ось вельми цікавою постає думка П.Юркевича стосовно роді пам'яті у процесі пізнання: «Оскільки будь-яке пізнання походить від досвіду, то пригадування завжди пояснює нам, звідки і чому такий-то предмет

виявляється нам знайомим: спогад відкриває нам джерело нашого справжнього знайомства з предметом, Отже, воно є *знання про знання*, знання не тільки предмета, але також знання і про те, звідки і чому я знаю цей предмет» [402, с. 147]. Тут і певна ремінісценція на концепцію «пригадування» Платона, і фіксація дійсного факту, яким чином ми одержуємо знання. Звідси, можливо, впливає така теза: якщо наше знання не є водночас знанням про знання, то воно є просто інформацією, чимось байдужим. А у Платона устами Сократа сказано – «душа дихає знанням» («Протагор»).

Мислення так чи інакше вкорінене у серці, – ось позиція П.Юркевича. За біблійним вченням «основа, життєвість і глибина нашого мислення і свідомості лежить в тій душевній істоті, котрої явлення ми знаємо безпосереднім внутрішнім досвідом тільки в наших сердечних потягах, тобто в тих потягах, до котрих так чутливе і сприйнятливое наше серце. Відповідно до цього кращі філософи і великі поети усвідомлювали, що серце їх було істинним місцем народження тих глибоких ідей, котрі вони передавали людству у своїх творіннях <...>» [405, с. 83]. Іншими словами, серйозні та глибокі ідеї йдуть не просто «від голови», а «від серця», від самого осереддя душі і духу їх творців.

Те, що є у серці, не піддається абстрактному розуму, тобто – розсудку, що відсторонює. А тому «серце може виражати, виявляти і розуміти цілковито *своєрідно* такі душевні стани, котрі за своєю ніжністю, переважною духовністю і життєвістю не піддаються відстороненому знанню розуму» [405, с. 85]. Серце і розуміє, і виявляє, і виражає певні душевні стани. А звідси впливає і зворотне: «поняття і виразне знання розуму, оскільки воно робиться нашим душевним станом, а не залишається відстороненим образом зовнішніх предметів, відкривається і дає себе відчувати і помічати не в голові, а в серці: в цю глибину воно повинно проникнути, щоб стати діяльною силою і рушієм нашого духовного життя» [405, с. 85-86].

П.Юркевич рішуче виступає проти визнання розуму якоюсь самозаконною силою, тим самим полемізуючи з Кантом: «Закон для душевних діяльностей не покладається силою ума як його винахід, а наданий людині як готовий, незмінний, Богом встановлений порядок моральнісно-духовного життя людини і людства, і притому лежить він <...> в серці як найбільш глибокій стороні людського духу. <...> Самозаконність не властива розуму людському в жодному смислі. Між явищами і діями душі розум має значення світла, котрим осяюється не ним покладене, а Богом створене життя людського духу з його Богом даними законами. Душа існує не тільки як цей світ, але й як істотність, що освітлюється ним. Життя духовне зароджується перш за це світло розуму – у пітьмі й темряві, тобто в глибині, що недоступна нашому обмеженому погляду. Якщо із основ цього життя виникає світло знання і розуміння як наступне її явище, то цим цілковито виправдовується біблійний погляд на значення людського ума, котрий є вершина, а не коріння духовного життя людини» [405, с. 87].

З цього приводу Г.Шпет зазначає: «<...> оскільки Юркевич задавався ціллю за допомогою віри проникнути до цільного знання, то він просто потопив розум у серце. І якщо б розум дійсно був тільки силою, що командує, – як того хоче кантіанство, але не Платон, а не породжувальною і осмислювальною в той же час, то в ім'я блага і моральних вимог ми повинні були б відмовитись від нього. І я думаю, це – природний кінець для розуму, котрий керується повинністю (рос. – *долженствованием*) блага: зреченням себе в ім'я своєї мети. Але, можливо, таким і є шлях *спасіння*, спасіння, тому що якщо розум “командує”, якщо він інтерпретує природу, щоб управляти, пізнає, щоб діяти, то адже любов і серце “породжують” моральні вчинки для того, щоб послужити до спасіння. Шлях, який, таким чином, пропонує Юркевич, є шлях *очищення* самого розуму, і думається, що цей шлях повинен бути пройдений, як був пройдений шлях його *критики*. Якщо розум повинен вийти з цього випробовування, то які ще попереду?.. Єдине, що у такому випадку може бути поставлене в докір Юркевичу, це те, що він сам брав

розум у занадто вузькому смислі *наукового* розуму. Якщо є чистий розум, не обмежений науковою логікою, то потрібно було б і його провести через «чистилище серця» [391, с. 632–633]. Отже, шлях Юркевича з його «філософією серця» – це шлях очищення розуму. Очищення від чого? На наш погляд, від зарозумілості, від надмірної розсудковості. Памфіл Юркевич хоче, як стверджує Густав Шпет, залишити за розумом певний мінімум його командувальних функцій, відмовляючи розумові у праві законодавствувати, не визнаючи, як це у Платона, розум породжувальним і осмислювальним началом для людини та її буття. Таку роль Юркевич віддає серцю, в ім'я котрого він, за словами того ж Г.Шпета, «принизив розум» [391, с. 636].

Стосовно ж *розуму* як такого варто, на наш погляд, звернутись до міркувань відомого російського філософа ХХ ст. Генріха Батищева (Це написано у 1969 році, а пізніше, у завершальний період своєї творчості він став православним мислителем, творцем концепції «глибинного спілкування»). Ось що пише автор про розум: «Людський мислячий розум не є тільки здатність суб'єкта, спрямована на те, щоб знати і розуміти об'єкт, але у своєму вищому призначенні – здатність через реальне освоєння, знання і розуміння об'єкта утвердити суб'єктність. Розум – не тільки спосіб знати і розуміти об'єктивне, але і спосіб *бути* суб'єктом – сутнісна сила людини. Осягаючи предметність як людську предметність, як світ своєї культури, розум відкриває в ній діяльнісне буття багатьох інших духовних центрів цього світу культури, багатьох особистісних Я, а самого себе – як такого, що належить до дійсного процесу людського самотворення, до творчого процесу становлення духовної суверенності. Як внутрішній момент духовного самовизначення, розум, що пізнає, є також і *моральним розумом*. Це не якийсь інший, а то же самий людський розум, розвинений до повноти *етичної* культури, не спотворений уречевленням і такий, що не виродився в бездуховний і байдужий сцієнтистськи-конформістський розсудок. Проте у своїй безпосередності, в індивідуальному самосприйманні і самосвідомості (інтроспективно) моральний розум даний як *совість*. Той, хто зупиняється на

точці зору безпосередній совісті, що не рефлектує, замість того, щоб ставити понад усе моральний розум, ставить понад усе лише його безпосередню психологічну даність. Тоді виходить, що творчий критичний процес зупинений у простому акті суду совісті, котра виступає як деяке абсолютне, первісне надбання людини. Проте справа полягає не у тому, щоб відмовитись від безсовісного розсудку, а у тому, щоб у самому розумові подолати його безсовісність, його голу технічність і службовість, тим самим звільнюючись від протиставлення моральності її власному світлу» [12, с. 141–142]. Як бачимо, позиції П.Юркевича та Г.Батищева дещо істотно різні стосовно ролі розуму в моральному самовизначенні, проте у розмислах російського філософа містяться підходи до більш глибокого розуміння шляхів очищення розуму.

«Філософія серця» Памфіла Юркевича, у свою чергу, дає можливість осягнути метафізичний зміст ісихастської практики «зведення ума у серце». Густав Шпет вважає, що Юркевич «потопив розум у серці» і своєрідно дорікає йому за це. А можливо не «топив», в *занурював, зводив* його у серце? Ось російський філософ ХХ століття Борис Вишеславцев (1877-1954) зауважує: «Дуже характерна особливість східного християнства полягає в тому, що для нього ум, інтелект, розум ніколи не є останньою основою, фундаментом життя; розумовий розмисел про Бога не є справжнім релігійним сприйняттям. Східні Отці Церкви і російські старці дають таку вказівку для справжнього релігійного досвіду: “треба умом у серці стояти”. Один старець говорить про сучасну людину: “ось у неї ум, ось серце, а між ними кам’яна стіна!” Ця стіна і робить неможливою істинне релігійне життя» [59]. – Можливо, наявність такої стіни – стіни між людським умом і серцем – все більше сприяє тому, що не тільки «істинне релігійне життя», але й просто людське життя стає все більш проблемним за сучасних умов глобалізації, переходу до «суспільства інформації», а широкое розповсюдження постмодерністських поглядів на світ і людину, релятивізуючи всі цінності, перетворює людське існування на суцільне пекло.

Варто послухати Бориса Вишеславцева і далі: «<...> пророчими для всього новітнього інтелектуалізму залишаються слова Леонардо да Вінчі: “велика любов є донькою великого пізнання”. Ми, християни сходу, можемо сказати саме зворотне: “велике пізнання є дитям великої любові”. У цьому ми зберігаємо кращу традицію еллінізму, сприйняту східним, і не тільки східним християнством, зберігаємо Платонівське вчення про Ерос, сприйняте всіма нашими вчителями Церкви, починаючи з Діонісія Ареопагіта і Максима Сповідника» [59]. Святий Серафім говорив: щоб узріти світло Христове, потрібно занурити ум всередину серця, і «тоді засяє світло Христове, освітлюючи храмину душі своїм божественним осіянням» [цит. за: 59]. Таким шляхом людина здатна споглядати «красу нестворену», яка відчувається серцем і невиразна у раціональних поняттях як краса взагалі, краса у своїй істотності. Святий Серафім стверджує далі: «ознака розумної душі – коли людина занурює ум всередину себе і має дроблення у серці своєму. Тоді благодать Божа осіняє її і вона буває у мирному влаштуванні» [цит. за: 59]

Відомий сучасний російський дослідник ісихазму Сергій Хоружий зазначає, що суть і зміст ісихії полягає у таємничій та надраціональній роботі з перевлаштування душі у стан відкритості, підготовленої для благодаті, при цьому формуються нові типи «енергового образу людини». «Зведення ума у серце» – це особливий процес концентрації, зосередження або центрування свідомості, який приводить до появи нових структур душі.

С.Хоружий виходить з того, що у східній християнській аскетичі під «серцем» розуміється єдиний екзистенціо-енерговий центр людської істотності, фокус (умовно мислимий у місці серця), де сходяться всі її енергії – сили, прагнення, почуття, помисли, усі рухи ума і душі. «При цьому, зовсім не передбачається, що така зібраність усіх енергій завжди є наявною. Навпаки, у звичайному існуванні людини, вона лише можливість, а не дійсність, завдання, а не даність. Людина повинна сама, своєю волею і зусиллям, зібрати усю себе у “серце” – або точніше, мабуть, вона повинна

створити в себе “серце”» [355, с. 105]. Необхідність такої роботи збирання («зведення ума в серце») зумовлена тим, що у звичайному, природному, повсякденному стані енерговий образ людини характеризується не єдністю, а розсіяністю, тому для з’єднання з Божою енергією потрібне подолання такої розсіяності. Треба пройти шлях організації усіх енергій не просто в деяку єдність, адже пристрасть теж здатна організовувати у певну єдність душевно-духовні сили. В основі процесу «зведення ума у серце» лежить об’єднання та взаємна координація енергій розумових і душевних. У звичайних емпіричних станах незв’язаність, роздільність діяльності серця (душі) і ума, і тому, як казав Феофан Затворник, «серця ніхто не дотримує (рос. – *не блюдѣт*), і на нього набігають турботи в страсті» [цит. за: 355, с. 106]; ум же за такої ситуації переймається зовнішнім світом, розсіюється і подрібнюється. Ум сам собою не здатний подолати своєї незібраності, ізолюючись від серця. Звісно, він може набути певної єдності як єдності упередженої ідеї або пристрасті, але при цьому він не долає своєї частковості, реалізуючи лише окремі своє здатності. Феофан Затворник про це говорить так: «Ум, залишаючись в голові, сам собою хоче все в душі владнати і всім управити <...> за всім ганяється і тільки терпить поразку» [цит. за: 355, с. 107].

Отже, уму не варто залишатись просто «в голові», а треба зійти у серце. І не у тім справа, що ум звертається до розгляду внутрішнього життя душі, а у тому, що він перестає бути головною (тобто такою, що йде від «голови») активністю, зовнішньою по відношенню до серця, актуально переходить до нього, з’єднується з ним воєдино. «Специфічна операція! – зазначає С.Хоружий з цього приводу. – Здійснює ж її у в а г а (протох҃҃, здатність концентрації та інтроспекції, внутрішнього самостереження і самоконтролю) – важлива категорія і основне знаряддя умного роблення (рос. – *умного делания*), “коріння внутрішнього духовного життя” (Феофан Затворник). Передусім, відбувається поворот, обернення свідомості “ззовні всередину”; потім починається саме “зведення”. Воно змальовується як шлях ума у серце, на котрому ум зустрічає певні перешкоди і, долаючи їх,

змінюється, відчуваючи внутрішню трансформацію» [355, с. 107]. Перша перешкода – уява (фантазія), через яку свідомість розсіюється, помисли розтікаються, а тому в умі, що сходить у серце, їй немає місця. А ось наступний етап – вирішальний. «Замість того, щоб розглядати серце ззовні, ум приєднується до його роботи, починає робити теж саме – тим самим і виявляється таким, що зійшов або був зведений у серце. При цьому повинне відбутися деяке змінення, а те й повна зміна всієї множини розумових енергій» [355, с. 108]. Нова умопереміна, після розставання з уявою здійснюється зазначеною вище увагою. Про це Феофан Затворник говорить так: «Другу інстанцію на шляху всередину являє собою розсудок, розум, ум, взагалі сила, що розмірковує і мислить. Треба її минути, і разом з нею зійти у серце» [цит. за: с. 108]. З цього приводу С.Хоружий зауважує: «Позірна суперечливість (чи сумісні “її минути” і “разом із нею зійти”) відображає класичну діалектику ідентичності: ум після умозміни – чи вважати чимось іншим чи тим самим?» [355, с. 108]. На наш погляд, ця суперечність суто діалектично й розв’язується: ум «знімається» у своєму самотійному, самодостатньому, «безсердечному» існуванні, стосунки розсудку і розуму перебудовуються на шляху сходження у серце, тому ум, сходячи у серце, не перестає бути власне умом, але стає іншим умом, сердечним умом, а серце – умним серцем. У цьому контексті варто навести одне міркування яскравого представника філософії екзистенціалізму Лева Шестова, якій гостро критикував розум за його байдужість до істотності людського особистісного буття: як пояснити людям, що «десь, за якоюсь межею людська душа настільки перебудовується, що навіть “механізм” мислення стає іншим? Або, точніше сказати, що хоча мислення й зберігається, але для механізму зовсім не залишається місця» [392, с. 658].

Стосовно ума, що вже потрапив у серце, валаамський старець схімонах Агапій говорить: «За такого влаштування ума не виникає бажання бути поза серцем, навпроти, якщо за якимись обставинами або довгою бесідою ум буде поза сердечною увагою, то у нього буває невтримне бажання знову

повернутись всередину себе з якоюсь духовною спрагою» [цит. за: 355, с. 109]. Ось тут є дуже важливий момент: ум, який вже зведений у серце, який пройшов шлях (процедуру) переображення, здатний відчувати *духовну спрагу*, – значить, він був позбавлений її у своєму, так би мовити, позасердечному перебуванні, у звичайному стані. І, по-друге, переображений ум, якому притаманна подібна спрага, прагне – і вельми невтримно – повернутись у серце як до себе самого, як до власного дому, його повернення у серце є водночас повернення «всередину себе». Значить, такий ум вже не відчуває серце як щось інше, існуюче поза собою. Отже, ми маємо зовсім іншу *структуру особистості*, ніж у звичайному, розсіяному, роздертому її стані. Сергій Хоружий називає цей процес однією з форм «енергового домобудівництва» і зауважує, що у такому сполученні ума і серця все перебуває у відносній стійкості, про це і вона дає багато. Ван наводить знову слова Феофана Затворника: «Потрібно ум поєднати з серцем <...> і ти одержиш кермо для управління кораблем душі – внутрішній мир» [цит за: с. 109]. Значить, саме зведення ума у серце здатне замирити душу середині себе і водночас з'являється реальна основа для самовладання і, відповідно, до самовизначення. Старець Агапій зауважує: «За такого сердечного влаштування у людини <...> ніби деяке умне світло осяває всю внутрішність. Вона може ясно бачити тоді, які приходять до неї помисли, наміри і бажання, і охоче спонукає ум, серце і волю на послухання Христове <...> всіяке ж ухилення загладжує почуттям сердечного покаяння і журби» [цит. за: 355, с. 109].

Зведення ума у серце, отже, дає можливість здійснювати дбання про серце, дотримання серця, або, що теж саме, як пише Сергій Хоружий, *зберігання серця*, φυλακή καρδίας, причому «зберігання серця і зберігання ума виявляються нерозривно пов'язаними і взаємно рівносильні» [355, с. 109]. Іншими словами, можна стверджувати, що тут *культура серця* і *культура ума* рівним чином зберігаються, причому «культура ума» жодним чином тут не постає культивацією одного з його вимірів – розсудку. «Середньовіччю, –

говорить Макс Шелер, – ще була відома культура серця як самостійна, цілковито незалежна від культури розсудку проблематика. У новітній час для цього немає навіть найбільш убогих передумов. Ціле емоційного життя осягають вже не як осмислену мову знаків, у котрих розкриваються об’єктивні взаємозв’язки, які управляють смыслом і значенням нашого життя у своєму змінному відношенні, але як цілковито сліпі події, що протікають в нас подібно будь-яким природним процесам» [380].

Яке відношення має наше звернення до ісихастської традиції «зведення ума у серце», в тому числі і до її сучасних інтерпретацій, до філософських ідей Памфіла Юркевича стосовно серця та його ролі у житті людини? На наш погляд, – дуже важливе, оскільки воно дає *конкретну і вельми точну оптику* для розуміння змісту вчення українського філософа.

Таким чином, розглянувши основні моменти розуміння П.Юркевичем співвідношення серця і розуму, можна прийти до висновку, що у нього безперечно слушним є твердження про особливу роль серця в усій людській суб’єктивності, що місце і роль серця незамінні, і розумові варто на це зважати. Але при цьому актуалізується питання не просто про межі розуму, але й про способи його «роботи» (режим розсудку і режим власне розуму). Тому серце і розум варто протиставляти у певних межах, конкретно, а не взагалі, беручи їх як певні абстракції, тим більше – взяті із звичайного представлення, чітко фіксувати саме відношення, самий контекст протиставлення, і відстежувати – розум у якій, власне, проекції, береться, та й серце – також: у якому вимірі. Стосовно цих вимірів або проекцій серця мова буде йти у наступному підрозділі.

4.2. «Глибоке серце»: екзистенційний вимір

Звернення до концепту «глибоке серце» дасть змогу розглянути найістотніші моменти не тільки «філософії серця» Памфіла Юркевича, але й усього кордоцентризму як такого. Отже, український філософ стверджує, що «серце визнається не тільки втіленням однієї сторони нашого духу, але й водночас і виразом *найглибшої основи* всієї нашої духовної істоти» [с. 75] (виділене нами – Л.В.). Значить, серце стосується *глибини* нашої духовної істотності, своєю чергою, *глибина* стосується й самого серця. Воно має власну *глибину*. П.Юркевич підкреслює «багатозначність біблійного вчення про *глибоке* серце, котрого тайни знає тільки ум божественний» [405, с. 77].

Тому варто зупинитись на самому понятті «глибина», звернувшись до міркувань сучасного російського дослідника, філософа, культуролога, літературознавця Михайла Епштейна. Глибина – це «міра простягання речі всередину себе; особливий просторовий вимір, що зв'язує зовнішнє і внутрішнє; філософська категорія, яка вказує на змістовну ємність, сховану наповненість речі, її привабливість і трудність для пізнання» [396]. Глибина є тим параметром, що не піддається кількісному виміру та зовнішньому спостереженню. Звідси важливість глибини для філософської інтуїції та рефлексії. «Глибина пов'язана з категорією самості – це ознака того, чим річ є в собі і для себе. Це також міра розрізнення (дистанції) між планами її виразу і змісту, між виявленням речі для нас і її перебуванням у собі. Глибина охоплює ті шари, котрі відділяють емпіричну поверхню речі від її екзистенційного ядра і через котрі проходить увесь процес як нашого пізнання речі, так і процес її самовиразу. Глибина пов'язана з мірою збагненності речі. Глибоке здатне заглиблюватись у себе, приховуючи свою сутність навіть по мірі пізнання цієї сутності» [396]. Значить, глибина так і інакше пов'язана з *феноменом тайни*, з тайною як такою, про яку Мераб Мамардашвілі писав, що вона стає ще глибшою і ще більш загадковою і незбагненною у процесі нашого заглиблення в неї або набуття досвіду участі

в ній. Тайна є щось, у чому «безсумнівно можна брати участь і не знати про це. Наприклад, совість. Ми беремо співучасть у ній, а не знаємо. Ось тут тайна. Це називають тайною буття. Не у тому смислі, що є тайна буття, коли щось ніби взагалі вислизає, як тайна в предметі від мого міркування і від наукового осягання. Якби все в нашому житті залежало від розуміння (у смислі раціонального розуміння), то запевняю вас: домовина і свічки. Таке життя, по-перше, було в негідним, щоб його жити, і, по-друге, що важливіше, воно закінчилось би одразу, розпалося у всезагальному пеклі. Слава Богу, є речі, котрих ми не розуміємо, але не тому, що вони не мають до нас стосунку і недоступні, а в тому смислі, що ми беремо участь в них безсумнівно, але сказати не можемо. Але вони повинні жити» [216]. Треба навчитись жити у присутності тайни, відповідно, навчитися жити у присутності глибини – як поза нас, поруч з нами, так і в нас самих. Наступний крок: треба навчитися жити у глибині, жити вглиб, весь час рухатись вглиб і переставати лише сковзати по поверхні – як власній, так і оточуючих речей і людей.

М.Епштейн визначає глибину, з іншого боку, як міру незвідності суб'єкта і об'єкта, міру їх неосяжності одне для одного. «Не відчуючи своєї власної глибини, неможливо оцінити глибини речей, що стоять попереду нас» [396]. Той опір позасвідомого, котрий речі чинять нам, певним чином сумірний тому опору, котрий всередині нас чинить наше власне несвідоме. Площинний розкол глибини спостерігається у простому раціоналізмові, котрий стверджує повну пізнаваність об'єкта суб'єктом, та й у детермінізмові, котрий проголошує повну визначуваність суб'єкта з боку об'єкта. «Глибина речей» – і предмет, і витік філософії, це те, що робить власне філософське мислення і можливим, і необхідним, в його відмінності від технічного та емпіричного знання. Разом із тим глибина речей потребує від філософії вийти за межі аналітичних методів в область глибоко змістовних, синтетичних суджень. Адже мислення, що розуміє тільки те, що розуміє, можна назвати, – справедливо говорить Михайло Епштейн, – *глупим мисленням*, хоча воно й не позбавлене точності, впертості, а почасти і блиску

узагальнень. Філософія як любов до мудрості є таким розумінням, котре не тільки відтворює початкові поняття, але й відкриває дещо, що лежить по тій бік понять. Мудрість – це «досвід спілкування з незрозумілим». Це незрозуміле, оскільки воно співвіднесене з нашим розумінням, лежить у тому вимірі, котрий називається «глибиною». «Глибина – це першопоняття *умного мислення*, тобто такого, котре розуміє непроникність того, у що воно проникає. Глибина – це першопоняття у тому смислі, що воно зв'язує розуміння з незрозумілим, а значить і дозволяє розумінню рухатись за власну межу, тобто *глибоко не-розуміти*. Так Іов глибоко не розуміє джерела своєї вини, тоді як друзі Іова добре розуміють причини його бід, і виявляються такими, що мають менше правди перед Богом, ніж Іов» [396].

Як бачимо, М.Епштейн поєднує онтологічний та епістемологічний аспекти поняття «глибина» і тим самим виходить на власне *екзистенційний*. Далі він зазначає: «Те, що ми знаємо в собі як найбільш достовірне, є *глибина*, тобто продовження нашого буття кудись за межу нашого “я”, що усвідомлює себе. Сама для себе людина є первинний досвід глибини, тому що тут вона дана їй безпосередньо. Те, що вона знаходить у собі, завжди знаходиться *поміж зовнішнім виразом, “лицем”, котре знають інші, і внутрішньою основою, “дном”, котрого не знає вона сама*. Ось ця протяжність між тим, що про мене *знають інші*, і тим, що *я сам в собі не знаю*, і складає глибину, тобто область безконечно неповного знання про незнане» [396].

Звісно, можна по-різному позначати цю «глибину»: як особливий трансцендентний світ духа, як буття Бога, як сферу підсвідомого, як буття речей-в-собі, але все це є проєкціями – релігійними, метафізичними, психологічними – того, що присутнє у нашому досвіді саме як *глибина*. «Глибину можна визначити як таке *простягання, котре відділяється від нас і одночасно наближує нас до себе*» [396]. Саме глибина, а не висота чи ширина визначає міру такого простягання, тому що вона утворює таку основу нашого існування, яка лежить «під», «всередині». Висота та ширина є вторинними

проекціями глибини, коли вона переноситься зсередини нас в зовнішній світ як область охопного простягання, як область досягання, прагнення, завоювання.

А ось така думка М. Епштейна для нас у даному дослідженні є принциповою: «Те, що тримає нас і те, що тримаємо у собі, є основа, котра постає безмежно глибокою, оскільки ми самі не можемо стати в її основу, тобто зазирнути на неї знизу» [396]. А тепер читаємо у Памфіла Юркевича, котрий розмірковує про безумовне і, відповідно, про безумовність серця як найглибшої засади нашого існування (екзистенції) : «<...> очевидно, що якщо б все існуюче мало таку похідну і складену із сторонніх причин сутність, то людині не прийшло б і на думку говорити про причину безумовну. Якщо, проте, людство одностайно завершує всі свої пояснення визнанням в релігійній вірі, якщо воно вміє кінці і початки усіх ниток життя зводити до Бога, то ця релігійна свідомість найбільш виправдовується натурою людського серця, *по той бік* котрої ми вже не можемо стати, щоб підглядати ще інші причини, що складають її, і котра тому володіє всією безпосередністю буття, що покладене Богом» [405, с. 93]. Глибоке серце тримає нас і ми тримаємо його в собі, значить, тут ми маємо справу з безумовним, з само причинним, з тим, що діє як спінозівська *causa sui*, проте – це не ствердження абсолютної автономії людини поза трансцендентним Абсолютом. Тут про інше: саме у глибинах серця ми й причетні до абсолютної субстанції усього сущого, саме тут ми й «успадковуємо» самозаконність першооснови цілокупного буття, вона живе саме у глибині серця. *По той бік* цього ми вже не можемо стати, тому що там немає нічогоісінько – окрім самого Бога в неприступності його сутності. Ми не можемо «зазирнути знизу» на власну глибину, тому що тут маємо справу з безоднею, безконечністю, у якої немає «низу». Ми здатні (й покликані) жити на глибині, ми здатні (й покликані) рухатися вглиб, брати участь в саморозгортанні власної глибини, у її поглибленні, а вийти можемо не *за неї*, а лише на її *поверхню* як поверхню власної екзистенції.

М.Епштейн дає цікаву топіку глибини: глибина – це ще одна координата, котра є «ортогональною» трьом іншим (висота, ширина, довжина), вона починається з точки їх перетину, із «зовнішнього», і рухається всередину, у серцевину і осереддя кожної речі, і її «я», в її «самість», «собійність» (рос. – *собойность*). Глибина – просторовий вимір, але вона належить внутрішньому простору, котрий не розчленовується на довжину, ширину і висоту [396]. Коли глибина щезає і як світ, так і ми самі стаємо плоскими, площинними. Оскільки глибина лежить між поверхнею предмета та його основою, між існуванням та сутністю, остільки будь-яка спроба відділити одне від іншого призводить до щезання глибини. І тоді наше мислення потрапляє у пастку, для самого мислення майже непомітну. «Площинність – прокляття мислення, – стверджує Михайло Епштейн, – як конкретного, так і абстрактного, як екзистенціального, так і есенціального. Таке мислення розуміє все, що може бути зрозумілим, але не розуміє головного – такого, що є незрозумілим, тієї глибини, що простягається між поверхнею і основою предмету і утворює його зміст і об'єм» [396]. Звідси випливає, що напрямок філософського пошуку задає саме *глибина*, а не *основа* або *принцип* предмету. Глибина ж є безперервним переходом від предмета до його основи і така рухомість самих основ, що вислизає і завжди загрожує обвалитися. Глибина – не є чимось, що лежить на дні на відміну від поверхні, глибина має бути зрозуміла енергово (або в межах енергового дискурсу, як сказав би Сергій Хоружий) як дія самоосновування, самообґрунтування предмета, котрий у себе уходить та із себе виходить. «Ця безперервність входження у предмет (пізнавального) і виходження із предмета (буттєвого) і є *глибина*, котра пізнається і буттєє (рос. – *бытийствует*) одночасно, тобто розкриває себе пізнанню тим же самим актом, що і приховує себе» [396].

Філософія, котра хвора на надмірний умогляд, замість заглиблення у предмет постулює інші, умоосязні предмети, на кшталт «ідеї», «волі», «життя», «матерії», тобто упредметнює самі основи. Замість глибини, що

з'єднує предмет з його основою, тобто, врешті-решт, з самим собою, виникають два однаково плоских світи: без основних предметів (емпіричний) і упредметнених основ (трансцендентний). У цьому пункті не можна не взяти до пильної уваги слова М.Епштейна: «Розрив глибини, її розподіл на дві площини, представлені у форму “тут” і “там”, – це найбільш хворобливий, трагічний акт в історії глибини (глибина має свою історію, посередництвом якої вона сходить на поверхню теперішнього і занурюється на дно минулого). Плоске двоєсвітство (рос – *двоемирие*), дуалізм того, що позначає, і що є позначеним, – це втрата глибинності у нашому сприйнятті світу» [396].

Глибина споріднена з *теплотою*, – по суті, це два способи позначити внутрішню наповненість, яка метафорично сприймається або рухово, або тактильно. Тепло є знаком глибини, почуттям глибини. «Якщо наше знання відчуває теплоту речей, їх ніжність, втому, страждання-скрутість и об'ємність-надію, це значить, що ми рухаємось скрізь їх глибину» [396].

Отже, *тепло* світу як такого існує для людини, здатної бачити і сприймати його, тобто для людини з власним глибинним теплом, з глибоким серцем. Саме про це й пише Памфіл Юркевич: «Світ, як система явищ життя, сповнених красою і знаменності, існує і відкривається перш за все за все для *глибокого серця* і звідси вже для мислення, що розуміє. Завдання, котрі вирішує мислення, походять у своїй останній основі не із впливів зовнішнього світу, а з потягів і невідворотних вимог серця» [405, с. 82-83]. Спочатку серце налаштоване на сприйняття теплої глибини світу та його явищ. «Невідворотні вимоги» *глибокого серця* так чи інакше ставлять завдання і для мислення, котре повинно їх вирішувати.

Глибина серця, за П.Юркевичем, є чимось початковим, визначальним і простим. Слід погодитись, що «в людській душі є щось початкове і просте, є *потаємна серця людина*, є *глибина серця*, майбутні рухи котрого не можуть бути розраховані за спільними і необхідними умовами і законами душевного життя. Для цієї *найбільш особливої* сторони людського духу наука не може

знайти загальних і назавжди визначених форм, котрі були б прив'язаними до тієї чи іншої пари нервів і виникали б з необхідністю з приводу їх руху» [405, с. 89]. Зрозуміло, що глибинні рухи серця, рухи з глибини серця не піддаються аналітиці за загальними законами душі взагалі, які прагне формулювати наука психологія. Тим більше не можна знайти фізіологічний корелят «глибокому серцю». «Глибоке серце» не є ані «функцією мозку», «вищої нервової діяльності», «інформаційних процесів» у нейрофізіологічних структурах, хоча, безперечно, їхні рухи *забезпечують* самий феномен і серця, і його глибини на боці тілесного індивіда, проте їх закономірності (природні) і власні закони глибокого серця (надприродні, тобто власне людські) – зовсім різні реальності, між якими *немає і бути не може* причинового зв'язку.

Серце, за П.Юркевичем, не є втіленням якоїсь однієї сторони нашого духу, воно є виразом найглибшої основи всієї нашої духовної істоти» [серце с. 75]. Тому серце не просто «єдність свідомості», тут все глибше. Про це пише також і російський філософ ХХ ст. Борис Вишеславцев (1877-1954), вважаючи, що для наукової емпіричної психології істина особистості недоступна, оскільки тут ми маємо справу з чимось більш глибоким, релігійним: «Є глибокі засади, чому тут приймається релігійний символ “серця”, а не поняття душі, свідомості, ума, навіть духу. Справді, серце означає деякий *прихований* центр, *приховану* глибину, недоступну для погляду» [59]. Серце людини як потаємний центр особистості є недоступним, ми не проникаємо зовні в серця людей, та й серця ближніх нам не прозорі. Проте не слід думати, що гранична глибина людини є закритою тільки для інших, вона є неосяжною значною мірою і для неї самої – ми не вміємо, а іноді не хочемо зрозуміти самих себе, боячись зазирнути у безодню свого серця. Для нас самих – за усього нашого бажання – глибина власного серця певним чином є *недоступною*. Тут відкривається ситуація «умного невідання», «вченого незнання», *docta ignorantia*, і, як казав Нікола Кузанський, «недосяжне досягається шляхом його недосягання». Ці слова

відомий російський філософ Семен Франк узяв епіграфом для своєї праці «Неосяжне. Онтологічний вступ до філософії релігії». Глибини власного серця нам недоступні, недосяжні, нами неосяжні, проте це не значить, за логікою міркування С.Франка, що ми не маємо якогось особливого доступу до них – через духовне пізнання, духовний досвід, врешті-решт – і через містичне пізнання.

Серце, за Б.Вишеславцевим, є гранично таємничий центр особистості, де лежить вся її цінність і вічність. Знайти цю вічність – значить знайти своє істинне «я», зазирнути в глибини власного серця. І це «вдається небагатьом, і, передусім, переживається як почуття самого глибокого здивування, як би нового духовного народження або зцілення від природженої сліпоті. Людина, котра дійсно хоче зазирнути у свою власну глибину, неодмінно повинна стати релігійною людиною, вона повинна зазнати релігійне почуття, почуття благоговіння, містичного трепету по відношенню до самої себе, по відношенню до бездонності серця <...>» [59].

Ми часто вживаємо вислів «людина без серця», «у цієї людини немає серця». Про що йдеться, що саме мається на увазі? Насамперед, це людина без любові, у такої серце не болить за іншу людину, вона принципово не здатна впустити в себе іншого, огорнути своєю душею іншого; значить, вона самодостатня у гіршому значенні цього слова – інші постають лише засобом для неї або екраном для проекції своїх слів, почуттів, намірів, бажань, проєктів, тобто – служать просто матеріалом.

Правда, Б.Вишеславцев стверджує, що людина «без серця» є людиною безрелігійною, безрелігійність є безсердечність: у таких людей немає серця, оскільки вони втратили містичний зв'язок з ближніми і з богом, вони втратили і своє справжнє Я, забули про нього, не підозрюють про його існування [59]. З цим можна було б посперечатись, не все тут однозначне. Мабуть, є різні рівні здійснення та прояву релігійності, і треба розрізнявати справжню, нехай і латентну, релігійність і просту належність до певної конфесії, – адже можна брати участь у тих чи інших церковних відправах,

культових діях цілковито формально, безсердечно, а можна – і «від усього серця», закриваючи при цьому своє серце для ближніх, обриваючи містичний зв'язок з їх серцями. Цією реальною складністю не можна нехтувати.

Проте з наступними думками Б.Вишеславцева не можна не погодитись: тільки у глибині Я, у глибині серця можливе дійсне реальне дотикання до Бога, і воно є можливим тому, що у серці людини «є така ж потаємна глибина, як і в серці Божества. Тут розкривається весь смисл виразу «образ і подоба Божія», тут людина відчуває свою Божественність, тут одна глибина відображає іншу, і доки людина не зустрілась з цією глибиною у своїй власній істотності, вона не розуміє, що значить глибина Божества. Треба бути самому глибоким, щоб відчути потаємну глибину» [59].

Таким чином, за Б.Вишеславцевим, серце є щось більше незрозуміле, непроникне, таємниче, приховане, ніж душа, ніж свідомість, ніж дух; воно непроникне для чужого погляду і, що ще більш дивно, для власного погляду. Воно так же таємниче, як самий Бог, і є доступним до кінця тільки самому Богу. Серце як орган релігійного сприйняття глибше і так би мовити більш центральне, ніж психологічний центр свідомості. «Серце є центр не тільки свідомості, а й несвідомого, не тільки душі, а й духу, не тільки духу, а й тіла, не тільки умоосязного, а й неосязного; одним словом, воно є абсолютним центром» [59].

Якщо ум не стоїть у серці, він стоїть, знаходиться *окремо*, він не зігрівається теплотою серця. – Така ситуація з серцем та умом виникла, безсумнівно, не сьогодні. Б.Вишеславцев вважає, що вся наша цивілізація, що веде походження від Ренесансу, вся ця «безрелігійна цивілізація хоче позбавити серце його центрального положення і дати центральне положення уму, науці, пізнанню» [59]. І хоч ум пнеться посісти найцентральніше місце, назвати наш час *розумним* аж ніяк не можна. Ми живемо в епоху панування *безсердечного ума*, з одного боку, і вельми поверхневого, *неглибокого*, суєтного, свавільного, тобто – відверто *нерозумного серця*. За ситуації постмодерну людина відверто зневірилась як у серці, так і в розумові.

Сучасній людині вельми затишно, комфортно, навіть *гламурно* – суцільно *жити на поверхні*, жити поверхово.

В.Вишеславцев розкриває останній та вирішальний довід *на користь символу серця*: серце є центром любові, а *любов* є виразом самої глибокої сутності особистості. «Ми любимо не умом і не пізнанням, а серцем. І навіть самий цей ум і саме пізнання ми любимо серцем. Ми повинні всім серцем віддаватись тому, в чому ми бажаємо досягати чогось. Цінності, скарби духа, ми сприймаємо серцем: “де скарб ваш, там і серце ваше”. Особистість, зрештою, визначається тим, що вона любить і що ненавидить. Найглибший цент особистості є любов, Ерос, тобто прагнення, тяжіння, поривання, не стояння на місці, не квієтизм, не холодне інтелектуальне споглядання» [59].

Цікаво й змістовно В.Вишеславцев окреслює значення символу серця у творчості Ф.Достоевського: «Достоевський у наш час з величезною силою пережив і дав почути биття істинних глибин людського серця. “Потаємна серця людина” є для нього центр уваги, і він завжди живий, потенційно прекрасний і потенційно безгрішний, посеред гріха, смерті і п'їтьми. Немає “Мертвих душ”. Існує тільки позірне, тимчасове зсихання і вмирання безсмертного ядра людського духу; насправді “не оживет, аще не умрет”. Світловий центр в душі, в “серці” – незнищений і може спалахнути полум'ям, що опромінює все» [59]. А далі В.Вишеславцев розмірковує стосовно питання: звідки береться зло і гріх? І спочатку висуває *тезу*: в Євангелії і у християнстві взагалі є думка про *принципову безгрішність серця* (світло Христове завжди світить у самій темній душі). Гріх може бути на периферії, а не з центру. Істинне Я («потаємна серця людина») не грішить; зло і гріх є не-Я. «Жити за духом» значить жити з центру, слухати «внутрішню людину»; жити за плоттю» - значить жити на периферії, тілесно, матеріально. «Християнська самість (серце) не є *відокремлена* самість, яка ні за що не відповідає; ні, це *вплочена* самість, яка усюди присутня і яка все проникає, і тому за все відповідальна. Ці ніби *вісь* землі, однаково присутня на всіх глибинах – і у прихованому центрі кулі і на периферії. За кожную

подію на периферії відповідальний центр, тому що навколо нього все обертається» [59].

А ось – *антитеза*: самість серця є джерело гріха. Зло і відданість йому – гріх йдуть від нечистого серця. Б.Вишеславцев зауважує, що не слід дивуватись антиномічності серця, антиномічності глибинного Я. Ми підходимо тут до деякої межі, де зустрічаємо безмежне з усіма «парадоксами безконечності. Іншими словами, це апорія, пов'язана з проблемою зла і з проблемою свободи, тому що з творчого центру і його граничної глибини (Ungrund), із його безодні має бути зрозуміле виникнення зла. А гріх Б.Вишеславцев пов'язує з роздвоєнням: «У цьому і полягає трагедія гріха: у розколі, у роздвоєнні особистості, у непримиримій боротьбі з самим собою. І ось тут важливо передусім зрозуміти, що антиномія гріха є логічно нерозв'язною; якби вона була такою, що піддається розв'язанню, то гріх би щез у філософській лабораторії, але цього не може статися: трагізм гріха розв'язується іншими шляхами. Він має залишитись як явна і нерозв'язна суперечність, в цьому його сутність. Гріх є роздвоєнням душі, роздвоєння я, роздвоєння серця, грішний є *двоєдушна* людина <...> або *двоєсердна* – людина з роздвоєним серцем» [59]. Якщо пригадати слова М.Епштейна про трагічний розрив глибини на «два світи» («тут» і «там»), то стає ясным природа гріха як роздвоєння серця, порушення його глибини, його глибинності.

У попередньому підрозділі ми говорили про ісихастську ідею та практику «зведення ума у серце», за якою впливає що ум зберігається саме у серці. Проте можна розглянути і такий поворот теми, що і серце певним чином може бути збережене *через ум*, але очищений, не розсудковий. І це має безпосереднє відношення до «глибини», у тому числі – «глибини серця». У цьому контексті варто застосувати концепт, запропонований В.Возняком, – «приведення до ума» (рос. – *вразумление*). В.Возняк пише: «Що є приведенням до ума почуття (серця)? – Аж ніяк не підкорення його розуму, а приведення почуття у його, почуття, розумний стан, тобто – у почуття,

власне, як таке. Чи потребує серце приведення до ума (рос. – *вразумления*)? Ще й як! Серце, не приведенне до ума – і не серце зовсім, а щось інше, підміна, симулякр серця. Приведення серця до ума – приведення його у саме сердечний стан, щоб серце ставало саме серцем. Чому серед людей з глибоким серцем не знайти відверто тупих? Мабуть тому, що тупість як така – це виходження виключно від себе, від свого, – глибоке серце і є ум як такий, цільний ум – або умна (софійна) цільність. Глибоке серце не-умним не буває. А ось ум без серця – і не ум зовсім, підробка під нього. Розум може вмирати (і врешті-решт – померти) не від порушення логіки або безумства, – а від гострої серцевої недостатності...» [43].

Глибина серця зазвичай тлумачиться як дещо ірраціональне, навіть як осереддя усього ірраціонального у людській суб'єктивності. До сфери ірраціонального відносять емоції, афекти, досить часто – феномен релігійної віри, пишуть про необхідність синтезу, поєднання раціонального та ірраціонального (В.Ільїн, В.Скотний). Проте, на наш погляд, категорії «раціональне» та «ірраціональне» (стосовно феномену серця у структурі людської суб'єктивності) слід певним чином переглянути і переосмислити. Гегель зазначає: «<...> те, що ми називаємо *раціональним*, належить насправді до області *розсудку*, а те, що ми називаємо *ірраціональним*, є скоріше початок і слід *розумності*» [67, с. 415-416]. Звернемо увагу, німецький мислитель на пов'язує раціональне виключно з розсудком, а ірраціональне – тільки з розумом. В нього інший підхід: все залежить від конкретного співвідношення. Перед тим Гегель говорив про геометрію і поняття «ірраціональне» в ній, ототожнюючи останнє з *несумірним*. Значить, варто у співвідношенні «раціональне» та «ірраціональне» в імпліциті вчувати «сумірне» і «несумірне», «сумірність» і «несумірність», тим самим пильнувати конкретне відношення, стосовно чого щось постає сумірним або несумірним.

Слід згадати, що у філософії С.Франка єдність раціонального та ірраціонального фіксується у поняття *«трансраціональне»*. Тому у нього

неосяжне як таке, неосяжне як найглибший вимір реальності, постає не просто чимось ірраціональним, суцільно темним, а транс-раціональним. Основна риса буття постає єдністю протилежностей – єдністю роздільності і взаємопроникнення. С.Франк запитує: як можливе мисляче сприйняття неосяжного як трансраціонального? І відповідає: «це є можливим через те, що думка спрямовується на основну умову самої себе, саме на принцип раціональності. Цим вона відрізняється від предметної думки, тобто від думки, спрямованої на предмет як на реальність, вже раціонально оформлену. Предметне мислення користується раціональністю як своїм знаряддям, але не помічає самого знаряддя, котрим воно при цьому користується, а ніби дає йому, не усвідомлюючи того, впливати на підсумок мислення і проявляється в його змістах. На противагу цьому мислення, що спрямоване на саму раціональність, є “трансцендентальним”; воно спрямовує свій погляд на загальні умови предметності як підсумку мислення, тобто має предметом свого розгляду саму глибину, з котрої виникає мислення, мисляче оволодіння реальністю» [353]. Звернемо увагу: мислення спрямоване у глибину, і там знаходить не просто дещо ірраціональне (у смислі незрозуміле, темне, хаотичне, суцільне у нероззнаваності), а над-раціональне, транс-раціональне. За С.Франком справжню Правду нам відкриває лише філософія – установка, в котрій раціональність, спрямовуючись на саму себе, тим самим трансцендує через саму себе і спирається на загальне і вічне одкровення реальності як трансраціонального, неосяжного. І ось це трансраціональне постає водночас як *трансдефінітне*, тобто не просто не визначуване, а таке, що перебільшує будь-які визначення, як трансфінітне, безконечне, як *металогічна єдність*. А металогічна єдність є «нероздільною єдністю раціонального та ірраціонального» [353]. Семен Франк стверджує, що у природі речей не існує *ані* раціонально-логічно вловимих «змістів», котрі суть тільки осади конкретної реальності в підсумку її розчленування думкою, *ані* ірраціонального субстрату як такого.

Ось цей пункт розмислів російського філософа має безперечно велике методологічне значення для розуміння концепту «глибоке серце» («глибина серця»), для адекватного розкриття ідей Памфіла Юркевича стосовно серця та його глибини. Не можна глибину серця уявляти собі таким чином, що це є чимось принципово ірраціональним, темним, на кшталт якогось «ірраціонального субстрату», а на поверхні емоційного життя воно вже проступає у деякому владнаному вигляді, артикульовано, піддається розсудковій аналітиці, розрахунку. Найбільш ірраціональне в глибині серця не може мислитись як деяке суще ніщо *окремо* від своєї раціонально-якісної компоненти.

Наступну думку С.Франка можна повністю віднести до *феномену серця та його глибини*: «Реальність, котра через свою причетність ірраціональному, трансдефінітному має характер конкретності, тобто металогічної єдності, саме тому – за самою своєю істотністю, а не тільки за слабкістю нашої пізнавальної здатності – є <...> чимось більшим та іншим, ніж усе, що ми можемо пізнати в ній. Ми можемо торкатись цієї металогічної істотності реальності, вловлювати її – саме в цьому сенсі вона стоїть перед нами і нам є даною, – ми можемо її тлумачити (що і значить “пізнавати” і “осягати”), але ніколи ми не можемо цілковито адекватно *оволодіти* нею» [353]. Ми не здатні *оволодіти серцем* – як іншого, так і власним, у його останній неосяжній глибині, оскільки глибини нашого серця знає тільки Бог, його «тайни знає тільки ум божественний» [405, с. 77], – говорить П.Юркевич.

А тому не треба ці глибини тлумачити як суцільний ірраціональний хаос, сутінки, де «всі кішки є сірими». Там, у серці, є *свій лад*, своя артикуляція рухів, які, звісно, *несумірні* з розсудковим аналізом і виглядають по відношенню до розсудку чимось ірраціональним. Про це яскраво, влучно і навіть дошкульно пише Макс Шелер: «Образний вираз “серце” зовсім не означає – на противагу тому, що думаєте, з одного боку, ви, філістери, а з другого ви, романтики, – місцеперебування безладних станів, неясного і невизначеного бурління або яких би там не було могутніх сил, котрі, згідно із

законом причинності (або ж ні) кидають людину то туди, то сюди. Це не якась фактичність наявних станів, що німим чином пов'язана з людським Я, а втілення добре зорієнтованих актів, функцій, які несуть в собі сувору самотійну закономірність, незалежну від психологічної організації людини і яка працює точно, пунктуально, ретельно. В її функціях перед нами виступає суворо об'єктивна сфера фактів, найбільш об'єктивна, найбільш фундаментальна з усіх, які тільки можливі» [380]. Серце має свій порядок, порядок любові і ненависті, і цей «ordo amoris є серцевиною світо порядку як порядку божого. У цьому світопорядку знаходиться і людина. Вона знаходиться у ньому як найбільш гідний служіння і найбільш свободний слуга божий, і лише як такий може вона також називатися і паном творіння. Лише та частина ordo amoris, котра належить їй, властива їй, повинна бути тут бути прийнята у розрахунок» [ордо]. Якщо ж у серцях людей вирують ірраціональні пристрасті, що не піддаються розумінню, то це, як слушно вважає Макс Шелер, не є наслідком якогось «природного влаштування» серця, його удаваної алогічності і непередбачуваності, а «вина людей і епох = всезагальна неохайність у справах почуттів, у справах любові і ненависті, відсутність серйозності по відношенню до глибин життя в обставин, а за контрастом з цим – кумедна надсерйозність і комічна стурбованість тими речами, впоратись з якими ми технічно можемо за допомогою жарту» [380]. Ми звикли всі питання, недоступні для розумного розв'язання, розглядати недобросовісно неохайно. Вважається, що тут, у сфері ірраціонального, «серця» все є смутним, має лише «суб'єктивну значимість». До речі, таке відношення до справ «серця» (як до царини ірраціонального), стверджує Макс Шелер, є лише виявом «традиційного раціоналізму, котрий засів у нас в печінках куди глибше, ніж ми про це думаємо» [380]. Звісно, лад серця не містить субординації всіх фактичних благ і проявів зла, котрі ми здатні любити і ненавидіти.

Таким чином, концепт «глибоке серце» (або «глибина серця») містить відверто *екзистенційний* вимір, оскільки фіксує щось найістотніше в людині,

таке, що не піддається редукції до інших підстав. Він ніби натякає на людську справжність, істинність і тримає *тонус протистояння* поверхневому, несправжньому, ушкодженому. На нашу думку, саме через залучення сучасного дискурсу стосовно категорії «глибина» можна більш конкретно зрозуміти тезу Памфіла Юркевича про серце як «неозору для зовнішнього погляду істотність душі» [405, с. 83]. Все по-справжньому істотне, екзистенціальне дійсно *непідвладне* для «зовнішнього погляду», не піддається звичайній раціоналізації за взірцем *об'єктного* («предметного» – у термінах С.Франка) знання, про що, власне, і йдеться у Канта стосовно непізнаваності «речей в собі».

4.3. Серце, духовне і душевне у контексті моральності

Якщо серце, за вченням українського філософа Памфіла Юркевича і, відповідно, до текстів Біблії, є осереддя душі і духу, душевного і духовного, то закономірно постає питання про розпізнання самих «душевного» і «духовного». Уважна аналітика текстів самого П.Юркевича не дає змоги відповісти на це питання: автор спеціально не артикулював це розрізнення. Але дещо ми можемо зрозуміти, звернувши увагу на нюанси, відтінки, інтонації.

Ось П.Юркевич стверджує, що основи містицизму (котрий хоче стояти у останньої цілі одразу і безпосередньо, не досягаючи її великотрудним і поступовим вдосконаленням) лежить «істинне переконання, що повнота духовного життя, котру ми відчуваємо у серці, не вичерпується тими душевними формами, котрі утворюються під умовами цього кінцевого світу, або що наш розвиток не може бути замкнений тими визначеними явищами духу, котрі виникають під часовими умовами» [405, с. 90]. – Таким чином, бачимо, що душевне відноситься до *форми*, а духовне («духовне життя») знаходиться глибше. Правда, тут маються на увазі ті душевні форми, які утворюються під впливом зовнішнього «кінцевого світу». Проте ці «душевні форми» так чи інакше постають *явищами* духу. Виникає враження, що П.Юркевич співвідносить душу і дух як *форму* і *зміст*, як *явище* і *сутність*.

Звернемо увагу на наступні слова українського філософа: «Істину між крайнощами містицизму та емпіризму «ми маємо в біблійному вченні про серце як осереддя душевного життя людини. Серце породжує всі ті форми душевного життя, котрі належать загальним умовам і законам; отже, воно не може ставитись до них негативно, не може своїми безпосередніми пориваннями розривати їх. Проте ж серце не переносить раз і назавжди увесь свій духовний зміст на ці душевні форми; у його *глибині*, що недоступна аналізу, завжди залишається джерело нового життя, нових рухів і прагнень, котрі переходять за межі конечних форм душі і роблять її здатною до

вічності» [405, с. 90-91]. Отже, серце не переносить увесь свій духовний зміст на душевні *форми*, хоча й саме воно породжує всі форми душевного життя. Можна з впевненістю стверджувати, що П.Юркевич вважає, що душа з її формами є *породженням духу*.

Цікаво, що В.Соловйов, окреслюючи вчення свого вчителя про серце («О философских трудах П. Д. Юркевича»), зовсім не приділяє уваги розпізнанню духовного і душевного, хоча у самим В.Соловйовим таке розрізнення проводиться. На нашу думку, варто залучити міркування С.Франка з питання співвідношення душевного і духовного, його думки про те, що єдність душі і духу водночас постає єдністю трансцендентного та іманентного. Це дасть змогу глибше зрозуміти ідеї українського філософа П.Юркевича стосовно серця як осереддя душі і духу.

З самого початку С.Франк стверджує, що не існує однозначної, точно встановленої границі між «душею» та «духом»: перехід від одного до іншого тут безперервний. Якщо дух є тим ґрунтом, у котрому вкорінена душа, то така аналогія у певному сенсі кульгає, хоча все ж таки приблизно вірно виражає дещо істотне у відмінності між душею та духом – «коріння» і «ґрунт» на своїй взаємній границі або навіть у своїх прикордонних областях якось *переливаються* одне в одне, тобто самий глибокий кінець коріння має вже характер і властивості «ґрунту», не перестаючи бути корінням, а «ґрунт» не тільки живить своїми соками «коріння», але якось і сам в них входить, «впроваджується». «Найбільш глибокий шар “душевного буття”, що відкривається нашій самосвідомості, вже самий є “духовним”; і тим самим найближчий до нас шар “духу” або дух в його безпосередній дії на “душевне” буття вже у певному сенсі є “душеподібним”, тобто переживається як момент або інстанція безпосереднього самобуття» [непостиж]. За С.Франком, дух є інстанцією, що надає *душевному* буттю в його суб’єктивності і потенційності повноважну, актуальну реальність. А тому людська душа, спрямовуючись всередину, в глибину, поступово стає все *більш реальною*, набуває більшої степені самодостатньої, «об’єктивної»

реальності. Дух же, зі свого боку, у цьому своєму впливові на душу ніби то сам наділяється у прикордонній своїй частині у потенційність, починає сам виступати як «суб'єктивне життя».

Такий взаємний «перелив» душі й духу, підкреслює російський філософ, означає, що стосунок між «душею» та «духом» є *транс-раціональним*. Звертаємо увагу: не просто «*іrrраціональним*», а саме *транс-раціональним*. Подібні стосунки, зв'язки саме такого типу утворюють саму істотність *конкретної реальності* (а душевне і духовне, рівним чином як і їх осереддя – серце – постають *найконкретнішою реальністю* з усіх можливих) і влаштовані за принципом «антиномістичного монодуалізму» як *єдність роздільності та взаємного проникання*. Отже, *єдність* душі і духу – конкретна і полягає вона у «нерозривній спів-належності, у нестримному переливанні одне в одне *тих двох*, на що вона (єдність – Л. В.) розділяється» [353].

Транс-раціональність «взаємин» душі і духу С.Франком тлумачиться як суперечлива єдність *трансцендентного* та *іманентного* – згідно принципу «антиномістичного монодуалізму». «Дух і трансцендентний, і іманентний душі, і притому не в смислі простої підсумованої єдності, а в смислі їх внутрішньої сутнісної єдності, через котру ми можемо також сказати, що обидва ці визначення, в сутності, не виражають адекватно істотності відношення, тобто що дух не є *ані* трансцендентним, *ані* іманентним душі, а знаходиться до неї в якомусь третьому, вже нескazanному відношенні. Ми повинні і тут усвідомити неадекватність, “приблизність” усіх логічних визначень – в даному випадку категорій “трансцендентності” та “іманентності” – і відчути, у німотному досвіді *випробувати* нескazanну своєрідність цього відношення. І ми вловлюємо його адекватно, лише оскільки ми маємо сміливість *витати* над цими двома визначеннями <...>. Вельми істотно не тільки в принципі визнати необхідність цього нескazanного трансраціонального синтезу, але й ясно *побачити* його в усій

його неосязності або – точніше – безперешкодно і неперекручено сприйняти в себе його одкровення» [непостиж.].

С.Франк сферу *душевного* називає нашим безпосереднім самобуттям. Заглиблення у нього приводить до занурення у духовну реальність, у реальність *духовного*. Російський філософ пише: «Усвідомлюючи до кінця наше “душевне життя”, наше безпосереднє самобуття, тобто маючи його як хоча і своєрідну, але все ж *справжню* реальність, ми вже тим самим вийшли за межі суб’єктивності, тобто за межі безпосереднього самобуття у його відокремленості, і знаходимось в області *духовного* буття. Маючи себе як *справжню реальність*, усвідомлюючи саме глибокекоріння або фундамент нашого суб’єктивного самобуття, ми *тим самим* маємо в собі разом з собою і щось *внутрішньо об’єктивне* – дещо *більше та інше*, ніж ми самі в нашій суб’єктивності, в утворюючій нашу власну істотність безґрунтовності, примарності, потенційності нашого чистого душевного буття. Ми стоїмо тут перед парадоксом, котрий не *може* і не *повинен* бути усунутим і подоланим, в, навпаки, повинен бути покірно прийнятий як такий, – перед тим парадоксом, що те, що найбільш глибоким чином *іманентне*, що розкривається нам через внутрішню самозаглиблення в самих себе, – тим *самим* вже є *трансцендентне*» [353]. Прийняти цей «парадокс» як такий, не шукаючи йому якесь суто словесне розв’язання, й означає специфіку методу антиномістичного монодуалізму С.Франка.

Наступні міркування С.Франка треба взяти в зв’язку з нашими розмислами стосовно «глибини серця» у попередньому підрозділі. Російський філософ стверджує: «У просторовому образі цей парадокс можна виразити тек, що остання, найбільш інтимна і, здавалось би, найбільш “внутрішня” *глибина* людської душі знаходиться не просто *всередині* її, а скоріше вже *поза* нею самою, – є та сфера, в котру ми проникаємо, вже переходячи межі нашого суб’єктивного “я” як такого. Момент “*єсмь*” самосвідомості “я *єсмь*”, самоодкровення самого собі лише уявним чином є чистою іманентністю, відокремленим перебуванням в самому собі; в

дійсності ось це “*єсмь*” – саме там, де воно відкривається з останньою очевидністю і повноцінністю як деяка об’єктивна реальність, – саме там, де воно відкривається з останньою очевидністю як деяка об’єктивна реальність, – є тим самим виявлення реальності що трансцендентна мені і переважає мене. “*Єсмь*” є не “внутрішній стан” мене самого, а *нитка*, що зв’язує мене з надлюдською, транссуб’єктивною глибиною реальності. Цілковито так само, як це має силу у стосунку “я *єсмь*” до реальності як всеєдності, і так само в його стосунку до “ти *єси*”, це має силу й у моєму стосунку до *тієї* модальної форми буття, котра як “духовна реальність” є внутрішня основа мого “*єсмь*”, дарує йому актуальну реальність, об’єктивність у смислі “значимості”. Тут має силу положення, що тільки в “духові” (в “логосі”) – життя і що істотність життя є “світло”» [353].– Іншими словами, дійсна «глибина серця» не є просто чимось, що знаходиться «всередині мене» самого, вона зв’язує наше «я» з істинною глибиною реальності. Вона – *поза суб’єктивністю*, у транссуб’єктивному.

Ось у цьому пункті стає зрозумілим істотний аспект положення про серце як екзистенційну засаду духу. Духовне як таке саме у людському серці (а не просто в розумові, а ми вже зауважували, що розум у відриві від серця постає як звичайнісінький розсудок) реалізує свою істотність, своє дійсне існування (екзистенцію). Значить, так би мовити, «зі сторони» серця рух до духу – це рух вглиб і водночас – *за межі* власне душевного, власне «я» як певної індивідної оболонки, рух у такий зміст, який знаходиться *поза* суб’єктністю і в то же самий час не втрачає своєї іманентності серцю як осереддю душевного і духовного в людині. Адже екзистенція – не просто існування, це – ек-зистенція, «вихід за», порушення меж несправжнього, неістинного, відповідно – запитування й пошук справжнього, дійсного. Якщо серце «не виходить» на такі рубежі свого само-здійснення і чіпляється за своє зачинене, відокремлене «я *єсмь*», воно ризикує втратити свою духовну природу і залишитись лише в царині тільки душевного.

Далі С.Франк вказує на спосіб даності духовного для душевного – одкровення і показує серйозну складність такого зв'язку: «У найтіснішому зв'язку з цим трансцендентно-іманентним стосунком між духом і душею стоїть своєрідна форма *одкровення* духовного буття. Що реальність духу взагалі є доступною тільки через її *одкровення*, це очевидно саме собою; адже мова йде тут не про предметну реальність, не про оволодіння посередництвом пізнавального погляду суб'єкта якоюсь реальністю що *протистоїть* або *передстоїть* суб'єкту; трансцендування є тут даним у самому переживанні, зсередини, проникання самої реальності в нас, її саморозкриття в досвіді її реального впливу на нас, її власної притягальної сили або її зверненого до нас “заклику”. Але *характер* одкровення не є тут ані чисто іманентне само одкровення собі самому, як воно утворює істотність безпосереднього самобуття, ані однозначно виразне одкровення чисто трансцендентної реальності *іншому* (саме “мені”), як воно є даним в одкровенні “ти”. Спосіб одкровення духовного буття стоїть ніби посередині – знову ж таки у трансраціональному проміжку – між цими двома формами одкровення. Воно є водночас і самоодкровення самому собі, і одкровення трансцендентної реальності *мені* – або, як тільки що вказано, *ані* те, *ані* друге. (У цьому відношенні воно споріднене досвіду буття “ми”, котрий адже теж<...> ніби сполучає в собі ці форми одкровення або утворює деяку єдину основу обох). Саме тому духовна реальність не є для нас з однозначною очевидністю «я сам» – хоча вона переживається в найбільш інтимній близькості до «я», ніби в глибині останнього в якомось зливається з ним в одне ціле – і, з іншого боку, не носить на собі ясно виражених рис «ти», хоча вона відчувається як “голос” у мені, як “заклик”, звернений до мене, й іноді усвідомлюється – за образом сократівського “демону” або “ангела-охоронця” – у формі чогось “ти-подібного”. Але духовна реальність не є і чистим “воно” в смислі безособової глибини або лона безумовного буття. Для категоріальної форми одкровення духовної реальності мова саме і не знайшла відповідної словесної форми; тут ніби не вистачає якоїсь “четвертої особи”,

яка знаходилась би десь у проміжку між “я”, “ти” і “воно” (тоді як “він” є, як ми вже знаємо, лише “ти”, зануреним у стихію “воно”), – приблизно подібно до того, як прийнята музична шкала тонів не має позначення для інтервалів менше напівтону. Ця недосконалість граматичної форми, звісно, не повинна нас бентежити і збивати з пантелику; ми повинні, навпаки, з феноменологічною точністю залишитись при свідомості цієї, словесно не вимовної своєрідності форми реальності і одкровення духовного начала. Ця своєрідність, як вказано, визначається трансцендентно-іманентним співвідношенням між “духом” і безпосереднім самобуттям» [353]. Розуміння такого способу співвідношення між духом і душею має важливе значення для осмислення педагогічних реалій, про що спеціально мова буде вестись у наступному підрозділі.

Памфіл Юркевич стверджує, що «загальне почуття душі» дає помічати себе у *серці* – аж до змін у битті серця, і це загальне почуття душі «є одним з найважливіших явищ для пояснення біблійного вчення про серце як осереддя душевного життя» [405, с. 81]. П.Юркевич досить точно вказує на саму *екзистенційність* феномену серця: «В серці людини лежить основа того, що її представлення, відчуття і вчинки одержують особливість, в котрій виражається її душа, а не інша, або одержують таке *особистісне*, приватно визначене спрямування, за силою якого вони суть вирази не загальної духовної істотності, а *окремої* живої людини, що дійсно існує» [405, с. 82]. Як відомо, феномен екзистенції позначає саме індивідуальне, а не загальне, суто особистісне, неповторне.

Слід звернути увагу на наступні міркування українського філософа. П.Юркевич зазначає, що зазвичай вказують у людській душі ті родові властивості, що спільні їй з усякою іншою душею (відчуття, представлення, бажання). «Між тим треба представляти справу цілковито навпаки: людська душа має початковий і особливий зміст, котрий виявляється або проявляється, безперечно, у спільних родових формах душевного життя, якими є: представлення, відчуття, бажання і т. д» [405, с. 88]. «Тільки з

цього припущення можна пояснити, чому ці родові форми приймають у людини особливий і досконалий характер, чому в цих родових формах розкривається моральнісна особистість людини, для виразу котрої ми даремно б шукали в душі людини визначеного механізму, що діє за загальним законом, чому, зрештою, в цих кінцевих родових почуттях носиться почуття і свідомість безконечного, для котрого знову ж таки немає визначеного і приватного носія або представника в явищах душевного життя» [405, с. 88]. Під «родовими почуттями», «родовими формами душевного життя», «родовими властивостями» П.Юркевич має на увазі ті характеристики психіки, про яку говориться в курсах «загальної психології» і які так чи інакше спостерігаються і у людей, і у тварин (відчуття, сприймання, бажання тощо). І у своїх міркуваннях український філософ не йде за звичною редукціоністською логікою, прийнятою у природничих науках і яка притаманна емпіристській методології у психології, коли вважається, що вищі функції надбудовуються над нижчими, є продовженням в певним вдосконаленням нижчих. Наприклад, вважається, що «друга сигнальна система», притаманна людині, надбудовується над «першою сигнальною», яка тотожна у нас і у тварин. Якщо звернутись до досвіду культурно-історичної школи у психології, то в межах її парадигми стверджується, що між «сигнальними системами» не такий зв'язок, що у людей і «перша сигнальна система» зовсім інша за змістом і формами вияву, ніж у тварин. Більш висока форма не просто продовжує попередню і виростає на ній, а «знімає» її, перетворює і використовує її як орган власного процесу, а не існує сама як функція нижчої системи. Відомий російський психолог В.Зінченко (1931-2014) цю ідею стверджував наступним чином: «Будь-який шлях до “початку” примушує прийти до висновку, що воно не є ані нижчим, ані примітивним, а являє собою цілісну інтегральність» [128, с. 481]. Аналізуючи роль слова у розвитку людської душі, він пише: «Моя гіпотеза полягає в тому, що слово супроводжує людину з моменту народження і до того, як проявитися в усій своїй пишній красі (або

потворності) своїх зовнішніх форм, воно проникає, якщо бажаєте, інтеріоризується або інтроецюється у внутрішні форми рухів, дій, образів, афектів дитини як деякий “сім’яний логос”» [128, с. 438-439]. Проникання слова в душу немовля – це «таїнство, як, втім, і сама душа. М.Бахтін говорив, що душа – це дар мого духа іншій людині. Лице матері, що схилилась над немовлям і вгадує рухи його душі, – це водночас душа, образ, слово. Мати дарує душу своєму чаду від надлишку любові, великодушності; дарує разом зі словом і посередництвом турботи і голосу» [128, с. 439]. Отже, той «початковий і особливий зміст», який має людська душа, за словами П.Юркевича, входить у душу ззовні, від інших людей через слово, звернення, посмішку, і одразу ж згущується і зосереджується у певному центрі, яке і зветься «серцем». Саме це надає «особливий і досконалий характер» прояву власне людської душі у звичайних загальних формах психічного, і саме тому пов’язане це з моральною особистістю людини. Тому вірно каже П.Юркевич, що даремно шукати у звичайних загальних формах психічного життя якогось загального певного «механізму», «вродженого» (а вроджене – завжди механізм) для виникнення і почуття, і свідомості *безконечного*, — адже для нього «немає визначеного і приватного носія або представника в явищах душевного життя», які вроджені людині як живій істоті. Ось чому серце є істотністю душі, незорою для зовнішнього погляду, і ця «істотність призначена до розвитку не тільки у часі, але й у вічності» [405, с. 83].

Саме у контексті таких міркувань стають зрозумілими наступні слова П.Юркевича: «Вживаючи неточний образ, можна сказати, в серці ми маємо такі витoki вод, котрі не можуть, своєю чергою, утворитись із поєднання (рос. – *совокупления*) невеликих і окремих струмків, а можуть походити тільки і єдино із загального і безмежного океану вод. Одкровення виражає цю думку з найбільш глибокою істиною, коли говорить, що Бог безпосередньо і особисто вдунув в людину *дыханіе жизней* (Быт. 2.7.)» [405, с. 93]. Ось цей «безмежний океан вод», якщо говорити світською, раціональною мовою, – є не речі та явища зовнішнього світу, які душа

дитини відображає і потім аналізує, а сама *атмосфера живого спілкування з дорослими* (насамперед – через слово), які, з точки зору культурно-історичної парадигми у психології, постають не просто деяким «середовищем», а дійсними *органами* дитячої життєдіяльності, що має відверто спільно-розділений характер.

Наступні міркування П.Юркевича також досить ясно інтерпретуються в світла сказаного вище: «У серці людини міститься джерело для таких явищ, котрі відображені особливостями, що не впливають із жодного загального поняття або закону. За загальними законами душевного життя ми можемо обговорювати тільки щоденні, звичайні, встановлені звичайним плином речей явища людського духу, тому що ці закони самі зняті або абстраговані від цих звичайних або однакових явищ» [405, с. 92]. Отже, загальні закони психіки просто абстраговані від однакових, повторювальних фактів. А те, що міститься у серці, – має *інакшу природу*. Воно прийшло до нас ззовні – від *духу людського* (кристалізованого у традиції поколінь), але «лягло на душу», *проникло* в самісіньку душу настільки глибоко, що набуло неабиякої *активності, суб'єктності* і здатне зсередини самого себе породжувати і наші особисті справи, і думки, і слова. Ось чому «серце є таким осереддям духовного життя людини, з котрого виникають стремління, бажання і помисли безпосередньо або тією стороною, котра не впливає з математичною рівністю із зовнішніх діючих причин<...>» [405, с. 91].

Дуже точно пише П.Юркевич: «<...>людина ніколи не може бути пасивним виразом чи органом загального родового життя душі. Наші слова, думки і справи народжуються не з загальної родової сутності людської душі, а з нашої приватно-розвинутого, своєрідно-відокремленого душевного життя; тільки за цією причиною вони складають *нашу* особисту вину або *нашу* особисту заслугу, котру ми ані з ким не розділяємо. В той час, коли наука вказує загальні і родові умови для явищ душевного життя взагалі, священні письменники мають на увазі те приватне і особливе джерело цих явищ у серці людини, виходячи з котрого вони, за всієї своєї загальності, робляться

нашим особистим станом або надбанням» [405, с. 88-89]. Зрозумілою тоді стає ось ця «своєрідна відокремленість» нашого душевного життя, його особистісність, *екзистенціальність*.

Серце, за П.Юркевичем, являє собою джерело *моральності*: «Ще більш рішуче виступає значення серця в області людської діяльності, тому що ми різним чином судимо про людські вчинки дивлячись по тому, чи визначаються вони зовнішніми обставинами і відповідними міркуваннями чи ж виникають з безпосередніх і свободних рухів серця. Тільки останнім, по-справжньому, ми можемо приписати моральне достоїнство<...>» [405, с. 94]. Те, що йде від серця, щиро, від усієї людської безпосередності, може оцінюватись за моральними критеріями. «Серце людини *любить* добро і має потяг до нього, як око любить споглядати прекрасну картину і залюбки зупиняється на ній. Цим не заперечується, що як око грубої людини не здатне оцінити вишуканого образу, так серце може охолонути до добра і загасити в собі найкращі прагнення» [405, с. 95]. А тому егоїзм є «радикальним псуванням людського серця» [405, с. 96]. «Як ми вміємо бути умними без переконання, так хочемо ми бути моральними без подвигу: дійсно, те й інше відбувається по мірі того, як ми основні начала духовного життя переносимо з глибини серця у світлу область спокійного, безпристрасного і байдужого розуму» [405, с. 98]. Знову ж таки там, де П.Юркевич пише «розум», варто читати «розсудок», адже саме він є спокійним, байдужим і безпристрасним. А такому «розумові» не треба шукати «основні начала духовного життя», їх варто знайти у серці як осередді душевного та духовного.

Г.Шпет з цього приводу зауважує: «Таким чином пов'язує Юркевич біблійне вчення про серце з християнським началом моральності і цим хоче вияснити значення християнської моральності для потреб практичної філософії. Він хоче показати, як пов'язуються великі практичні інтереси духа людського і християнського. Нарешті, він сподівається, що з цієї точки зору правильно визначається “гармонійне співвідношення між знанням і вірою”, що тут, у вченні про серце, вказуються найбільш глибокі основи релігійної

свідомості людства і сама християнська мораль досягається у своєму найбільш глибокому духові і безмірному достоїнстві» [391, с. 631]. Правда, тут же російський феноменолог запитує: «Чи досягнув таким чином Юркевич того, що вважав своєю ціллю? Чи вдалось йому показати, що віра і знання “поєднувані” у тому смислі, що віра відіграє роль джерела знання, і притому з того моменту, коли виявляється безсилля розуму? Думається, що *ні*. А якщо уважно продумати висловленні ним міркування, то треба, мабуть, зробити висновок, що цілковито зворотній бажанню Юркевича: він дуже яскраво показав, що віра і знання не поєднувані, як масло і вода. Можна тільки сказати, спираючись на смисл на смисл міркувань Юркевича, що віру і знання до такої степені неможливо зв’язати однією основою, що вони насправді можуть уживатися в одній і тій самій душі» [391, с. 631-632]. Можна вважати, що Густав Шпет має свій особливий погляд на поєднання віри і знання. Він, правда, пише, що найкращий вираз думці про складність поєднання віри і розуму дав сам П.Юркевич у праці «З приводу статей богословського змісту, розміщених у “Філософському лексиконі” (*Критико-філософські уривки*)» наступними словами: «Яке б значення не мала ця думка про Бога як загальну субстанцію речей, ми все ж повинні зізнатися, що не до цього Бога звертається людина у своєму релігійному почутті, не перед цим Богом вона виливає тугу душі своєї, падає на коліна і молиться. Серце людини підноситься у вірі і у молитві до такої істоти, котра може чути її крики і полегшити страждання; а що там філософія може сказати про позитивний, дійсний або істотний зміст світу явищ, це – предмет, котрий не має прямого зв’язку з потребами релігійної свідомості людства» [404, с. 301].

Стосовно серця як джерела моральності Памфіл Юркевич стверджує, що з раціоналістичної точки зору завжди залишається нез’ясовним, звідки, з якого джерела походять ті справи, котрі виявляються згідними з моральнісним законом як з приписом розуму. Всякий моральний припис розуму, всяке його повчання про те, що я *повинен* робити, відкриває мені перспективу справ ще тільки очікуваних, поки же не здійснених: «чи можу я

здійснити ці справи, чи маю я моральні сили як джерела цих справ» - це цілковито інше питання, про котре моральне законодавство розуму нічого не скаже. Розум «може давати приписи, повелівати, але тільки тоді, коли він має перед собою не мертвий труп, а живу і натхненну людину і коли його приписи і повеління зняті з натури цієї людини, а не нав'язуються їй як щось чуже, не сходне: тому жодна істота на світі не приходить до законовідповідної діяльності з спонукань, сторонніх для неї» [405, с. 99-100].

У царині моралі розум не є законодавцем.

Але чому серце є джерелом саме любові? У ньому ж може оселитись і ненависть, ворожнеча, агресія, егоїзм. П.Юркевич стверджує, що треба виходити з власне християнських істин: «Ближнього ми повинні любити, як любимо самих себе. Християнин повинен визнавати в ближньому самого себе і брати участь у його нещастях і стражданнях з тією внутрішністю, з якою він відчуває ці нещастя і страждання в собі самому. Зрозуміло, яка душевна здатність (значить – *серце* – Л.В.) може переносити нас в цей енергетичний стан чистої та дійсної любові. Тому справедливо сказати, що у всякій дії любові християнин покладає *душу свою за други своя*: нужди ближнього, страждання і нещастя падають на любляче серце з такою тяжкістю, ніби вони стосувались безпосередньо нього самого, а не чужого серця. Звісно, так кипить життя у своєму джерелі, а в подальшому рухові в світ явищ вина приймає певні форми, якими є: справедливість, чесність, свободна вірність слово і договору, великодушність і благородство, рішучість на пожертву, віддання переваги блага загального щастю особистому і т. под.» [405, с. 102]. Тут слід відмітити один цікавий і дуже важливий момент. Заповідь «любити ближнього як самого себе» зазвичай тлумачать таким чином, що ніби то як ти любиш самого себе, так й іншого треба полюбити; навіть стверджують: спочатку полюби себе, а вже потім – ближнього так, як самого себе. А ось у П.Юркевича зовсім інший підхід. Він цю християнську істину розкриває радикально інакше: *визнати у ближньому самого себе*, побачити, відчути у ньому самого себе, а не просто за аналогією із собою

спроектувати його «внутрішні стани». Коли ти визнає в іншому самого себе, то саме тоді – і тільки тоді – ти станеш здатним «брати участь у його стражданнях і нещастях», і притому не зовнішнім чином через *висловлювання* співчуття, а внутрішнім рухом, тонусом усього свого серця, – щоб відчувати так, як він відчуває ці нещастя і страждання. Значить, для люблячого серця немає «чужого» серця. До речі, тут йдеться про особливий і фундаментальний характер суто людської чуттєвості: *почуття інших можуть стати – і весь час стають – моїм власним надбанням* (про це, до речі, йдеться у раннього К.Маркса в «Економічно-філософських рукописах 1944 року»: почуття і насолоди інших людей «стали моїм *власним надбанням*» [217, с. 121], власна чуттєвість людини «існує для неї самої, як людська чуттєвість, лише через *іншу* людину» [217, с. 125]). Звернемо увагу: саме почуття, переживання, душевні рухи, биття серця, а не просто результати розумової діяльності, знання, тим більше – якась «інформація». Якби не було цієї унікальної здатності, що має суцільно *культурно-історичне* походження, неможлива була б *людська культура* як породжувальне лоно людського буття, передача *досвіду* від покоління до покоління, а мистецтво з давніх давен лишилось би у ролі простої «фабрики» розваг та релаксацій.

Ще одне цікаве зауваження Густава Шпета стосовно концепції Памфіла Юркевича: «Це переконання Юркевича в існуванні фактів, що стоять поза *загальними* законами і засвідчених тільки і їх простому існуванні, цілковито *антинаукове* – і в цьому його виключна цінність. З цього існування, здається мені, можна одержати не розгадку, звісно, моральної проблеми, але вказівку на те, в чому лежить її корінна загадка, так як роль справжніх двигунів в області морального завжди грають ті нез'ясовні, але безсумнівні «перевороты», «преображення», «воскресіння» і народження до нового життя, достовірність котрих лежить тільки в факті визнання їх існування. І з цієї ж точки зору заслуговує самої серйозної уваги протест Юркевича проти ототожнення *розумного і морально-доброго* або, що є тим самим, визнання морального *не-розумним*» [391, с. 633-634]. Звісно, «розумове» тат знову

треба прочитати як «розсудкове». Отже, *виключна цінність*, вважає російський філософ, саме в «антинауковості» переконань та теоретичних поглядів українського філософа, який не дедукує ті чи інші положення із певних «загальних законів», і не «узагальнює» емпіричні факти за ознаками схожості та повторюваності (як це прийнято у «позитивній» науці), а суто *феноменологічно* визнає їх існування й описує їх ейдетику.

Памфіл Юркевич досить рішуче виступає проти формалістичного ригоризму у царині моралі, адже не можна виключити наше *я* з нашої діяльності, не можна виключити з нашого життя *наші* радощі і страждання, без котрих це життя не було б *нашим*. Він вважає, що вимоги ригористичної моралі не виконувані: «наше *я* завжди буде там, де *наша* – все одно моральна або неморальна – діяльність; <...> наша жива душа все одно буде відчувати певні приємні або неприємні відчуття, все одно чи будемо ми робити добро або зло, переслідувати цілі особисті чи діяти для щастя інших. Егоїзм не в тому полягає, що ми не виключаємо себе і наше щастя з нашої діяльності, а в тому, що ми виключаємо з цієї діяльності інших людей та їх щастя або дивимось на них при цьому тільки як на засіб нашого щастя» [402, с. 186-187]. До речі, перед нами – вельми точне визначення сутності егоїзму: не просто стурбованість власним щастям, утвердженням, не просто орієнтованість на власне «я», а *елімінація* з кола наших турбот і прагнень почуттів та щастя інших людей, винесення їх «за дужки», перетворення інших лише на засіб забезпечення нашого щастя. При цьому, критикуючи формалістичний ригоризм, П.Юркевич буквально відтворює друге формулювання кантівського категоричного імперативу

Дуже важливим у розумінні «філософії серця» П.Юркевича є таке зауваження Густава Шпета: «Нарешті, ледве не самою тонкою думкою Юркевича виявляється думка про значення серця у смислі визначення індивідуальності і особистості. Але тим більше саме тут хотілося б, щоб було відкрите, яким же чином воно же, серце є джерелом нашого взаємного розуміння, соціального єднання, і, отже, *фактичної*, а не «вивідної»

соціальної єдності. Іншими словами, як «стирається» окремішність і відособленість у середовищі «ближніх»? Сам Юркевич визнає, що зосереджена в серці самосвідомість відкриває тільки *цю* душу, але звідки ж єдність їх і взаємне спілкування? Не в духові *російської* філософії було б визнати відокремлену реальність і первісність індивіда<...>» [391, с. 634]. Дійсно, проповідь відвертого індивідуалізму як однієї з «європейських цінностей» не могла бути притаманна *православному* мислителю Памфілу Юркевичу.

Деякі сучасні дослідники, зокрема В.Ільїн, намагаються протиставити екзистенційний вимір кордоцентризму П.Юркевича ідеям всеєдності і соборності, які є парадигмальними для російської релігійної філософії. До таких протиставлень вдаються досить часто, коли виникає потреба порівнювати українську етноментальність, український національний характер з російським, зрозуміло, на користь першого. Ось Володимир Ільїн пише: «<...> оцінка людської особистості у всій повноті людських прагнень і переживань, оцінка спокусливої різноманітності, безмежності та безпосередності буття, поваги до таємничої людської самоті, глибинності серця людини, невичерпності її задушевності і врахування цих особливостей на принципах миру з ближнім – все це складає своєрідність філософської позиції П.Юркевича, як на фоні православного аскетично-общинного менталітету, пануючого з його часів, так і серед сучасних пошуків оновлення духовно-моральних орієнтирів» [140, с. 217]. І саме в цьому плані філософська спадщина П.Юркевича має «резонуючу» здатність для процесів національного самовизначення та культурного відродження. Російські ж мислителі, на думку В.Ільїна, відійшли від проникнення в сутність кордоцентричного вчення. Це пов'язано з тим, що соціальний ідеал суспільного буття в російській філософії «ґрунтувався на ідеї всеєдності (соборності, общинності) – головній і типологічній темі російської думки від А.Хом'якова до Л.Карсавіна, від космізму М.Федорова і В.Соловйова до персоналізму М.Бердяєва» [140, с. 220]. – Тут треба внести серйозне

уточнення. На нашу думку, В.Ільїн даремно протиставляє кордоцентризм П.Юркевича та ідею соборності, яка жодним чином не тотожна ідеї «общинності». Варто хоча б звернутись до роздумів С.Франка з цього приводу. Семен Франк пише: «Під будь-яким механічним, зовнішнім відношенням між людьми та об'єднанням людей приховується і через нього діє сила соборності, внутрішньої людської єдності» [352, с. 57]. Соборність є органічною нерозривною єдністю «я» і «ти», що виростає із первинної єдності «ми». При цьому слід пригадати, що за С.Франком жодного готового «я» немає в принципово бути не може до зустрічі з «ти», зв'язок з «ти» володіє породжувальною енергетикою. Зовнішня соціальність здійснює єдність у формі примусу, певного зовнішнього порядку. Проте єдність соборності є вільним життям, ніби духовний капітал, що «живить і збагачує його членів». Соборна єдність «утворює життєвий зміст самої особистості. Вона не є для неї зовнішнім середовищем, що предметно сприймається і стоїть у відношенні зовнішньої взаємодії з особистістю. Вона не є об'єкт відсторонено-предметного пізнання і утилітарно-практичного відношення, а є ніби духовне живлення, яким внутрішньо живе особистість, її багатство, її надбання» [352, с. 61]. Така точка зору російського мислителя має безперечні теоретичні переваги в порівнянні із сучасними поверхневими тлумаченнями природи людини, її «стосунків» із суспільством, коли розвиток людського індивіда пояснюють подвійною детермінацією: з боку генетичної програми та «соціального середовища».

Далі С.Франк зазначає, що «у відношенні соборної, внутрішньої єдності можна стояти тільки до конкретного, індивідуального цілого. Соборне ціле, частиною якого відчуває себе особистість і яке разом з тим утворює зміст останньої, має бути так само конкретно-індивідуальним, як і сама особистість. Воно саме є живою особистістю (не в сенсі окремого суб'єкта свідомості<...>, а в сенсі саме конкретної індивідуальності її істотності)<...> . Істинне “ми” є так само індивідуальним, як “я” і “ти”. Любити можна тільки індивідуальне, тому що любов є не абстрактне

відношення, а саме життя, є життям індивідуальності» [352, с. 61-62]. Найбільш істотну відмінність соборності як внутрішньої істотності суспільства від зовнішнього емпіричного шару суспільності С.Франк вбачає в її «надчасовій єдності». У всякому даному часовому своєму розрізі, у всякому своєму «теперішньому» «видиме суспільство живе своєю невидимою, внутрішньою, надчасовою соборністю» [352, с. 63]. Тут розкривається той вимір соборності, який пов'язаний з історією та культурою. Минуле і майбутнє живе в теперішньому в певній «таємничій єдності», яка утворює незриме ядро, з якого черпається його «животворна сила» [352, с. 63]. Отже, соборності притаманний трансісторичний вимір. Соборність, таким чином, постає істинною конкретністю людського буття саме через те, що вона утворює істинну основу людського способу буття в світі, складає собою ядро кожної людської особистості, міститься в самому осередді людини, тобто – у *серці*. Вона є тим, що зберігає, відтворює і творить людське в людині.

Як бачимо, не варто приписувати українському православному мислителю Памфілу Юркевичу проповідь *індивідуалізму*. Його екзистенціальне бачення серця, розуміння серця як екзистенціальної засади духу набагато глибше і змістовніше будь-яких сучасних навколофілософських балачок про «плекання неповторності» кожної особистості, про «неповторну індивідуальність», про «пошуки ідентичності» тощо.

Густав Шпет стосовно «філософії серця» Памфіла Юркевича ставить вельми слушне запитання: «Отже, якщо серце створює визначення особистості та індивіда, то як же через серце можлива ця спільна справа людства?» [391, с. 634]. За Юркевичем людина починає жити в спільному, в племені, роді, «досконалість і слабкості цілого вона відносить до себе, ніби дух цього загального є її безпосередній дух. Спільне благо так близьке її серцю, що вона довго не може виділити з цієї ідеї представлення про свою приватну вигоду. Навіть предметам неодушевленої природи надає вона своє

власне достоїнство, одушевлює їх, вкладає в них свою душу з її нуждами і співчуває їм» [391, с. 634]. Про це у П.Юркевича йдеться не у праці «Серце в його значення в духовному житті людини, за вченням слова Божого», а в інших – «З науки про людський дух», «З приводу статей богословського змісту, розміщених у “Філософському лексиконі” (*Критико-філософські уривки*)», «Мир з ближніми як умова християнського співжиття». Він пише: «Живі потреби люблячого серця, ще охолодженого від досвіду, спонукають його бачити і любити життя навіть там, де досвідчений ум не бачить нічого живого та одушевленого, людина починає свій моральний розвиток із рухів серця, котре завжди хотіло б бачити благо, щастя, солодку гру життя, завжди хотіло б зустрічати істоти, що радіють, загрівають одне одне теплотою любові, пов’язані дружбою та взаємним співчуттям. Тільки в цій формі *здійсненого всезагального щастя* світ уявляється їй як щось гідне існування. Так і ми, розвинені егоїсти, все ж не можемо віднести байдуже і холодно, за одним розрахунком на особисту користь, не тільки до людини, але і до самої не одушевленої природи» [402, с. 181]. Саме тому «вже не одушевлена природа народжує у вас своїми враженнями почуття не тільки егоїстичні, але й моральні: ваше серце відчуває легке хвилювання від *ідеї загального блага*, здійснення котрої ви хотіли б помічати всюди, куди б не завернувся погляд ваш» [402, с. 181]. Тварина не є осудною істотою. «Тварина не ставить (рос. – *не вменяет*) собі своїх вчинків; вона не має *моральної* здатності поставляти себе на місце іншого та іншого – на своє місце. Тому вона *не цікавиться* питанням, яким би був її вчинок, якби він був здійснений іншим, яку ціну має він не для неї зокрема, а для духа *взагалі*, для всякого духа». У факті поставлення (рос. – *вменения*), у тому, що ми ставимо (рос. – *вменяем*) людині її вчинки, – «криється так зване начало *людяності*» [402, с. 163]. На нашу думку, П.Юркевич своїм пильним філософським поглядом вхоплює саме єство питання. Досліджуючи сам феномен «людяність», дрогобицький дослідник В.Возняк стверджує: «Об’єктивна підстава людяності – присутність людства (роду) в людині, *реальна конкретизація загального в*

окремому, що, в свою чергу, і конститує, точніше – породжує його особливість. Суб'єктивна підстава людяності – *міра* мого відчуття, переживання і усвідомлення цієї присутності інших (людства) в мені і, відповідно, розвиненість моєї *здатності визначати* свої справи, вчинки, відносини цією присутністю в мені інших (людства). Міра сформованості моєї *здатності само-визначатися людством* (іншими) як конкретно-загальним, моєї здатності само-визначатися тим, що реально мене зберігає, відтворює, *породжує* – як саме мене, але – як людину власне (а не просто емпіричного індивіда, екземпляра) – постає *мірою моєї людяності*. Про це ж йдеться у Канта. Категоричний імператив (по-перше) – щоб максима твоєї волі могла стати загальним законодавством, тобто – вчиняй не як обиватель, “як усі”, а так, як якщо б ти хотів, щоб *усі вчиняли*, не роби для себе винятків. І, по-друге: роби завжди так, щоб людство (як у твоїй подобі, так і в подобі кожного іншого) – жодним чином не виступало *лише як засіб*, а як – мета сама по собі. Коли ж – “тільки засіб”, то отримуємо підставу розлюдненості, знелюдненості, врешті-решт – суцільної продажності» [44, с. 63-64]. Отже, серйозні конотації з ідеєю соборності у міркуваннях П.Юркевича можна спостерігати, адже дійсно, «спільне благо» дуже близьке серцю людини, ідей такого блага здатна проникати у самісінькі глибини серця і тим самим робити його власне людським.

Саме звідси виводить П.Юркевич начало всіх і всіляких ідеалів: «Це критичне ставлення людини до своєї *емпіричної* свідомості, до своїх душевних станів, що *емпірично утворились*, – це ставлення, котре говорить про те, що *повинно бути* і чого, проте ж, немає у наявному стані людського духу, – і є начало всіх і всіляких *ідеалів*, котрі підносяться людині в її знанні та діяльності і під якими розвивається душа найбільш грубого дикуна, в цьому відношенні рішуче відмінна від всілякої душі тваринної. У психології отців церкви ця здатність духу поставляти свій дійсний розвиток під ідею, мати не просто знання, але й ідею знання, не просто діяти, але й наперед ставити собі ідеал діяльності кращої і найбільш досконалої, – ця здатність

називається *логосом*, і вочевидь, що розвиток, прогрес, цивілізація мають свою психологічну засаду у постійній залежності духу, що *існує*, від вимог логосу, або від ідей, котрі так природно виникають в духові із властивості зараз вказаної» [402, с. 148]. Тоді стає зрозумілою залежність існуючого духу, існуючої душі від *логосу*.

За П.Юркевичем, людська *душа не починається з егоїзму*: «Душа не є тільки істотністю, що прагне до насолод, вона є ще істотністю, що бачить, чує, пригадує, фантазує, здатною ставити собі питання про начала і цілі речей; зрештою вона є немислимою поза певних стосунків до інших душ: і ось – різні начала, за силою котрих можна монотонне прагнення до насолоди може перетворитися у моральну доблесть, самовідданість, релігійне чаяння і т.п. Так, наприклад, цілковито справедливо, що і Богові людина бачить свою опору, своє благо, джерело своїх насолод. Але хто через це стверджує, що егоїзм чи або прагнення до насолод є початок природної релігії у людстві, той, як ми вважаємо, не знає, що, власне, потрібно висловлювати тут» [404, с. 329]. Тим самим людське знання виступає за межі егоїзму та утилітаризму, котрі притаманні тваринам. Людина знаходить задоволення у знанні як знанні, або вона знаходить задоволення в перебудові свого світу суб'єктивних представлень за *ідеєю істини*, а не просто приречена все життя тільки й турбуватися про свою «ідентичність», стверджувати саму себе, свою душу, свій «суб'єктивний світ», «своє бачення», «свою неповторність». «Перенесіть це відношення в область практичної діяльності, і ви зрозумієте, чому людина всупереч своєму егоїзму визнає *право* живих істот як таких, отже, право їх на життя, на радощі і блага життя і чому вона цікавиться їх долями, чому їх радощі і страждання відображаються в її серці і викликають в ньому співчуття, участь і любов. Повторюємо: як у своїх пізнаннях, так і у своїх вчинках вона однаково визнає *право* того, що не є сама вона і від того в першому випадку вона розвивається під ідеєю істини, а в другому – під ідеєю добра, в першому випадку вона виступає як ум, що знає істину, у другому – як серце, що любить і жертвує. Якщо ум, прагнучи відтворити об'єктивний

порядок світу, *жертвує* для нього тими суб'єктивними, хоча часто приємними сполученнями представлень, котрі розвинулись у ньому через зустріч його особистих станів із випадковими впливами зовнішнього середовища, то й серце має цю ж здатність *жертвувати* або приносити жертви для загального блага, мати здатність стримувати і придушувати егоїстичні прагнення» [402, с. 182-183]. – Тут бачимо цікавий поворот теми: серце не просто є тим центром, з якого все виходить, серце може жертвувати, керувати своїми рухами, придушувати непотрібні потяги та прагнення, так само, як і розум заради істини здатний відмовлятися від суто суб'єктивних картин світу. Досить точно П.Юркевич схоплює тут суть *власне людського* як такого: здатність до само-зміни, само-перетворення, само-контролю заради вищого, об'єктивного, істинного, – онтологічно та екзистенційно істинного. Як казав М.Мамардашвілі, все людське в людині тримається лише *власним зусиллям*, а не якимось законом – чи природним, чи соціальним.

А ось таким чином Памфіл Юркевич відповідає на питання про присутність у серці блага і прагнення до добра: «<...> ми бачимо, що в людському духові дійсно є всі *умови*, котрі взаємним тертям народжують “іскру бажання блага”, здатну взаємним за кращих обставин запалити всю людину на подвиги правди і любові. Людина не є злий дух, завжди руйнівний, як і не є вона і світлим ангелом. Природна потреба самозбереження або самопідтримування може розвинути в ній до крайніх меж і обернутись на егоїзм, байдужий до правди і любові і такий, що жертвує для своєї користі чужим щастям. Але, як ми бачили, ці егоїстичні прагнення не суть *усі* душевні прагнення: людина все ж лишається людиною, вона знаходить людство первіше за все в собі, у своїх поняттях і мимовільних сердечних рухах, як і в своїй долі, котра занадто тісно зв'язала її з іншими, з родом; тому з когось боку в ній завжди залишається психічна можливість любові, співчуття, участі, поваги до інших і т. д.» [402, с. 185-186]. Саме таке «знаходження людства первіше за все в собі» (до речі – *чистісінький Кант!*) і є засадою людяності, і саме звідси – і співчуття, і повага, і глибина любові.

Можливо, серце як екзистенційна засада духу, який, своєю чергою, складає онтологію серця, і є *глибинність відчуття* первинності, першості, визначальності інших, людства, і не просто поза собою, а у самому собі, у своїх найглибших і найбільш потаємних надрах? Принаймні, розмисли над ідеями Памфіла Юркевича стосовно серця та його ролі у житті людини приводять крок за кроком саме до такого висновку.

Наступні слова українського філософа дають ще одну підставу для такого твердження: «Людина відчуває живу потребу доповнити (рос. – *восполнить*) себе іншими людьми, доповнюючи себе не тільки у відношенні матеріальному, але ще більше у відношенні духовному. Її здатності душевні є такими сильними, що нерозумна природа не може достатньо доповнити і зайняти її своїми враженнями, і, з іншого боку, сама вона відчуває таку сильну потребу виявляти свої душевні стани і переносити їх у світ зовнішній, що неодушевлена природа і в цьому відношенні являє для неї занадто тісні терені; вона кориться її волі і його мистецтву тупо і байдуже, вона не входить в її положення, вона не може бути одно з нею. Людина відчуває моральний потяг до людини як для того, щоб від її слова і від її думки одержати внутрішнє збудження, жити і виховувати ними свою душу, так і для того, щоб у свою чергу відкривати їй свою душу, свої думки, бажання, радощі і страждання. Тут ми маємо так зване почуття *людяності*, котре дає нашому роду особливе, вище значення серед інших одушевлених істот цього світу і котре ображається взагалі ворожим ставленням однієї людини до іншої» [407, с. 353]. – Таким чином, київський філософ – суто феноменологічно, на рівні ейдетичного споглядання – стверджує наявність у людині потреби в іншій людині, причому потреби не корисливо-утилітарної, а іншої, «чистої», коли інша душа постає джерелом справжнього «живлення» для моєї душі (зрозуміло, без будь-якого вампіризму, крадіжки енергетики та ін.). Ворожість людей поміж собою – протиприродний стан людини, а *почуття людяності* – природне, хоча воно є природним не через якісь природні механізми успадкування, влаштування нервової діяльності, воно

відповідає людській природі, людському єству, людському серцю. *Почуття людяності, відчуття духовної спорідненості людей* набувається людиною і тримається над-природними чинниками. Мовою світської філософії це буде культура, мовою релігії – благодать Божа. «Усіма нашими вчинками, всією нашою поведінкою з ближніми повинна управляти віра, що Ісус Христос закликав увесь людський рід до єдності під єдиним Богом. Хто перевів цю віру з простої думки у живий зміст свого духу, з голови у серце, той в усякій людині зустріне *свого*, близького, знайомого, рідного, брата. Незгоди і зіткнення з людьми, невідворотні у житті, не згасять в ньому відчуття цієї духовної спорідненості людей, отже, не згасять в ньому правди і любові, котрі являють загальні та загально годні засади для оселення між людьми миру і братського спілкування» [407, с. 356]. Таким чином, стверджує П.Юркевич, віра у Христа, життя зі Христом має з просто думки бути переведена у *серце*, тобто – «у живий зміст свого духу», і лише тоді можна відчувати в ближньому брата, рідну істоту. До речі, тут, саме в цій праці – «Мир з ближніми як умова християнського співжиття» – одержуємо істотне визначення серця П.Юркевичем: серце – це *живий зміст свого духу*. Тим самим ще раз переконуємось, що у П.Юркевича серце постає екзистенціальною засадою духу.

З приводу розглянутих вище ідей київського філософа Густав Шпет зазначає, підсумовуючи при цьому огляд його ідей: «<...>ми бачимо, що Юркевич з повною ясністю і визначеністю визнає рід і людство *більш першим* за індивіда, але він просто стверджує цю першість як факт, встановлює, *що вона є*. Але питання, дуже істотне питання, як це є, як досягає людина в *іншому* людину, як серце серцю вістку подає, – це питання залишається, на жаль, без відповіді. І цю відповідь Юркевич міг би одержати, якби не ототожнив розуму з розсудком, ідею з поняттям, якби він не принизив в ім'я належного як такого смислу і розумності ідеї, що *прямовбачається*. Тоді і конкретний ідеал морального співжиття, котрий бачив перед собою Юркевич, мав би міцну основу, і – що примітно – в тому

ж серці, в ім'я котрого він принизив розум» [391, с. 636]. – Бачимо, що зауваження Г.Шпета П.Юркевичу є серйозними, правда, закономірно виникає питання: а сам Густав Шпет має відповідь на ці питання? Яким же чином «серце серцю вістку подає?» і як у *самому серці* віднайти «міцну основу» для конкретного ідеалу морального співжиття? Зрозуміло, дорікати київському філософу за те, що він не на всі питання дає відповідь, недоречно. Те ж саме можна закинути й будь якому найвидатнішому філософу з усієї історії світової філософської думки. Заслуга видатного філософа завжди в тому, як він *ставить питання* і дає наступниками змогу зануритись в інтелектуальну напругу і тим чи іншим способом шукати розв'язання проблеми.

На нашу думку, подальша хода розвитку філософії намагалась дати відповідь на питання, зазначені Г.Шпетом. Якщо звернутись до парадигми культурно-історичної школи у психології та філософії, то серед праць її представників можна знайти певні варіанти вирішення цієї проблеми – стосовно шляхів від серця до серця, внутрішньої зв'язаності людських індивідів, іманентності всіх кожному, іманентності людства як роду кожному індивіду. Йдеться про концепцію «звернень» російського філософа ХХ ст. Ф.Михайлова. Він стверджує, що філогенетично «своїм походженням, розселенням, виживанням і розвитком люди зобов'язані постійному пошуку спів-мисля і спів-чуття у спільній справі перетворення умов і засобів життя» [223, с. 259]; «виникненню і розвитку духовної сутності своєї психіки кожен індивід Homo sapiens зобов'язаний лише власному суб'єктивному устремлінню... до повного зріднення з суб'єктивністю інших людей» [224, с. 67]. Отже, автор начало людини безпосередньо пов'язує з феноменом «звертання» і проголошує, що суб'єктивно цілеспрямоване *звертання* до суб'єктивності одне одного, *звертання людей одне до одного і до себе самих*, таке, що *зберігає і змінює* їх життя, – постає «атомом духовно-практичного буття людей», котрий не можна розкласти. Саме у таких звертаннях людини і відбувається «акт народження реально-ідеальної суті її тотожності зі своїм

родом – з людством» [226, с. 80]. Саме у суцільності таких звертань і зароджується здатність «уходу всередину», тобто до впускання в себе інших, роду людського, прийняття родового (людського) як власної природи. Так, власне, і утворюється *людське серце*. А тому: «Відношенням, що породжує і зберігає людину, є і назавжди залишається відношення до суб'єктивності інших людей, яке шукає спів-чуття, смів-мисля (с-відомості) і узгодженості (рос. – *со-гласия*) у спів-дії з ними, яке формує мотивацію їх і її поведінку, здатне забезпечити *розширене відтворення* засобів до життя і головних його умов: спільноти людей, що самоорганізується, креативної і когнітивної духовної та духовно-практичної її продуктивності» [225, с. 500].

Ось чому серце відкрите назустріч серцю іншого, – воно утворювалось у цій відкритості, спільності, зверненості, *утворювалось у пошуках* спів-дії, спів-чуття, а «закритися», замкнутися у своїй самоті воно вчиться трохи пізніше, ревниво оберігаючи свої глибини від зовнішнього погляду, впливу і тиску.

4.4. Філософсько-педагогічне значення «філософії серця»

Педагогічна спадщина П.Юркевича упродовж двох останніх десятиліть стала предметом наукового аналізу українських і російських дослідників. В.Вихрущ проаналізував філософські основи дидактики українського філософа, виокремлюючи способи забезпечення розумової самодіяльності учнів [37]. О.Головченко зосередилась на розкритті педагогіки Юркевича у контексті «філософії серця» [81]. С.Зайцева проаналізувала і оцінила розроблені Юркевичем психологічні аспекти організації навчання в контексті досягнень в даній сфері його сучасників (Пірогова, Ушинського, Весселя), зробила порівняльний аналіз основних напрямів та тенденцій розробки проблем виховання у творчості П.Юркевича та К.Ушинського [117]. До такого напрямку досліджень примикає стаття Л.Кримець, присвячена визначальним основам філософських ідей П.Юркевича та К.Ушинського в контекстів формування філософії освіти XIX ст. [185]. Філософсько-педагогічній концепції П.Юркевича стала предметом розгляду монографії С.Кузьміної, де виявлено її методологічне підґрунтя і зміст і особлива увага приділена філософському розв'язанню проблем гуманістичного виховання [191]. В.Ільїн [144; 145] та В.Скотний [309] власне філософсько-освітній вимір кордоцентризму П.Юркевича висвітлюють крізь проблему співвідношення раціонального та ірраціонального, акцентуючи увагу на аксіологічному вимірі виховного процесу. І.Юрас називає педагогіку П.Юркевича «педагогікою істини, краси і добра» і аналізує проблему родинного виховання в контексті ідей київського філософа [398; 399]. Г.Тараненко висвітлює філософсько-освітні інтенції аксіології природи в українському кордоцентризмі, залучаючи ідеї П.Юркевича [329]. Філософсько-педагогічні ідеї українського філософа були представлені працями й інших науковців (І.Зязюн і Г.Сагач, В.Летцев, І.Мойсеїв, М.Муравицька, А.Плеханов, Д. Слободянюк, Т.Твердохліб та ін.).

Сучасні дослідники (зокрема, Т.Твердохліб [330]) виділяють такі моменти філософсько-педагогічних ідей П.Юркевича:

- необхідність аксіологічних аспектів педагогічного супроводу морального виховання особистості;
- спрямованість виховання на розвиток волі людини, її високих моральних якостей і переконань;
- органічне поєднання християнських знань про людину із суто науковими здобутками;
- духовність як гармонійного поєднання істини, добра й краси;
- самотворчість як важливий чинник розвитку духовності особистості;
- співвідношення духовного і фізичного розвитку дитини;
- врахування особливостей внутрішнього світу дитини, її емоційної сфери – «серця» у вихованні;
- необхідності створення педагогічних умов, які сприяють активізації потенційних можливостей особистості, розширенню меж її повноцінного розвитку та сприяють готовності дитини до внутрішнього самобудівництва та самореалізації;
- вивчення індивідуальності дитини, зміни темпераменту залежно від віку дитини.

Зосереджуючи увагу на філософсько-педагогічному значенні ідей П.Юркевича (насамперед, стосовно серця як осереддя душевного і духовного), щоб не відтворювати і не повторювати сказане у дослідженнях сучасних науковців, ми розглянемо ті аспекти, які залишились поза увагою дослідників, а саме: значення «філософії серця» для *педагогічного мислення* як такого. Завершуючи свою працю «Серце і його значення в духовному житті людини, за вченням слова Божого», Памфіл Юркевич писав: «Якби хто, що має більше сил та досвідченості, розглянув ще, як, відповідно до біблійного вчення про серце, треба розуміти завдання та мету виховання, то ми б одержали велике коло практичних начал <...>» [405, с. 103]. Значить, автор вважав, що *розуміння* освітнього процесу, мети та завдань виховання

повинно *змінитись*, якщо прийняти всерйоз «біблійне вчення про серце». Проте, навіть згадуючи і цитуючи ті чи інші думки київського філософа стосовно «серця», і педагоги, і фахівці з «філософії освіти» врешті-решт обмежуються тим, що треба якось «враховувати» емоційну сферу дитини, враховувати «серце», яке ними здебільше тлумачиться як «особливість внутрішнього світу дитини». Але при цьому завдання освіти, способи здійснення освітньої діяльності залишаються осторонь, по-старому. Тільки треба, як кажуть, більше уваги приділяти аксіологічному виміру педагогічної діяльності, активніше орієнтувати учнів на високі, справжні, істинні *цінності*, ретельніше «прищеплювати» їх підростаючому поколінню. Великі сподівання покладають на інноваційні педагогічні технології, які ніби здатні вирішити майже всі проблеми в освітній сфері. При цьому не розуміють, що проблеми в українській освіті – не технологічного характеру.

На нашу думку, ідеї Памфіла Юркевича, та і всієї кордоцентричної парадигми української філософії, за такого підходу реально не втілюються в освітні теорії та практики. Ми переконані, що для їх реального та вдумливого впровадження потрібна *«переміна ума»*, зміна типу власне педагогічного мислення. Тому ми залучаємо деякі філософсько-педагогічні ідеї дрогобицького дослідника В.Возняка стосовно педагогічного мислення, оскільки переконані, що освоєння ідейного змісту «філософії серця» для потреб освітньої діяльності просто неможливе без серйозних змін у самому способі педагогічного мислення.

В.Возняк стверджує, що педагогічне мислення не є певним «зрізом», «сегментом» людського мислення як такого, не має й воно своєї яскраво вираженої «фахової специфіки»: «Якщо “педагогічне мислення” є власне *мисленням*, то воно містить у собі всі універсально-всезагальні визначення мислення як такого. Якщо ж “педагогічне мислення” є *педагогічним*, то воно постає людським мисленням як всезагальною здатністю здійснювати адекватну діяльність в *освітній* сфері» [47, с. 197], тобто там, де відбувається зустріч поколінь, що звертаються одне до одного, зустріч, в якій культура

оживає, поновлюється й триває від віку до віку. До речі, якщо освіту розуміти саме як *зустріч*, а не технологічну сферу для *соціалізації* особистості, для *адаптації* індивідів до готових соціальних структур та інституцій, – виразно і гостро актуалізується власне *екзистенціальна* сутність освітнього процесу, адже «зустріч» є поняттям екзистенціальної й комунікативної філософії, і тоді увесь педагогічний (відповідно – і філософсько-освітній) дискурс повинен бути іншим.

Отже, «від “педагогічного мислення” за його “поняттям” вимагається сутнісна відповідність *природі освітнього процесу* у його всезагальних вимірах. Сутнісна ж логіка процесу освіти є логікою становлення людської суб’єктності, саморозвитку особистості, логікою змістовного розпредметнення культурно-історичних форм людської діяльності і спілкування; а така логіка не може не збігатися із всезагальним логосом як саморозвитку субстанції, так і творчої діяльності, тобто – із сутністю свободи як граничної основи людського буття в світі. Тому, – продовжує свою думку В.Возняк, – педагогічне мислення за своєю природою не може мати своєї якоїсь “фахової специфіки”, оскільки його “предмет”, його сфера є таким *особливим*, що найбільш цілісно, повно й змістовно втілює і виражає *всезагальне*, універсальне у самому способі людського світовідношення. Тому педагогічне мислення не може не поставати як *Розум* у смислі вищої єдності свідомості і самосвідомості, як таке мислення, регулятивними принципами якого є Істина, Добро і Краса як абсолюти людського (і не тільки) буття взагалі» [47, с. 197]. – Ось маємо нормативне визначення сутності педагогічного мислення у його еталонному варіанті.

Проте реальне педагогічне мислення («старе») виглядає зовсім інакше. Воно є гранично технократичним, а в такому мисленні засіб переважає над ціллю, цілі – над смислом і загальнолюдськими інтересами, смисл – над буттям і живими реальностями людського світу, техніки – над людиною та її цінностями. Технократичне мислення є відверто *розсудковим*. Для нього не існує моралі, совісті, людського переживання, гідності, честі, серця. Для

такого мислення людина постає лише компонентом системи (нехай навіть освітньої), компонентом, який навчають, програмують, яким маніпулюють. Старе педагогічне мислення, уражене технократизмом і розсудковістю, здійснюється за *суб'єкт-об'єктною моделлю* і освітній процес за такою ж моделлю і влаштовує. «Проте за своєю природою суб'єкт-об'єктне відношення завжди інтегроване в *суб'єкт-суб'єктне* і постає його моментом. Адже *справжнє виховання* як самозміна людини за універсальними визначеннями людської сутності відбувається винятково у стосунках “суб'єкт – суб'єкт”, в особистісному спілкуванні. А на “поверхні” системи все виглядає навпаки: “суб'єкт” виховує “об'єкт”, здійснює педагогічні, виховні “впливи” на дитину, учня, студента, “прищеплює” їм певні “цінності» [47, с. 200] . А процес навчання тлумачиться як передача *готового знання*, і не просто тлумачиться, а саме таким чином цей процес і побудований. Знання-продукт відокремлюється, відривається від пізнання-процесу (дітям дають готові відповіді на невідомі питання). «Готове знання» піддається ще й відповідному дидактичному препаруванню, адаптації, і замість знання залишаються лише суто абстрактні схеми маніпулювання інформацією. «Мертве» знання бере гору над знанням «живим», уречнена (минула) праця панує над працею живою, над діяльними здатностями суб'єктів. А розсудкове педагогічне мислення *не помічає цього*, адже все легітимне, відповідає державним стандартам і санкціоноване останніми «методичними порадами».

Зрозуміло, що така педагогіка, таке педагогічне мислення аж ніяк не може знайти *шлях до сердець* учнів, проте, зі свого боку, вона своєю бездушністю і бездуховністю здатна псувати серця обох учасників педагогічного спілкування. Школа стурбована першочергово *знаннями* своїх учнів, або, як тепер модно і вишукано висловлюються, «компетенціями». І своїм предметом звичайна педагогічна практика вважає й досі «знання, вміння, навички». Саме цим і переймається. Виховання ж сприймається як деякий додаток до навчальної роботи. А ось мудрий філософ Памфіл

Юркевич пише: «В однобічному прагненні до знання ми часто забуваємо, що будь-яке поняття входить в нашу душу як її внутрішнє надбання, і оцінюємо наші поняття тільки по тому, якою мірою вони служать для нас образами речей. Між тим ця сторона в понятті, котра виявляється станом і настроєм душі, має для цілісності духу більше ціни, ніж представлення, оскільки воно є образ речі. Якщо з теоретичної точки зору можна сказати, що все, достойне бути, гідне і нашого знання, то і інтересах вищої морально-духовної освіти цілковито справедливим було б положення, що ми повинні знати тільки те, що достойне нашої моральної і богоподібної істотності. Дерево пізнання не є дерево життя, а для духу його життя уявляється чимось більш дорогоцінним, ніж його знання. А це особливе, своєрідне, таке, що не піддається математичним визначенням, життя духу має саме близьке відношення до серця людини. <...> Тут відображаються примітним чином ті тонкі, невловимі рухи і стани нашої душі, про які ми не можемо утворити жодного ясного представлення» [405, с. 84].

Сказано точно і сильно. А хіба сучасна школа *стурбована* «життям духу»? Педагогіка *потреби оволодіння знаннями* ставить набагато вище, ніж оволодіння вмінням *жити серед людей*, жити серед них *по-людськи*, вмінням *ставати і бути людиною*. Хіба ті поняття, які засвоюють учні, *входять в їх душу* і стають її «внутрішнім надбанням»? Казав же П.Юркевич, і ці слова ми вже наводили: «<...> поняття і виразне знання розуму, оскільки воно робиться нашим душевним станом, а не залишається відстороненим образом зовнішніх предметів, відкривається і дає себе відчувати і помічати не в голові, а в серці: в цю глибину воно повинно проникнути, щоб стати діяльною силою і рушієм нашого духовного життя» [405, с. 85-86]. Чи стурбована педагогіка рівнем цієї глибини, рівнем *глибини серця*? Чи вміє вона «працювати» з цією глибиною і «працювати на глибині»? І чи відає вона про *справжню глибину людини та її серця*?

Тепер в сучасному українському суспільстві всі гостро і вголос переймаються проблемою моральної кризи, особливо серед молоді,

розповсюдженню низьких смаків, «не тих» ціннісних орієнтацій, засиллям психології споживацтва, прагматизму аж до відвертого утилітаризму, нехтуванням не тільки християнськими цінностями, але й простими правилами людського співжиття. Виникає питання: а чи розуміють педагоги, що таке гріх, гріховна поведінка? Для них зазвичай гріх – це порушення тих чи інших заборон, заповідей, правил. А видатний православний діяч і мислитель ХХ століття митрополит Антоній Сурозький вважав, що «гріх це перш за все втрата людиною контакту з власною глибиною»; в людині присутня глибина, людина, яка живе глибинно, здатна діяти з самої серцевини свого буття. А натомість ми живемо поверхнево, живемо лише поверхневими почуттями, поняттями. Ми живемо відображеним життям [328].

Яким же чином у реальному педагогічному процесі запобігати схильності до гріха? Наставами, проповідями, покараннями, напучуваннями, чи краще *подбати про власне людську глибину* і щоб учні вміли відчувати її справжність і *боялися* більше за все не покарання, не поганої оцінки, а саме *втрати контакту* з власною глибиною. – Ось у який бік нас «тягне» – і вельми рішуче – «філософія серця» П.Юркевича. І якщо серйозно поставитись до кордоцентризму і справді перетворити його на принцип педагогічної теорії та педагогічних практик, потрібна *зміна педагогічного мислення*, відмова від традиційних виховательських установок, дидактичних упереджень. Потрібно нарешті навчитися думати – ретельно, ґрунтовно, по-філософськи.

Саме до педагогічного мислення варто віднести наступні слова Памфіла Юркевича: «Звісно, у звичайному житті, що сповнене турботами про біжучу дійсність, ми занадто мало звертаємо увагу на цю *задушевну* сторону в наших думках і вчинках. Тим не менше залишається справедливим, що все, що входить в душу ззовні, за посередництва органів чуття і головного мозку, перероблюється, змінюється і одержує свою остаточну і постійну якість за особливим, приватно визначеному сердечному настрою душі і, навпаки,

жодні впливи і збудження, що йдуть від зовнішнього світу, не можуть викликати в душі представлень або відчужень, якщо останні несумісні з сердечним настроєм людини. В серці людини лежить основа того, що її представлення, відчуження і вчинки одержують особливість, в котрій виражається її душа, а не інша, або одержують таке *особистісне*, приватно визначене спрямування, за силою якого вони суть вирази не *загальної* духовної істотності, а *окремої* живої людини, що дійсно існує» [495, с. 82]. Не треба ці слова тлумачити у звичайному дусі вимоги «індивідуального підходу» до учнів. Все набагато складніше. Потрібно потурбуватись про «задушевне», «задушевність як таку», – і не в елементарному смислі проведення виховних заходів у вигляді «задушевної бесіди», а в тому, щоб забезпечити в цілісності навчально-виховного процесу *безумовний пріоритет духовно-душевних вимірів* буття над частковими, партикулярними, організаційними, речовими, функціональними. А заради цього має бути повністю перероблена і дидактика як теорія навчання, і теорія виховання. Така переробка у напрямку кордоцентризму безперечно потребує *переходу до нового педагогічного мислення*. На засадах старого педагогічного мислення, на засадах технократизму вже всі довготривалі *реформації* в області освіти в Україні призвели до своїх реальних результатів, які здатні засмутити будь-кого. Іншими словами, кордоцентризм не може прижитися на старих засадах.

Викликає великий сумнів здатність традиційної дидактики, орієнтованої цілковито на споживання готового знання і правила оперування ним, асимілювати наступну думку Памфіла Юркевича: «<...> якщо світло знання повинне зробитися теплотою, життям духу, воно повинно проникнути до серця, де б воно змогло увійти в цілісний настрій душі. Так, якщо істина падає нам на серце, то вона стає нашим благом, нашим внутрішнім скарбом. Тільки за цей скарб, а не за відсторонену думку людина може вступати у боротьбу з обставинами і людьми; тільки для серця можливий подвиг і самовідданість» [405, с. 85]. Не для такої дидактики це писано. Рівним чином, як і такі слова київського філософа: «1) серце може виражати,

виявляти і розуміти цілковито *своєрідно* такі душевні стани, котрі за своєю ніжністю, переважною духовністю і життєвістю не піддаються відстороненому знанню розуму; 2) поняття і виразне знання розуму, оскільки воно робиться нашим душевним станом, а не залишається відстороненим образом зовнішніх предметів, відкривається і дає себе відчувати і помічати не в голові, а в серці: в цю глибину воно повинно проникнути, щоб стати діяльною силою і рушієм нашого духовного життя» [405, с. 85-86]. А «глибина», як ми вже зазначали у підрозділі 4.2., пов'язана з «теплотою». «Ніжність», «теплота», «життя духу», «задушевність» – такі категорії давно вийшли із тезаурусу педагогіки та із філософсько-освітнього дискурсу. Проте зауважимо, саме *ніжності* і *теплоти* гостро бракує учням в стінах навчальних закладів, бракує дітям у сім'ї, бракує *справжнього*, і саме тому діти, підлітки шукають цієї теплоти і справжності поза власною домівкою, поза школою і готові її знаходити будь-де, у самих перекручених, соціально небезпечних формах діяльності та спілкування, підміняючи *істинне* симулякрами, ерзацами (на кшталт системного спілкування в соціальних мережах, занурення «всім серцем» у комп'ютерні ігри; наркоманія – з тих же причин). Учні не просто втрачають контакт з власною глибиною, вони перестають відчувати цю глибину всередині себе, тим самим вони перестають оцінювати глибину речей, що стоять перед ними, глибину того, про що йдеться на уроках, в спілкуванні. А звідси ми маємо розрив глибини, як писав М.Епштейн, її розподіл на дві площини, представлені у форму «тут» і «там» («для себе» і «для вчителя» або «для батьків»), що є найбільшим «хворобливим, трагічним актом в історії глибини», «плоске двоєсвітство (рос. – *двоемирие*)» [396], втрату глибинності. К.П.Юркевича про це сказано таким чином: «Явища лукавства (рос. – *двоедушия*) показують, якою величезною може бути відстань між діяльністю душевною у представленнях і поняттях і тими власними станами душі, які відгукуються в рухах серця» [405, с. 86].

Отже, кордоцентризм як світоглядний принцип несумірний із старим педагогічним мисленням, яке навіть і не в змозі адекватно усвідомити витoki та причини суперечностей, що нарастають у царині освіти, у характері взаємин, стосунків учасників педагогічного процесу. Така педагогіка є відверто *безсердечною* і такою, що породжує, розширено відтворює безсердечність. Вона втратила, говорячи словами Б.Вишеславцева, «культуру серця». Хоча подібна втрата постає характеристикою всієї сучасної цивілізації. Російський філософ писав: «Втрата культури серця у сучасному житті є втратою життєвої сили, наше існування перетворюється в постійне вмирання, засихання, якийсь склероз серця, котрим уражена вся сучасна цивілізація. Тому її життя так походить на смерть, її веселощі так схожі на нудьгу; вона сповнена почуття безвихідної туги, що постійно звучить в усій літературі останнього століття. Почуття пустоти, почуття нікчемності походить від того, що вичерпалась центральна сила особистості, засохла її серцевина і тоді не допоможе жодний тимчасовий розквіт периферійних та зовнішніх сил. Ані чудеса техніки (переставляння гір), ані чудеса соціального розподілу (роздавання маєтків), ані чудеса науки (усяке пізнання), тому що, за словом апостола, “якщо я не маю любові, то я ніщо”. Ось це нагадування про втрату особистості, про втрату серця, про “ніщо”, є найбільш сильним, що може сказати Євангеліє сучасному людству» [60]. Можна сказати, що «склероз серця» являє собою принципову характерну ознаку старого педагогічного мислення. А ліки від такого «склерозу» можуть бути тільки одними: «переміна ума», перехід до іншого, нового педагогічного мислення.

В.Возняк такий перехід інтерпретує як перехід від *розсудку* до *розуму*, що означає радикальну зміну засад освітнього процесу. При цьому розум на противагу розсудку у концепції В.Возняка тлумачиться цілісно як здатність людини бути власне людиною, а не просто яка здатність до якогось особливого пізнання. Дрогобицький науковець зазначає: «<...> розум, що ставить себе *над* усіма силами людської сутності і протиставляє себе їм, навряд чи є розумним. Розум не є протагоністом чи антагоністом серця;

безсердечність – прерогатива розсудку. Людина, що, як кажуть, “не має серця”, замість нього має розсудок, який став реальним центром, *осереддям* такої істоти. Бачимо, що розсудок здатний переймати на себе не тільки місце і функції розуму, але навіть і серця» [47, с. 207]. Цілісний розум не нехтує ірраціональним, оскільки «відкидання моменту алогічності, ірраціональності – порушення цілісності буття. Оскільки розум як саме розум орієнтований на цілісність, він має визнати існування надрозумного і певним чином включити його в себе, але без раціоналізації, без редукції *до себе*, а через власну самозміну в надрозумному, через невинне *сходження до вищого*» [47, с. 208].

Нове педагогічне мислення, в zasadничене на розумові, а не на розсудку, «працює» в режимі домінування *суб'єкт-суб'єктних* стосунків. Воно виключає саму можливість ставлення до іншого як до простого «об'єкту» педагогічних впливів, точки прикладання педагогічних зусиль – як навчальних, так і виховних. В межах такого педагогічного мислення саме виховання інтерпретується не як дія на людину з метою вироблення у неї певного набору потрібних «позитивних» якостей, з метою прищеплення високих цінностей, а як дбайливе ставлення до організації такого педагогічного простору (як *простору спілкування*), всередині якого відбувається само-зміна суб'єкта діяльності, само-зміна особистості. Адже реально виховує *духовно-душевна атмосфера спілкування*, тому саме про неї й треба дбати, її ретельно вибудовувати, оберігати, піклуючись про цілісність залучення учнів у таку атмосферу, щоб вони *всім серцем* своїм перебували в ній, *всією душею* брали участь у спільній справі (а навчання має бути *спільною справою*, інакше це просто *вправи* у збайдужілому процесі), здійснювали свою діяльність «від душі», а не казенно, у рамках зовнішньої доцільності. Педагогічне спілкування повинно бути *співробітництвом*. Секрет виховання, пише В.Возняк, у «збігові зміни обставин і зміни діяльності. Досвід “педагогіки співробітництва” (В. Ф. Шаталов, Ш. А. Амонашвілі, С. М. Лисенкова, М. П. Щетінін, Є. М. Ільїн, С. Л. Соловейчик

та ін.) засвідчує саме це. <...> Тим і значима “педагогіка співробітництва, що ось це іманентне, глибоко рідне, при-родне людській душі *співробітництво* вона переносить, розгортає *в усі сфери* педагогічного спілкування. У цьому – секрет успіху педагогів-новаторів: *у зміні традиційного характеру взаємодії вчителів та учнів*, у залученні учнів до спільної справи, яка захоплює кожного. Коли ж намагаються запозичити особливу, екзотичну “методику”, залишаючи старі засади усього процесу, нічого не виходить» [47, с. 242]. Є всі підстави стверджувати, що саме «педагогіка співробітництва» [274] сповідує кордоцентризм, – не на словах, не у деклараціях, проголошенні якихось особливих «цінностей», а на ділі, реально, самим *способом побудови* педагогічного процесу. Також слід пригадати творчість видатного українського педагога ХХ століття В.Сухомлинського і назву його книги – «Серце віддаю дітям». Така педагогіка і є педагогікою від щирого серця.

Душа як власне людська душа, її осереддя – серце з його власною глибиною – виростають у ситуації безкорисливого спілкування, яке «стверджує *самоцільність кожного учасника цього спілкування*». У ситуації «педагогіки співробітництва» – це емпіричний факт. Правда, «природа цього факту – не емпірична, а *трансцендентальна*, можливо, навіть трансцендентна, тому що зрозуміти це до кінця неможливо, але причаститися “мудрим невіданням” – бажано» [47, с. 238].

Яким же способом знання, що освоюють учні, може проникати в їх душу, може торкатися самого серця? – Для цього потрібна зовсім інша дидактика, здатна подолати розсудкову обмеженість. Одним з принципів нового педагогічного мислення, згідно концепції В.Возняка, є *активація «третього суб’єкта»* освітнього процесу. Той зміст, з приводу якого спілкуються учні та вчителі, – не просто деякий «матеріал», який треба «пройти», це – результат кропіткої і напруженої роботи попередніх поколінь, значить, це – *культура*. Проте культура не береться в об’єктній формі, логіка парадигми об’єктного мислення тут не працює. Культура передбачає *зустріч*, тобто, категоріальний ряд *екзистенціального* дискурсу. Учасники

педагогічної взаємодії не здатні втриматись на висоті суб'єкт-суб'єктних стосунків, якщо те, з приводу чого вони вступають у спілкування, залишається простим *об'єктом*. «Дійсна побудова педагогічного процесу як *суб'єкт-суб'єктного* відношення<...> неможлива без визнання справжнім суб'єктом (“підметом”) того *змісту*, з приводу якого, власне, і здійснюється педагогічне спілкування. Якщо залишити цей зміст у ролі простого *об'єкта* вивчення, що підкинений навчальними програмами, то рано чи пізно об'єктна логіка візьме своє, адже “*матеріал*” треба пройти та ще й при цьому втримати “виховні цілі”. Проте *актуалізація міжсуб'єктної суб'єктності* принципово змінює суть справи. Тоді вже не я, педагог, “виховую”, “навчаю”, “веду”. Нас усіх веде (тому що воістину відає) те, що залучене в контекст суб'єкт-суб'єктних зв'язків. Я з легкістю скидаю з себе усілякі непотрібні і недоречні (для них не залишається ані простору, ані часу) “педагогічно-виховні” функції і надаю “*предмету*” *можливість жити нас своїм духом*. Але тоді він вже не просто “предмет”, “матеріал”, “об'єкт-підкидьок” (і не витвір новоспечених програм і новомодних методик), але – *культура*» [47, с. 249-250]. На нашу думку, саме через радикальну *активацію «третього суб'єкта»* педагогічного спілкування стає можливим передати «вістку від серця до серця», стає можливим сердечне прийняття учнями того змісту гуманітарної (першочергово) культури, яка безпосередньо причетна до вироблення та збереження людського в людині. Ця культура *звернена* до нас, значить, для того, щоб відчувати всією душею, всім серцем це її звертання, треба самому *звернутися* до неї. За такої ситуації безпорадна об'єктно-предметна логіка причиново-наслідкових зв'язків, однозначна детермінація, тут маємо справу з ситуацією *одкровення*, яке неодмінно потребує нашої готовності до зустрічі, нашої готовності прийняти дар. Отже, «*дійсний суб'єкт* педагогічної діяльності і “багатомісний”, і “міжсуб'єктний”. У цьому і полягає диявольська складність нормального педагогічного процесу, що його справжній суб'єкт є чимось незримим, позбавленим водночас як предметності, так і безпосередньої “яйності”. Цей суб'єкт є своєрідно

апофатичним, як і апофатичними є визначення музичного буття. Водночас суб'єкт педагогічної діяльності може мати безліч імен: “спілкування”, “співробітництво”, “свобода”, “дух”, “культура”. Люди як люди розвиваються лише в ситуації щирого *співробітництва*. Атмосфера первісно даної *свободи* постає необхідною умовою становлення по-справжньому вільних людей» [47, с. 248-249].

Залучення глибини людського серця к педагогічний процес відбувається лише у межах такого спілкування, яке трансцендує власну поверхню і йде онтологічно вглиб. На нашу думку, саме концепція «глибинного спілкування» російського філософа ХХ століття Г.Батищева [13] здатна реально відповідати принципам кордоцентризму (хоча сам філософ не писав про «філософію серця»), а її філософсько-освітні імплікації сприяють переходу до нового педагогічного мислення. Дослідження І.Буцяк [27; 28] доводять, що універсалії «глибинного спілкування» постають регулятивними ідеями нового педагогічного мислення.

Нове педагогічне мислення характеризується орієнтацією на цілісність освітнього процесу, воно здатне долати його розпорошеність на навчання і виховання, а самого виховання – на різні напрями «виховної роботи». З цього приводу В.Возняк зазначає, що мова має йти не про «моральне виховання», а про «моральнісність (рос. – *нравственность*) всього виховання» (тобто, про побудова педагогічного спілкування за суб'єкт-суб'єктною моделлю, де людина перестає бути об'єктом, річчю, засобом, фактором, чинником), не про «естетичне виховання», а про «естетичний характер всього виховання», тобто про здійснення його як *чуттєво насиченого* процесу, який долає раціоналізований вербалізм. В.Возняк пише: «У цьому смислі, якщо мається на увазі небездушна педагогіка, *все виховання* повинно будуватись як естетичний процес, як така *чуттєва* діяльність, якій притаманна істинна *безпосередність*: вона не може бути засобом реалізації інтересу, що лежить по той бік діяльнісного спілкування. Така діяльність, таке спілкування – вищою мірою *небайдужі* для їх учасників, оскільки знаходять своє

завершення в живому само-почутті людини. Розрив “поля” безпосередності, зниження “тону” життя – руйнує виховання як виховання. І тоді сірість, казенщина, нудьга і примус заповнюють простір зубожілого спілкування. До речі, саме тут можуть акумулюватись антисоціальні заряди тієї енергії, що не знаходить культурно-творчого виходу. Що ж може стати предметом безпосередніх турбот педагога, який прагне прорватися через мертву рутину схем та методик, так це *сприяння самоцінності спілкування, сприяння подоланню збайдужіння суб’єктів до своєї діяльності та до форм спілкування*. Безпосередність і небайдужість спілкування – ось предмет контролю з боку педагога, але без верховенства, зверхності, обов’язково на рівних, “без дурнів”» [с. 305]. Естетичне у вихованні – не просто «сторона», «напрямок», «складова частина», як пишеться у різних посібниках з педагогіки. Естетичне у вихованні – реальна форма, образ, *спосіб здійснення виховання* як такого. Більше того: це *істина* виховання, *істинна* форма виховання. Будь-який *зміст*, що залучений педагогічним процесом і який має бути освоєний суб’єктами спілкування, залишиться *поза* ними, якщо не доведений до *становлення у живій безпосередності чуттєвих станів людини і вираженості* у цих станах [47, с. 306]. Ось саме ці чуттєві стани людини і є тим, що зветься «серцем», і їх рухи відбуваються як рухи серця. Тільки таким чином серця учнів можна залучити у процес педагогічного спілкування, тільки тоді щось істотне залишиться в серці, а не просто «в голові» як корисна або байдужа «інформація» або певна «компетенція».

Звернемо увагу: за таких умов духовний зміст входить в душу, в її осереддя іманентно, він не просто оселяється в душі, а починає там *жити*, тим самим одухотворяючи її. Серце стає екзистенційною засадою усього духовного. Коли ж якийсь духовний зміст прагне через насилля ззовні увійти в душу, нехтуючи її станами і власними змістами, тоді відбувається боротьба, ворожнеча, і зло може приникати в душу. Про це добре сказано С.Франком, коли він розглядає трансраціональність стосунків між душею і духом: «Трансраціональне відношення між духом і душею пізнається досвідно в

тому, що – як це особливо переконливо показує Достоевський – усюди, де «людина намагається замкнутися від трансцендентної реальності, жити тільки в собі і із себе самої, силою своїх суб'єктивної сваволі, вона саме через це гине, стає рабом та іграшкою трансцендентних сил – саме темних, згубних сил. І притому саме у цьому положенні, в досвіді рабства, підпорядкованості *чужим* силам, з особливою хворобливістю і жахливістю впізнається чиста трансцендентність – надлюдськість і нелюдність – цих сил. Тому що саме тоді, коли трансцендентна сила ніби насильно *вривається* у внутрішній світ чистої суб'єктивності, який замикається і є уявно замкненим, вона вривається як чужа, ворожа, така, що покріпачує нас, чисто трансцендентна нам сила, котра позбавлена заспокійливого, втішного моменту її іманентності мені самому, її інтимної спорідненості зі мною і співналежності найглибшому осередку мого особистого буття. Навпроти, там, де наша душа добровільно розкрита для мирного зіткнення з трансцендентним, саме у нормальному одкровенні духовних сил в душевному бутті, що відповідає істотності стосунку, у сприйнятті духовного буття ми маємо також досвід його найбільш глибокої іманентності, його, так би мовити, мирно-безперешкодне входження в нашу душу і злиття з нею через найбільш глибоку внутрішню спорідненість між ними і природну співналежність їх одне одному. А де духовне начало проривається в нас у формі деякого насильницького вибуху, там тихе животворне світло духа перетворюється на пекельне полум'я. Духовна реальність може, звісно, відкриватись нам або проникати в нас і вод час в обох цих формах або на обох шляхах, і тоді ми відчуваємо боротьбу в нас “світлич” і “темних сил”, наше серце стає, як говорить Достоевський, “полем битви” між “дияволом” і Богом» [353]. – Ці міркування варто було б розуміти і пам'ятати педагогам, щоб потім не шукати джерел зла в душах своїх учнів у суто зовнішніх факторах (погане середовище, вплив вулиці, інтернету, недбальство батьків тощо).

На наш погляд, ідеї «філософії серця» Памфіла Юркевича постають гранично актуальними саме сьогодні, саме тепер, коли відбувається становлення інформаційної цивілізації, коли з людиною і формами людської комунікації відбуваються серйозні зміни, іноді дуже небезпечні і загрозливі. Адже, якщо подумати, сучасні інформаційні технології дозволяють вчителю рішуче витіснити на периферію своєї діяльності і своїх турбот завдання передачі знання. А всі сили зосередити на найважливішому – на духовному і душевному, на пошуку реальних шляхів до сердець своїх учнів, своїх вихованців. Перебити силу впливу, напору, зухвальства засобів масових комунікацій та інших джерел інформації – неможливо, та й не треба. Але можна – через побудову педагогічної взаємодії як *щиросердного* (а не звужено-фахового, предметного або повчально-напучувального) спілкування – *пробуджувати в серцях учнів потяг до істинного, справжнього, високого*. І саме це повинно бути *основним* і мабуть *єдиним* предметом зосереджених духовно-душевних турбот сучасного вчителя.

Відомий російський педагог і письменник Симон Львович Соловейчик у книзі «Педагогіка для всіх» стверджував, що успіх виховання залежить не від тих чи інших прийомів, технологій, методик, а в першу чергу від налаштованості душі вихователя, від його власної віри в правду, віри в добро, віри в красу [319]. Автор душевне пов'язує зі станами віри, надії і любові, а духовне – Істиною (Правдою), Добром і Красою. Поєднання душевності і духовності у живому серці – і є віра в правду, добро і красу, любов до правди, добра і краси. Лише таким чином можна зрозуміти, чому серце, власне, є осередком душі і духу, чому серце постає екзистенційною засадою духу.

Таким чином, як ми побачили, філософсько-педагогічне значення «філософії серця» полягає у тому, що адекватне розуміння дійсної ролі і місця серця в структурі людської суб'єктності неминуче приводить до думки про необхідність іншого педагогічного мислення. Ідеї «філософії серця» *не імплантуються* у старе, розсудково уражене педагогічне мислення, на цьому

рівні вони залишаються лише благими побажаннями, які жодним чином не змінюють існуючий стан речей. Якщо Г.Шпет мав рацію, стверджуючи, що шлях Юркевича з його «філософією серця» – це шлях очищення розуму, то ми можемо додати: це вельми непростий і вельми потрібний *шлях очищення власне педагогічного розуму*. А якщо ми пригадаємо міркування стосовно ісихастської ідеї та практики «зведення ума в серце» як особливий процес концентрації, зосередження або центрування свідомості, який приводить до появи нових структур душі (підрозділ 4.2.), то можна стверджувати, що це і є роботою, завданням і покликанням нового педагогічного мислення, яке здатне забезпечити і зберігання серця, і зберігання ума. Відповідно, саме таке педагогічне мислення повинно досягати *культури ума і культури серця*. Традиційний педагогічний дискурс, в zasadничений на об'єктно-предметному знанні, цього зрозуміти і більше за те – реально впровадити у практику – не зможе, оскільки уся істотність екзистенціальних вимірів культури ума і культури у ньому іманентно вихолощується, редукується. Сам педагогічний дискурс повинен підніматися до нового педагогічного мислення, щоб зрозуміти «філософію серця».

Ідеї, що містяться в цьому розділі, знайшли своє відображення у авторських публікаціях [52; 55; 56].

Висновки з четвертого розділу

1. Розглянувши основні моменти розуміння П.Юркевичем співвідношення серця і розуму, можна прийти до висновку, що при цьому український філософ, протиставляючи серце розуму, має на увазі власне розсудок. Іншими словами, поза розведенням розсудку і розуму всередині мислення міркування про співвідношення серця і розуму так чи інакше

будуть абстрактними. Залучення змісту концепту «розумність» дає змогу окреслити дійсну роль серця у зазначеному співвідношенні.

2. Доведено, що звернення до ісихастської традиції «зведення ума у серце» дає конкретну і вельми точну оптику для розуміння змісту вчення українського філософа про серце. «Зведення ума у серце» є особливим процесом концентрації, зосередження або центрування свідомості, який приводить до появи нових структур душі, отже, дає можливість здійснювати дбання про серце, дотримання серця, зберігання серця, з одного боку, і очищення ума – з другого.

3. Обґрунтовано, що концепт «глибоке серце» у контексті міркувань П.Юркевича про глибину серця дозволяє прояснити тезу про серце як екзистенційну засаду духу. Глибини серця не варто тлумачити як суцільний ірраціональний хаос, сутінки, де «всі кішки є сірими». Там, у серці, є свій лад, своя артикуляція рухів, які, звісно, несумірні з розсудковим аналізом і виглядають по відношенню до розсудку чимось ірраціональним.

4. З'ясовано, що П.Юркевич співвідносить душу і дух як форму і зміст, як явище і сутність; серце не переносить увесь свій духовний зміст на душевні форми, хоча й саме воно породжує всі форми душевного життя. Можна з впевненістю стверджувати, що П.Юркевич вважає, що душа з її формами є породженням духу. Залучення міркувань С.Франка з питання співвідношення душевного і духовного, його думки про те, що єдність душі і духу водночас постає єдністю трансцендентного та іманентного дало змогу глибше зрозуміти ідеї українського філософа П.Юркевича стосовно серця як осереддя душі і духу. Рух «з боку» серця рух до духу – це рух вглиб і водночас – за межі душевного, власного «я» як певної індивідної оболонки, рух у такий зміст, який знаходиться поза суб'єктністю і в то же самий час не втрачає своєї іманентності серцю як осереддю душевного і духовного в людині. Адже екзистенція – не просто існування, це – ек-зистенція, «вихід за», порушення меж несправжнього, неістинного, відповідно – запитування й пошук справжнього, дійсного.

5. Серце як екзистенційна засада духу, який, своєю чергою, складає онтологію серця, і є глибинність відчуття первинності, першості, визначальності інших, людства, і не просто поза собою, а у самому собі, у своїх найглибших і найбільш потаємних надрах. Принаймні, розмисли над ідеями Памфіла Юркевича стосовно серця та його ролі у житті людини приводять крок за кроком саме до такого висновку. Почуття людяності, відчуття духовної спорідненості людей набувається людиною і тримається над-природними чинниками. Мовою світської філософії це буде культура, мовою релігії – благодать. За П.Юркевичем серце – це живий зміст нашого духу.

6. Обґрунтовано, що для реального та вдумливого впровадження ідей «філософії серця» в освітній процес потрібна «переміна ума», зміна типу власне педагогічного мислення. Кордоцентризм як світоглядний та методологічний принцип несумірний із старим педагогічним мисленням, яке навіть і не в змозі адекватно усвідомити витoki та причини суперечностей у характері взаємин учасників педагогічного процесу. Така педагогіка є відверто безсердечною і такою, що породжує, розширено відтворює безсердечність. Вона втратила «культуру серця». Залучення глибини людського серця у педагогічний процес відбувається лише у межах такого спілкування, яке трансцендує власну поверхню і йде онтологічно вглиб. Тільки таким чином серця учнів можна залучити у процес педагогічного спілкування, тільки тоді щось істотне залишиться в серці, а не просто «в голові» як корисна або байдужа «інформація» або певна «компетенція».

ВИСНОВКИ

1. Проведене дослідження показує значимість звернення до вітчизняної історико-філософської спадщини не просто заради академічної цікавості та прирощення нового знання, а саме для адекватного і більш глибокого розуміння актуальних проблем нашого сьогодення.

2. Для адекватного розуміння твердження про серце як екзистенційну основу духу необхідно змістовно артикулювати сутність власне «душевного» і «духовного», а людську чуттєвість розуміти як сукупність станів небайдужості і безпосередності. Тим самим можна розкрити спосіб екзистування духу на боці суб'єктивності, і цей спосіб у певній філософській традиції позначається як «серце».

3. Кордоцентризм як світоглядний та методологічний принцип, розроблений у межах української філософської традиції, допомагає уникати обмеженості крайнього раціоналізму та ірраціоналізму, знайти міру відповідності між раціональним та ірраціональним в душі людини, у способах людського світовідношення.

4. У творчості представників українського романтизму (П.Куліша, Т.Шевченка та М.Гоголя) серце постає не стільки концептом, вмонтованим у ту чи іншу філософію, а радше символом. «Серце» як символ вказує на глибинність людини, її справжність, на певну центрованість переживань. Тому є підстави стверджувати, що у творчості українських романтиків серце представлене саме як екзистенційна засада духу, оскільки позначає істинність переживань людиною свого буття у світі.

5. Українська академічна філософія, критично засвоївши здобутки новоевропейського раціоналізму, крок за кроком поглиблювала осмислення проблеми співвідношення чуттєвого та раціонального, душевного і духовного, віри і розуму. Не можна сказати, що їх здобутки вже «зняті» наступним розвитком філософії, навпаки: ідеї більш пізніх філософів (і російських, і західно-європейських) здатні прояснити глибину прозрінь

українських філософів, надати нової оптики для бачення змісту тих проблем і реалій, над якими розмірковували мислителі у другій половині XIX – на початку XX століття.

6. Ідеї П.Юркевича стосовно співвідношення серця і розуму сприяють подоланню відчуження між людським умом і серцем, оскільки їх розведення все більше веде до критичної і небезпечної проблематизації людського життя за сучасних умов глобалізації, переходу до «суспільства інформації», а широке розповсюдження постмодерністських поглядів на світ і людину, релятивізуючи всі цінності, здатне перетворювати людське існування на суцільне пекло.

7. У П.Юркевича безперечно слушним є твердження про особливу роль серця в усій людській суб'єктивності, що місце і роль серця незамінні, і розумові варто на це зважати. Але при цьому актуалізується питання не просто про межі розуму, але й про способи його «роботи» (режим розсудку і режим власне розуму). Тому серце і розум варто протиставляти у певних межах, конкретно, а не взагалі, беручи їх як певні абстракції, тим більше – взяті із звичайного представлення, чітко фіксувати саме відношення, самий контекст протиставлення, і відстежувати – розум у якій, власне, проекції, береться, та й серце – також: у якому вимірі.

8. Концепт «глибоке серце» (або «глибина серця») містить відверто екзистенційний вимір, оскільки фіксує щось найістотніше в людині, таке, що не піддається редукції до інших підстав. Він ніби натякає на людську справжність, істинність і тримає тонус протистояння поверхневому, несправжньому, ушкодженому. Саме через залучення сучасного дискурсу стосовно категорії «глибина» можна більш конкретно зрозуміти тезу Памфіла Юркевича про серце як «неозору для зовнішнього погляду істотність душі». Все по-справжньому істотне, екзистенціальне дійсно непідвладне для «зовнішнього погляду», не піддається звичайній раціоналізації за взірцем об'єктного («предметного» – у термінах С.Франка)

знання, про що, власне, і йдеться у Канта стосовно непізнаваності «речей в собі».

9. Серце, за П.Юркевичем, є не просто тим центром, з якого все виходить, серце може жертвувати, керувати своїми рухами, придушувати непотрібні потяги та прагнення, так само, як і розум заради істини здатний відмовлятися від суто суб'єктивних картин світу. Таким чином, П.Юркевич досить точно схоплює суть власне людського як такого: здатність до само-зміни, само-перетворення, само-контролю заради вищого, об'єктивного, істинного, – онтологічно та екзистенційно істинного. Все власне людське в людині не відтворюється механічно через природні процеси, воно тримається лише людським зусиллям.

10. Занурення у міркування П.Юркевича стосовно серця приводить до висновку, що здатність людини «знаходити людство первіше за все в собі» і є засадою людяності, і саме звідси – і співчуття, і повага, і глибина любові. Таким чином, київський філософ – суто феноменологічно, на рівні ейдетичного споглядання – стверджує наявність у людині потреби в іншій людині, причому потреби не корисливо-утилітарної, а інакшої, «чистої», коли інша душа постає джерелом справжнього «живлення» для моєї душі. Ворожість людей поміж собою – протиприродний стан людини, а почуття людяності – природне, хоча воно є природним не через якісь природні механізми успадкування, влаштування нервової діяльності, – воно відповідає людській природі, людському єству, людському серцю

11. Філософські ідеї представників української думки зазначеного періоду (передусім – Памфіла Юркевича) аж ніяк не втратили свого значення для педагогічної теорії та педагогічних практик. Не можна стверджувати, що останні їх вже «засвоїли». Філософсько-педагогічний зміст «філософії серця» полягає у тому, що дійсне сприйняття подібних ідей здатне ґрунтовно, до самих підвалин, змінити педагогічне мислення, а значить – і самий реальний характер побудови стосунків учасників освітнього процесу. З іншого боку, традиційне, «старе» педагогічне мислення неспроможне до

засвоєння змістовності «філософії серця», оскільки таке розпредметнення потребує певної філософської культури ума. Суперечливість цієї ситуації може стати предметом подальших наукових пошуків.

Список використаної літератури

1. Абельмас А. О. Поняття серця в філософії Г. Сковороди / А. О. Абельмас, М. М. Холін // Філософська, педагогічна та літературно-мистецька спадщина Г.С. Сковороди і сучасність: (Матеріали Всеукр. міжвуз. Сковороди. читань з нагоди 200-річчя з дня смерті мислителя) / Ред. коміс.: П.І. Шевченко (відп. ред.) та ін. – Кривий Ріг : [б.в.], 1994. – С. 36–37.
2. Абрамов А. И. Памфил Данилович Юркевич / А. И. Абрамов // Юркевич П. Д. Философские произведения / П. Д. Юркевич. – М. : Правда, 1990. – С. 3–8.
3. Авсєнев П. С. Сочинения / Петр Семенович Авсєнев / ред. Волков А. Г., авт. вступ. ст. Мозговая Н. Г. – Киев : НПУ им. М. Драгоманова; Мелитополь : МГПУ им. Б. Хмельницкого, 2015. – 231 с. – (Антология украинской мысли).
4. Автономова Н. С. Рассудок. Разум. Рациональность / Н. С. Автономова. – М. : Наука, 1988. – 288 с.
5. Александрова М. В. Культура та цивілізація: становлення проблематики в українській філософській думці (кінець ХІХ-початок ХХ століть)] : дис... канд. філос. наук: 17.00.01 / Александрова Марина Вячеславівна. – Х., 2003. – 197 с.
6. Алексеєнко А.П. Духовність: сутність, еволюція, форми виявлення в етносі: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня докт. філософ. наук : спец. 09.00.04 «Філософська антропологія, філософія культури» / А. П. Алексеєнко. – Х., 2007. – 32 с.
7. Алексеєнко А.П. Духовність: сутність, еволюція, форми виявлення в етносі : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня докт. філософ. наук : спец. 09.00.04 «Філософська антропологія, філософія культури» / А. П. Алексеєнко. – Х., 2007. – 32 с.

8. Антоний Сурожский, митр. Глубины вечности [Электронный ресурс] / Антоний Сурожский, митр. – Режим доступа: <http://www.mitras.ru/pouty/glubiny.htm>
9. Апанасенко Г. Б. Орест Новицький про сутність предмету філософії та проблему періодизації історико-філософського процесу : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філософ. наук : спец. 09.00.05 «Історія філософії» / Г. Б. Апанасенко. – К., 2006. – 18 с.
10. Арістова А. П. Юркевич: релігія як духовне завдання людства» / А. П. Арістова // Спадщина Памфіла Юркевича: світовий і вітчизняний контекст. Зб. Наук. праць. – К. : КМ Academia, 1995. – С.159–169.
11. Барабаш Ю. Я. Вибрані студії. Сковорода. Гоголь. Шевченко: монографія / Ю. Я. Барабаш. – К. : Вид дім «Києво-Могилянська академія», 2006. – 742 с.
12. Батищев Г. С. Деятельностная сущность человека как философский принцип / Г. С. Батищев // Проблема человека в современной философии. – М. : Наука, 1969. – С. 73–144.
13. Батищев Г. С. Особенности культуры глубинного общения / Г. С. Батищев // Вопросы философии. – 1995. – № 3. – С. 109–129.
14. Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества / М. М. Бахтин. – М. : Искусство, 1979. – 445 с.
15. Берко П. Філософія духовності Тараса Шевченка / П. Берко, І. Діденко. – Дрогобич : Коло, 2005. – 43 с.
16. Бетко І. Сковорода-містик в культурологічній концепції Д. Чижевського / І. Бетко // Філософська і соціологічна думка. – 1994. – № 5–6. – С. 37–46.
17. Бичко І. Кордоцентрична філософія в Україні і в Західній Європі / І. В. Бичко // Український Світ, ч. 7–12. – К. : [б.в.], 2002. – С. 28–31.
18. Бичко І. В. Ментальна співзвучність української та європейської філософської традицій: «кордоцентричні мотиви» / І. В. Бичко // Київські обрії : історико-філософські нариси. – К. : Стилос, 1997. – С. 316–337.

19. Білецький Л. Віруючий Шевченко / Л. Білецький // Хроніка. 2000: Укр. культурол. альманах. 2000. – Україна: філософський спадок століть : у 2 т. – Т. 2. Вип. 39-40. – К. : Віпол, 2000. – С. 545–550.
20. Більченко Євгенія. Екзистенція і поезія: подвиг розриву горизонту / Євгенія Більченко // Гуманізм. Людина. Екзистенція: Матеріали 25-х Міжнародних людинознавчих філософських читань (Дрогобич, 2013 р.) / Ред. колегія: В. С. Возняк (головний редактор), О. А. Ткаченко, В. В. Лімонченко. – Дрогобич : Редакційно-видавничий відділ Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка, 2013. – С. 187–193.
21. Бовсунівська Т. Філософія серця Г. Сковороди і українська ментальність / Т. Бовсунівська // Сковорода Григорій: образ мислителя: Зб. наук. пр. / Відп. ред.: В.І. Шинкарук, І.П. Стогній; Упоряд. В.М. Нічик та ін. – К. : Наукова думка, 1997. – С. 84–94.
22. Бойко З. В. Філософсько-культурологічний аспект концепту «серце» / З. В. Бойко // Міжнародний вісник: Культурологія. Філологія. Музикознавство. – К. : Міленіум, 2014. – Вип. II (3). – С. 36–41.
23. Бондар С. В. Релігійно-філософська думка в Україні / С. В. Бондар // Історія української філософії: підручник / М. Ю. Русин [та ін.]. – К. : Академвидав, 2008. – С. 72–129.
24. Бондар С. Історіософська концепція Памфіла Юркевича / Станіслав Бондар // Укр. Світ. – 2002. – № 12. – С. 7–10.
25. Боровська Г. Постать Памфіла Юркевича / Г. Боровська // Дзвін. – 1998. – № 3(641). – С. 143–144.
26. Братасюк М. Історична доля та дух українського етносу / М. Братасюк // Культурне відродження в Україні. – Львів : Астериск, 1993. – С. 50–62.
27. Буцяк І. Д. Єдність істини, добра і краси як регулятивна ідея педагогічного мислення / І. Д. Буцяк // Єдність істини, добра і краси. Збірник на пошану професора Віри Серафимівни Мовчан / Ред колегія: В. С. Возняк

(головний редактор), О. А. Ткаченко, В. В. Лімонченко. – Дрогобич : Ред.-вид. відділ ДДПУ імені Івана Франка, 2013. – С. 42–48.

28. Буцяк І. Д. Філософсько-педагогічний потенціал концепції «глибинного спілкування» Г. С. Батищева / І. Д. Буцяк // Гуманізм. Людина. Пам'ять (Пам'яті професора Валерія Григоровича Скотного): Матеріали 24-х Міжнародних людинознавчих філософських читань (Дрогобич, 2012 р.) / Ред. колегія: В. С. Возняк (головний редактор), О. А. Ткаченко, В. В. Лімонченко. – Дрогобич : Ред.-вид. відділ ДДПУ імені Івана Франка, 2012. – С. 188–189.

29. Бучило Л. Григорій Сковорода – визначний український філософ XVIII століття / Л. Бучило // Визвольний шлях. – 1972. – Кн. 5. – С. 57–91.

30. Бучинський Д. Християнсько-філософська думка Тараса Григоровича Шевченка // Хроніка. 2000: Укр. культурол. альманах . 2000. Україна: філософський спадок століть : у 2 т. – Т.2. Вип.39–40. – С. 551–563

31. Буяшенко В. Проблема серця в українській філософській думці / В. Буяшенко // Вісник / Київськ. нац. ун-т культури і мистецтв. Сер.: Філософія. – К., 1999. – Вип.1. – С. 4–20.

32. Валявко І. В. Дмитро Чижевський як дослідник української філософської думки : дис... канд. філос. наук: 09.00.05 / Валявко Ірина Вікторівна. – К., 1997. – 219 с.

33. Валявко І. Дмитро Чижевський – фундатор поняття «філософія серця» / І. Валявко // Слово і час. – 1998. – № 8. – С. 83–88.

34. Введенский А. И. Очерки истории русской философии / А. И. Введенский, А. Ф. Лосев, Э. Л. Радлов, Г. Г. Шпет. – Свердловск : Изд-во Уральского ун-та, 1991. – 592 с.

35. Вдовеченко Г. В. Українська філософська думка у 20-30-ті роки XX ст. Підручник / Г. В. Вдовеченко. – К. : Академвидав. 2008. – С. 524–548.

36. Верба Г. М. Ключ до християнської філософії Г. Сковороди (Сковорода і Біблія: Путівник) : [монографія] / Г. М. Верба. – Тернопіль : Астон, 2007. – 655с.

37. Вихрущ В. О. Філософські основи дидактики П. Д. Юркевича / В. О. Вихрущ // Наука і сучасність. – К. : НПУ імені М.П. Драгоманова, 2000. – Вип. 2. Ч. 1. – С. 51–60.
38. Вільчинська С. Антропологічні розвідки П. Юркевича та С.К'єркегора: аналогії і паралелі / С. Вільчинська // Філософська думка. – 1999. – № 1–2. – С. 161–187.
39. Вільчинська С. Антропологічні розвідки П. Юркевича та С.К'єркегора: аналогії і паралелі / С. Вільчинська // Філософська думка. – 1999. – № 3–4. – С. 77–78.
40. Вільчинська С. Еротична природа підсвідомого і українська філософія серця (асоціації і паралелі за концепціями З. Фрейда і П. Юркевича) / С. Вільчинська // Київські обрії: Історико-філос. нариси. – К. : Стилос, 1997. – С.240–250.
41. Вільчинська С. Топос українського кордоцентризму / С. Вільчинська // Філософська думка. – 2007. – № 5. – С.84–103.
42. Вільчинська С. Українська спадщина у духовній парадигмі ХХ ст. / С. Вільчинська // Науковий збірник Українського Вільного Університету : Матеріали конференції «Народ, нація, держава: українське питання у європейському вимірі». Львів, травень 1993 року / гол. ред. та упор.: А. Карась. – Мюнхен : УВУ, 1995.– С. 172–176.
43. Возняк В. С. Вразумление как необходимое состояние человека [Електронний ресурс] / В. С. Возняк. – Режим доступу: <http://ir.nmu.org.ua/bitstream/handle/123456789/3471/32-39.pdf?sequence=1>
44. Возняк В. С. Всеединство как основание человечности / В.С. Возняк, Т.М. Заяц // Вестник философии и социологии Курского государственного университета. – 2014. – № 2. – С. 59–66.
45. Возняк В. С. Душевное, духовное, телесное: попытка трансцендентального определения / В. С. Возняк // «Дух-душа-тіло» як проблема філософії та культури російського Срібного віку. Вип. 17. Матеріали Міжнародної наукової конференції 2011 р. / Ред. колегія:

В. С. Возняк (головний редактор), В. В. Лімонченко В. С. Мовчан. – Дрогобич : Редакційно-видавничий відділ Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка, 2011. – С. 62–82.

46. Возняк В. С. К вопросу о различении душевного и духовного / В. С. Возняк // Вестник Казахстанско-Американского Свободного Университета. Научный журнал. 5 выпуск: вопросы психологии. Личность, образование, общество. – Усть-Каменогорск, 2014. – С. 21–26.

47. Возняк В. С. Співвідношення розсудку і розуму як філософсько-педагогічна проблема: Монографія / В. С. Возняк. – Дрогобич : Редакційно-видавничий відділ Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана-Франка, 2008. – 357 с.

48. Возняк В. С. Эстетическое как чувственное (концепция А.С. Канарского) // Філософські пошуки, вип. 1 (3) / 2015: Етика. Естетика. Цінності: Актуальні проблеми. – Львів : Ліга-Прес, 2015. – С. 116–127.

49. Возняк С. М. Філософська думка України : імена та ідеї: навч. -метод. посіб. / С. М. Возняк, М. Ю. Голянич. 2-ге вид., доп. – Івано-Франківськ : Плай, 2003. – 136 с.

50. Войтків Л. В. «Філософія серця» у творчості Пантелеймона Куліша / Л. В. Войтків // Грані. Науково-теоретичний і громадсько-політичний альманах. – 2012. – № 7(87). – Дніпропетровськ : Грані, 2012. – С. 39–43.

51. Войтків Л. В. Віра і розум предмет осмислення в українській філософії XIX століття / Л. В. Войтків // Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Філософія». Випуск 10. – Острог : Вид-во Національного університету «Острозька академія», 2012. – С. 310–318.

52. Войтків Л. В. Духовне буття української нації в єдності чуттєвої і логічних сфер / Л. В. Войтків // Гуманізм. Людина. Час. Матеріали 23-х міжнародних людинознавчих читань. – Дрогобич : Швидкодрук, 2011. – С. 155–160.

53. Войтків Л. В. Проблема душевного і духовного в українській філософії та вплив на неї німецької класичної філософії / Л. В. Войтків // Збірник

наукових праць молодих учених. Випуск 1. – Дрогобич : Посвіт, 2012. – С. 42- 48.

54. Войтків Л. В. Раціональне та ірраціональне у філософії серця Григорія Сковороди: до проблеми цілісності людини / Л. В. Войтків // Науковий вісник Чернівецького університету : збірник наукових праць. – Випуск 412-413. Філософія. – Чернівці : Рута, 2008. – С. 170–174.

55. Войтків Л. В. Серце як осереддя душі і духу у філософії Памфіла Юркевича / Л. В. Войтків // Вісник національного університету «Львівська політехніка». – № 636 Філософські науки. – Львів : Видавництво національного університету «Львівська політехніка» -2009. – С. 124–127.

56. Войтків Л. В. Специфіка розуміння душевного і духовного в українській філософській думці (на основі аналізу ідей П. Юркевича) / Л. В. Войтків // Проблеми сучасної освіти і культури в контексті європейських вимог. Матеріали Міжнародної науково-практичної конференції молодих учених. – Дрогобич : Посвіт, 2009. – С. 21–23.

57. Войтків Л. В. Філософсько-гуманістичні ідеї у творчості Тараса Шевченка / Л. В. Войтків // Людинознавчі студії : збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. / Ред. кол. Н. Скотна (головний редактор), О. Ткаченко (редактор розділу) та ін. – Дрогобич : Видавничий відділ ДДПУ імені Івана Франка, 2014. Випуск тридцятий. Філософія. – С. 154–162.

58. Войтків Л. В. Чуттєве та логічне в українській філософії: діалектика зв'язку / Л. В. Войтків // Науковий вісник Чернівецького університету : збірник наукових праць. – Випуск 512–513. Філософія. – Чернівці : Рута, 2010. – С. 41–45.

59. Вышеславцев Б. П. Значение сердца в религии [Електронний ресурс] / Б. П. Вышеславцев // Путь. – 1925. - № 1. Сентябрь. – Париж : [б.в.], 1925. – Режим доступа: http://krotov.info/library/16_p/put/01_79.html

60. Вышеславцев Б. П. Иерархическая структура человека [Электронный ресурс] / Б. П. Вышеславцев. Режим доступа: http://www.kirsoft.com.ru/freedom/KSNews_302.htm
61. Вышеславцев Б. П. Сердце в христианской и индийской мистике / Б. П. Вышеславцев // Вопросы философии. – 1990 – № 4. – С. 62–87.
62. Вышеславцев Б. П. Этика преображенного эроса / Б. П. Вышеславцев. – М. : Республика, 1994. – С. 271–278. – (Библиотека этической мысли).
63. Гальцева Р. Юркевич П. Д. / Р. Гальцева// Философская энциклопедия: в 5 т. Т. 5. – М. : Советская энциклопедия, 1970. – С 602–603.
64. Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии / Г. В. Ф. Гегель. Кн. 1. – СПб : Наука, 1993.– 486 с. – (Слово о сущем).
65. Гегель Г. В. Ф. Народная религия и христианство / Г. В. Ф. Гегель ; [пер. с нем. Е. А. Фролова] // Работы разных лет: в 2 т. / Г. В. Ф. Гегель. – М. : Мысль, 1970. – Т. 1. – С. 45–86. – (Философское наследие).
66. Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа / Г. В. Ф. Гегель ; [пер. с нем. Г. Г. Шпет] // Сочинения / Г. В. Ф. Гегель. – М. : Соцэкгиз, 1959. – Т. IV. – 440 с.
67. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук / Г. В. Ф. Гегель ; [пер. с нем. Б. Стоппнер]. Т. 1. Наука логики. – М. : Мысль, 1974. – 452 с. – (Философское наследие).
68. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук / Г. В. Ф. Гегель ; [пер. с нем. Б. Стоппнер]. Т. 3. Философия духа. – М. : Мысль, 1977. – 408 с. – (Философское наследие).
69. Гегель Г. В. Ф. Афоризмы. Иенский период / Г. В. Ф. Гегель ; [пер. с нем. В. А. Рубин] // Работы разных лет: в 2 т.– М. : Мысль, 1971. – Т. 2. – С. 530–556. – (Философское наследие).
70. Гнатюк Я. С. Український кордоцентризм: історико-філософський аналіз : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук : спец. 09.00.05 «Історія філософії». – Львів, 2005. – 19 с.
71. Гнатюк Я. С. Філософсько-науковий кордоцентризм П. Юркевича / Я. С. Гнатюк // Людина і політика. – 2002. – № 1. – С. 107–114.

72. Гнатюк Я. С. Український кордоцентризм у конфлікті міфологій та інтерпретацій: монографія / Я. С. Гнатюк. – Івано-Франківськ : Симфонія форте, 2010. – 184 с.
73. Гнатюк Я. С. Філософія українського кордоцентризму / Я. С. Гнатюк // Прикарпатський вісник НТШ. Думка. – 2008. – №3 (3). – С. 21–28.
74. Гоголь Н. В. Собр. соч.: в 6 т. / Н. В. Гоголь. – М. : Советский писатель, 1967. – Т. 6. – 296 с.
75. Гоголь Н. В. Собр. соч.: в 7 т. / Н. В. Гоголь. – М. : Худож. лит, 1978. – Т. 7. – 429 с.
76. Гоголь Н. В. Избранные произведения / Н. В. Гоголь. – М.-Л. : ОГИЗ, 1947. – 550 с.
77. Гогоцкий С. С. Введение в педагогику / С. С. Гогоцкий. – СПб. : [б.и.], 1855. – 41 с.
78. Гогоцкий С. С. Обзорение системы философии Гегеля / С. С. Гогоцкий. – М. : Директ-Медиа, 2011. – 370 с.
79. Гогоцкий С. С. Философский лексикон. Т. 2 / С. С. Гогоцкий // Сочинения. В 6 т. / С. С. Гогоцкий / ред. Мозговая Н.Г., Волков А. Г. – Киев : НПУ имени М.П. Драгоманова; Мелитополь : МГПУ им. Б. Хмельницкого, 2015. – 631 с. – (Антология украинской мысли).
80. Голіченко Т. С. Слов'янська міфологія та антична культура / Т. С. Голіченко. – К. : Наук. думка, 1994. – 316 с.
81. Головченко О. Філософія серця П. Юркевича і його педагогіка / О. Головченко // Філософські обрії. – 2012. – № 28. – Полтава : [б.в.]. – С. 33–41.
82. Гольбах П. Избранные произведения: в 2 т. – Т.1 / П. Гольбах. – М. : Мысль, 1963. – 580 с.
83. Горбач Н. Філософія Памфіла Юркевича / Н. Я. Горбач. – Львів : Каменяр, 2007. – 183 с.
84. Горбач Н. Я. Життя та творчість Тараса Шевченка / Н. Я. Горбач. – Львів : Каменяр, 2005. – 303 с.

85. Горбач Н. Я. Специфіка української філософії. Монографія / Н. Я. Горбач. – Львів : Каменярь, 2006. – 215 с.
86. Горский В. С. Философские идеи в культуре Киевской Руси: XI- начало XII вв. / В. С. Горский. – К. : Наукова думка, 1988. – 213 с.
87. Горський В. Роль німецької філософської традиції в ставленні й розвитку філософської думки в Україні // Кантівські студії 1999: Щорічник кантівського тов-ва в Україні. – К. : Тандем, 2000. – С.15–25.
88. Горський В. С. Актуальні питання дослідження спадщини П. Юркевича / В. С. Горський // Український світ. – 2002. – № 7–12. – С. 20–22.
89. Горський В. С. Біля джерел. Нарис з історії філософської культури України / В. С. Горський. – К. : Києво-Могилянська академія, 2006. – 262 с.
90. Горський В. С. Історія української філософії / В. С. Горський, К. В. Кислюк. – К. : Либідь, 2004. – 486 с.
91. Горський В. С. Історія української філософії: курс лекцій / В. С. Горський. К. : Наукова думка, 1996. – 286 с.
92. Горський В. С. Нариси з історії філософської культури Київської Русі / В. С. Горський. – К. : Наукова думка, 1993. – 162 с.
93. Грабович Г. Шевченко, якого не знаємо / Г. Грабович. – К. : Критика, 2000. – 319с.
94. Грабовська І. Найталановитіші українські філософи XIX ст. / І. Грабовська // Українознавство 2004. Календар-щорічник. – К : Поліграфкнига, 2003. – С. 191–193.
95. Грановский Т. Н. Лекции по истории средневековья / Т. Н. Грановский. – М. : Изд-во Академии наук СССР, 1961. – 275 с.
96. Грищенко В. Л. Релігійно-філософський світогляд В.Екземплярського : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філософ. наук : спец. 09.00.05 «Історія філософії» / В. Л. Грищенко. – К., 2002. – 20 с.
97. Громов М. М. Кардіогносія П.Юркевича і традиції вітчизняної філософії / М. М. Громов // Філософська і соціологічна думка. – 1996. – №3–4. – С.16–28.

98. Громов М. Н. Русская философская мысль X – XVII вв. / М. Н. Громов, Н. С. Козлов. – М. : Изд-во МГУ, 1990. – 285 с.
99. Грушевський М. С. Історія України-Руси. – Т.1–2 / М. С. Грушевський. – К. : Наукова думка, 1991-1992.
100. Грушевський М. С. Історія української козащини / М. С. Грушевський // Вітчизна. – 1989. – № 4.
101. Грушевський, М. Біля джерел національно-культурного відродження України : етнопсихологічні та соціально-традиційні підоснови Кулішевої творчості / Михайло Грушевський // Народна творчість та етнографія. – 1997. – № 4. – С. 8–28.
102. Гузар І. Україна в орбіті європейської мислі: від Григорія Сковороди до Тараса Шевченка / І. Гузар ; Наукове товариство імені Шевченка в Канаді. – Торонто-Львів : [б. в.], 1995. – 176 с.
103. Гумилев Л. География этноса и исторический период / Л. Гумилев. – Л. : Наука, 1990.
104. Гуцало О. Стародубське барокко / О. Гуцало // Збірник секції мистецтв. – К. : [б. в.], 1921. – вип. 1. – С. 39–42.
105. Гучко Г. І. Кирило-Меефоліївська традиція в українській духовній культурі (IX – перша пол. XIX ст.) : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук : спец. 09.00.05 «Історія філософії» / Г. І. Гучко. – Львів, 2005. – 18 с.
106. Гучко Г. І. Кирило-Мефодіївська традиція в українській духовній культурі (IX – перша пол. XIX ст.) : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук : спец. 09.00.05 «Історія філософії» / Г. І. Гучко. – Львів, 2005. – 18 с.
107. Даренська Т. В. Рефлексивний кордоцентризм Тараса Шевченка / Т. В. Даренська // Наук. зап. / Нац. пед. ун-т ім. М.П. Драгоманова. – К., 2001. – Вип.9: Релігієзнавство. Культурологія. Філософія. – С. 120–127.
108. Диба Ю. П. Джерела кардіософії в Антропології Платона та східної патристики / Ю. П. Диба // Актуальные проблемы формирования

духовности украинского народа: Сб. науч. тр. – К. : МАУП, 2000. – С. 50–51. – (Приложение № 6 к науч. журн. «Персонал», № 3. – 2000).

109. Драч І. Ф. Григорій Сковорода : біографічна повість / І. Ф. Драч, С. Б. Кримський, М. В. Попович ; за ред. В. М. Нічик. – К. : Молодь, 1984. – 216 с.

110. Дубінін В. Розвиток філософської думки в Україні / В. Дубінін. – Краматорськ : ДГМА, 2006. – 207 с.

111. Дубовська М. Розум душевної та духовної людини (за вченням святого апостола Павла) / М. Дубровська. – Діалектика духовних процесів. Ам. Перший. Матеріали Всеукраїнських конференцій студентів-філософів та молодих науковців 2006, 2007, 2008 рр. / Ред. колегія: В. С. Возняк (головний редактор), Д. Я. Стецько, С. В. Возняк. – Дрогобич : Ред.-вид. відділ ДДПУ імені Івана Франка, 2009. – Вип. 2 – С.71–73.

112. Дубровіна К.О. «Філософія серця» в українській культурній традиції [Електронний ресурс] / К. О. Дубровіна // Мультиверсум. Філософський альманах. – К.: Центр духовної культури, 2006. – № 52. – Режим доступу: http://www.filosof.com.ua/Jornel/M_52/Dubrovina.htm.

113. Дубровіна К.О. П. Юркевич та філософія екзистенціалізму / К. О. Дубровіна // Колізії синтезу філософії і релігії в історії вітчизняної філософії (до 180-річчя Памфіла Юркевича та 130-річчя Семена Франка): Український часопис російської філософії. Вісник Товариства російської філософії при Українському філософському фонді. Вип. 7. – Полтава : АСМІ, 2007. – С. 340-352.

114. Єлістратов С. Серце як онтологічна передумова пізнання дійсності / Єлістратов С. (За працею П. Юркевича «Ідея») // Філософ. і соціал. думка. – 1995. – № 1–2. – С. 130–137.

115. Єлістратов С. Г. «Філософія серця» Памфіла Юркевича : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філософ. наук : спец. 09.00.05 «Історія філософії» / С. Г. Єлістратов. – К., 1996. – 17 с.

116. З історії філософії в Україні / Збірник наукових праць. Київський університет імені Т. Шевченка ; відп. ред. М. Ф. Тарасенко. – К. : Либідь 1992. – 144 с.

117. Зайцева С. А. Психолого-педагогическое наследие П.Д. Юркевича : автореф. дис. на соискание научн. степени канд. психолог. наук : спец. 19.00.01 – «Общая психология, психология личности, история психологии» / С. А. Зайцева. – СПб., 2001. – 18 с.

118. Закала Марія. Раціоналістичне підґрунтя свободи людини у філософії Григорія Сковороди / Марія Закала // Вісник Львівського університету. Серія: філософські науки. – 2008. – Вип. 11. – Львів : вид-во ЛНУ імені Івана Франка, 2008. – С. 197–114.

119. Закидальський Т. Досліди в діаспорі над історією української філософії (Аналіз поглядів Дмитра Чижевського на сутність філософії в Україні) / Тарас Закидальський // Філософська і соціологічна думка. –1993. – № 4. – С. 89–100.

120. Закидальський Т. Поняття серця в українській філософській думці / Т. Закидальський // Філософ. і соціол. думка. – 1991. – № 8. – С. 127–138.

121. Замалеев А. Ф. Мыслители Киевской Руси / А. Ф. Замалеев, В. А. Зоц. Изд. 2, переработанное и дополненное. – К. : Вища школа, 1987. – 182 с.

122. Запорожець М. Філософія серця П.Д. Юркевича в пошуках джерел духовності людства / М. Запорожець // Лінгвогеографія Черкащини : Зб. матеріалів міжвузівської наук.-практ. конф. Умань, 25-26 травня 2000 р. / ред. В. Г. Кузь [та ін.] ; Уманський держ. педагогічний ун-т ім. Павла Тичини, Черкаський держ. ун-т ім. Богдана Хмельницького. – К. : Знання, 2000. – С. 96–97.

123. Зеньковский В. В. История русской философии / В. В. Зеньковский. – М. : Академ. проект, Раритет, 2001. – 879 с.

124. Зеньковский В. В. История Русской философии: в 2 т. / В. В. Зеньковский. – Л. : Наука, 1991. – Т. 1. – 279 с..

125. Зинченко В. П. Живое слово-понятие: рассудок и разум / В. П. Зинченко // Изв. Рос. акад. образования. – 2000. – № 2. – С. 47–56. – (Развивающее обучение: деятельность. подход).
126. Зинченко В. П. Проблематика мышления в развивающем обучении / В. П. Зинченко // Развивающее образование. Том 1. Диалог с В. В. Давыдовым. – М. : АПК и ПРО, 2002. – С. 46–102.
127. Зинченко В. П. Рассудок в Разум в контексте развивающего образования / В. П. Зинченко ; Междунар. ассоц. «Развивающее обучение», Ин-т общ сред. образования РАО. – М. : [б. и.], 2000. – 28 с.
128. Зинченко В. П. Сознание и творческий акт / В. П. Зинченко. – М. : Языки славянских культур, 2010. – 592 с. : ил.
129. Зязюн І. А. «Філософія серця» в християнському віровченні Г.С. Сковороди і П.Д. Юркевича / І. А. Зязюн, Г. М. Сагач // Краса педагогічної дії. – К., 1997. – С.292–298.
130. Зязюн І. А. «Філософія серця» Григорія Сковороди / І. А. Зязюн // Шлях освіти. – 1998. – № 1. – С.38–40.
131. Ильенков Э. В. Диалектическая логика: очерки теории и истории / Э. В. Ильенков. – М. : Политиздат, 1984. – 320 с.
132. Ильенков Э. В. Что же такое личность? / Э. В. Ильенков // С чего начинается личность. – М. : Политиздат, 1979. – С. 189–237.
133. Ильин И. А. Аксиомы религиозного опыта / И. А. Ильин. – Т. 1. – Париж : Умса-press, 1953. – 310 с.
134. Ильин И. А. Поющее сердце. Книга тихих созерцаний / И. А. Ильин // Сочинения: в 2 т. Т. 2. – М. : Московский философский фонд: изд-во «Медиум», 1994. – С. 305–474.
135. Ильин И. А. Путь к очевидности / И. А. Ильин // Ильин И. А. Путь к очевидности / И. А. Ильин. – М. : Республика, 1993. – С. 290–403.
136. Ильин И. А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека : в 2 т. / И. А. Ильин. – СПб. : Наука, 1994. – 542 с.– (Слово о сущем).

137. Іваньо І. В. Філософія і стиль мислення Г. Сковороди / І. В. Іваньо. – Київ : Наукова думка, 1983. – 270 с.
138. Ільїн В. В. Ідея як основа формування кордоцентризму П.Д. Юркевича / В. В. Ільїн // Мультиверсум. Філософ. альманах: Зб. наук. праць / Гол. ред. В. В. Лях. – Вип.13. – К. : Укр. центр духов. культури, 2000. – С.3–13.
139. Ільїн В. В. Ірраціональні джерела гуманістичних інтенцій українського кордоцентризму (історико-філософський аспект) / В. В. Ільїн // Мультиверсум. Філософ. альманах: Зб. наук. праць / Гол. ред. В.В. Лях. – Вип. 14. – К. : Укр. центр духов. культури, 2000. – С. 166–177.
140. Ільїн В. В. Апологія ірраціонального. Філософія для тебе. – К. : Вид-во Європ. ун-ту, 2005. – 232 с.
141. Ільїн В. В. Призначення і сенс буття людини в антропології Г. Сковороди // В. В. Ільїн // Колізії синтезу філософії і релігії в історії вітчизняної філософії (до 180-річчя Памфіла Юркевича та 130-річчя Семена Франка): Український часопис російської філософії. Вісник Товариства російської філософії при Українському філософському фонді. Вип. 7. – Полтава : АСМІ, 2007. – С. 388–395.
142. Ільїн В. В. Український гуманізм: тотожність раціонального та ірраціонального / В. В. Ільїн. – К. : Київський державний торговельно-економічний університет, 1999. – 412 с.
143. Ільїн В. В. Український філософський гуманізм: контамінація раціонального та ірраціонального : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня докт. філос. наук : спец. 09.00.05 «Історія філософії» / В. В. Ільїн. – К, 2000. – 35 с.
144. Ільїн В. Виховання особистості в «філософії освіти» П.Юркевича / В. В. Ільїн // Рідна школа. – 2000. – № 4. – С. 76–78.
145. Ільїн В. Екзистенція добра у «філософії серця» П. Юркевича / В. Ільїн // Філософські обрії. – 2002. – № 7. – С. 16–26.

146. Ільїн В. Любов до Бога та ідея Бога (співмірність кордоцентричних концепцій Б. Паскаля та Г. Сковороди) / В. Ільїн // На межі тисячоліть: християнство як феномен культури / С. Безклубенко [та ін.] ; гол. ред. Р. П. Іванченко-Іванова ; Українська Православна Церква. Київський Патріархат, Міжнародний ін-т лінгвістики і права. – К. : [б.в.], 2000. – С. 177–190.
147. Ільїн В. Містика духовного: імперативи раціонального в ірраціональному / В. В. Ільїн // Філософська думка – 2004. – № 2. – С. 3–14.
148. Ільїн В. Сумірність моральних інтенцій в кордоцентризмі Б. Паскаля і Г. Сковороди / В. Ільїн // Сковорода Григорій: ідейна спадщина і сучасність / С Йосипенко, Я. Стратій (упоряд.); І. Стогній (відп. ред.); Ін-т філософії ім. Г.С.Сковороди НАН України, Переяслав-Хмельницький держ. пед. ун-т ім. Г. Сковороди. – К. : Ін-т філософії, 2003. – С. 121– 134.
149. Історія української філософії: Хрестоматія / Упорядник Марія Кашуба. – Львів : Видавничий центр ЛНУ імені І.Франка, 2004. – 354 с.
150. Історія філософії на Україні: у 3 т. / АН УРСР. Ін-т філософії; Гол. редкол.: В. Шинкарук (гол. ред.) та ін. – К. : Наукова думка, 1987. – Т. 1: Філософія доби феодалізму / В. Нічик, В. Горський, М. Попович та ін.; Редкол.: В. Нічик (відп. ред.) та ін. – 399 с.
151. Історія філософії України. Хрестоматія. : навч. посіб. / Тарасенко М.Ф., Русин М.Ю., Бичко А.К., упоряд. – К. : Либідь, 1993. – 560 с.
152. Історія філософії. Словник / За ред. В.І. Ярошовця. – К. : Знання України, 2005. – 1200 с.
153. Йосипенко С. Філософські ідеї в духовній культурі / С. Йосипенко // Філософська думка. – 2006. – № 5. – С. 54–66.
154. Калюжний А. Філософія серця Григорі Сковороди / А. Є Калюжний //Сковорода Григорій. Дослідження, розвідки, матеріали. Збірник наукових праць. – К. : Наукова думка, 1995. – С.642–659.
155. Калюжний А. Е. Філософія серця Григорія Сковороди. Філософ без певної системи / А. Е. Калюжний ; [пер. з фр. Л. Р. Мелішкевич]// Сковорода

Григорій.: Дослідж., розвідки, матеріали: Зб. наук. пр. / Акад. Наук України. Ін-т філос.; Упоряд.: В. М. Нічик, Я. М. Стратій – К. : Наук. думка, 1992. – С. 288–312.

156. Камінчук О. «Філософія серця» в українській духовній культурі / О. Камінчук // Вісн. НАН України. – 1996. – № 3–4. – С. 37–40.

157. Канарский А. С. Диалектика эстетического процесса. Диалектика эстетического как теория чувственного познания / А. С. Канарский. – К. : Вища школа, 1979. – 214 с.

158. Канарский А. С. Диалектика эстетического процесса. Генезис чувственной культуры / А. С. Канарский. – К. : Вища школа, 1982. – 192 с.

159. Каравацька Г. Ф. «Правило життя у світі» М. Гоголя: зневіра і відчай як «душевне вбивство» / Г. Ф. Каравацька // Колізії синтезу філософії і релігії в історії вітчизняної філософії (до 180-річчя Памфіла Юркевича та 130-річчя Семена Франка): Український часопис російської філософії. Вісник Товариства російської філософії при Українському філософському фонді. Вип. 7. – Полтава : АСМІ, 2007. – С. 383–388.

160. Карпов В. Н. Сочинения: в 3 т. Т. 1.: Введение в философию. Философский рационализм новейшего времени. О самопознании. Жизнь Платона. О сочинениях Платона. Вступительная лекция в психологию / Василий Николаевич Карпов / ред. Мозговая Н. Г., Волков А. Г., авт. вступ. ст. Поперечная Г. А. – Мелитополь: Издательский дом Мелитопольской городской типографии, 2013. – 355 с. – (Антология украинской мысли).

161. Катасонов В. Н. Иррациональное [Электронный ресурс] / В. Н. Катасонов. – Режим доступа: <http://iph.ras.ru/elib/1289.html>

162. Кашуба Марія. Дмитро Чижевський і «філософія серця» в українській духовній культурі / Марія Кашуба // Збірник наукових праць «Д.Чижевський – фундатор історико-філософського українознавства». – Львів : Фенікс, 1996. – С. 19–25.

163. Кендус О. Проблема моральних якостей особистості в українській філософсько-етичній думці першої половини ХХ ст. / О. Кендус // Вісник

Львівського університету. Випуск 3. Філософія науки. – Львів : вид-во ЛНУ імені Івана Франка, 2001. – С. 230–238.

164. Кірюшко Н. Релігія і спадкоємність розвитку української культури / Н. Кірюшко, М. Бойко // Культурне відродження в Україні. – Тернопіль : [б.в.], 1993. – С. 59–80.

165. Ключевский В. О. Из писем П. П. Гвоздеву / В. О. Ключевский // Юркевич П. Д. Философские произведения / П. Д. Юркевич. – М. : Правда, 1990. – С. 529–551. – (приложение к журналу «Вопросы философии»).

166. Ковальчук Т. М. Проблема гідності людини у філософській концепції П. Юркевича / Т. М. Ковальчук // Колізії синтезу філософії і релігії в історії вітчизняної філософії (до 180-річчя Памфіла Юркевича та 130-річчя Семена Франка): Український часопис російської філософії. Вісник Товариства російської філософії при Українському філософському фонді. Вип. 7. – Полтава : АСМІ, 2007. – С. 370–377.

167. Ковцуняк С. І. Феномен віри у релігійно-філософському контексті давньоруської пам'ятки «Бджола» / С. І. Ковцуняк // Філософські обрії. – 2004. – № 12. – С. 27–42.

168. Козак І. Й. Основи української філософії: навчальний посібник / І. Й. Козак. – Кам'янець-Подільський : Оіюм, 2010. – С. 96–14.

169. Козлов О. О. Критика «Критики» І. Канта / О. О. Козлов // Філософська і соціологічна думка. – 1995. – № 1–2. – С. 138–158.

170. Колісник О. В. «Філософія серця» П. Юркевича в аспекті сьогодення / О. В. Колісник // Колізії синтезу філософії і релігії в історії вітчизняної філософії (до 180-річчя Памфіла Юркевича та 130-річчя Семена Франка): Український часопис російської філософії. Вісник Товариства російської філософії при Українському філософському фонді. Вип. 7. – Полтава : АСМІ, 2007. – С. 409–412.

171. Кондратюк Л. Етичні пошуки Памфіла Юркевича / Л. Кондратюк // Тернопільський держ. пед. ун-т. Наукові записки. Сер.: Історія. – Тернопіль : [б.в.], 1997. – Вип. 4. – С. 314–323.

172. Косар О. П. Шелінгівські впливи в українській академічній філософії / О. П. Косар // Мультиверсум. Філософ. альманах: Зб. наук. праць / Гол. ред. В.В. Лях. – Вип. 34. – К. : Укр. центр духов. культури, 2003. – С.83–91.
173. Костомаров М. Слов'янська міфологія / Микола Костомаров / Упоряд., приміт. І. П. Бетко, А. М. Полотай; вступна ст. М. Т. Яценка. – К. : Либідь, 1994. – 384 с.
174. Кострюкова Л. О. П.Д. Юркевич и его философия «сердца»: Учеб. пособие / Л. О. Кострюкова. – Д. : Изд-во Днепропетр. ун-та, 2001. – 84 с.
175. Кострюкова Л. «Философия сердца» П.Д. Юркевича в поисках истоков нравственности / Л. Кострюкова // Философия как феномен культуры: Сборник научных трудов. – Днепропетровск : [б.в.], 1993. – С. 198–206.
176. Коценко К. «Серце ж, а не плоть, є істинною людиною»: (Про філософ. погляди Г.С. Сковороди) / К. Коценко // Віче. – 1997. – № 1. – С. 112–124.
177. Кравец І. П. І. Йоганн Шад – професор філософії Харківського університету початку 19 століття / І. П. Кравец // Філософські науки. – 1960. – № 4. – С. 120–131.
178. Кравченко Ю. Веруючий філософ і мислячий богослов / Ю. Кравченко // Скворцов І. М. Сочинення: в 2 томах Т. 1. / Іван Михайлович Скворцов / ред. Мозгова Н. Г., Волков А. Г., авт. вступ. ст. Кравченко Ю. В. – Київ: НПУ імені М.П. Драгоманова; Мелітополь: МГПУ ім. Б. Хмельницького, 2014. – (Антологія української мислі). – С. 5–33.
179. Кралюк П. Дилема української філософії: «філософія серця» чи «філософія розуму» [Електронний ресурс] / П. Кралюк. – Режим доступу: kulturolog.org.ua/publications/-p-article/759-pkraluk1.html/.
180. Кремінь В. Поняття «дух», «душа», «духовність». Співвідношення духовного і тілесного / В. Кремінь // Зарубіжна література. – 2008. – № 14–15. – С.1–3.

181. Кримський С. Дмитро Чижевський про національне визначення історико-філософського процесу в Україні / С. Б. Кримський // Філософська і соціологічна думка. – 1998. – № 3. – С. 103–110.
182. Кримський С. Б. Під сигнатурою Софії / С. Б. Кримський // Філософська і соціологічна думка. – 1995. – № 5–6. – С. 235–243.
183. Кримський С. Б. Сприймавши серцем, досягнувши розумом / С. Б. Кримський // Віче. – серпень. – К., 1993. – С. 38–49.
184. Кримський С. Історія філософії в контексті часу і вічності / С. Б. Кримський // Філософська і соціологічна думка. – 1998. – № 3. – С. 132–133.
185. Крымец Людмила. Определяющие основания философских идей П.Д. Юркевича и К.Д. Ушинского в контексте формирования философии образования XIX века / Людмила Крымец // Філософія освіти. – 2013. – № 3 (13). – С. 371–378.
186. Кудрик Л. Г. Філософія як цілісне світосприйняття в концепції П.Юркевича : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філософ. наук : спец. 09.00.05 «Історія філософії» / Л. Г. Кудрик. – Л., 1999. – 19 с.
187. Кудрик Л.Г. Філософія як цілісне світосприйняття в концепції П. Юркевича : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук : спец. 09.00.05 «Історія філософії» / Л. Г. Кудрик. – Львів, 1999. – 19 с.
188. Кудрик Л.Г. Філософія як цілісне світосприйняття в концепції П.Юркевича : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук : спец. 09.00.05 «Історія філософії» / Л. Г. Кудрик. – Львів, 1999. – 19 с.
189. Кудрявцев П. П. Сочинения: в 2 т. Т. 1.: Абсолютизм или релятивизм? / Петр Павлович Кудрявцев / под ред. Волкова А. Г., авт. вступ. ст. Мозговая Н. Г. – Мелитополь: Издательский дом Мелитопольской городской типографии, 2013. – 600 с. – (Антология украинской мысли).
190. Кузьміна С. Л. Філософсько-педагогічна концепція П.Д.Юркевича : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філософ. наук : спец. 09.00.05 «Історія філософії» / С. Л. Кузьміна. – К., 2000. – 21 с.

191. Кузьміна С. Л. Філософсько-педагогічна концепція П. Д. Юркевича : монографія / С. Л. Кузьміна ; Таврійський національний університет імені В. І. Вернадського. – К. : Центр практичної філософії, 2002. – 164 с.
192. Куліш П. Твори: в 2 т. / П. Куліш / підгот. тексти і упоряд. і склав приміт. М.Л. Гончарук. – К. : Дніпро, 1989. – Т. 1. – 654 с; Т. 2. – 586 с.
193. Куліш П. Вибрані листи Пантелеймона Куліша, українською мовою писані / Ю. Шевельов, Ю.Луцький. – Нью-Йорк ; Торонто, 1984.– 380 с.
194. Куліш П. Твори : в 2 т. – [2-е вид.] / П. Куліш. – К. : Наукова думка, 1998. – Т. 1. – 752 с; Т. 2. – 768 с.
195. Кульчицький О. Світовідчуження українця / Олександр Кульчицький // Українська душа. – К. : МП «Фенікс», 1992. – С. 55-57.
196. Куценко Н. А. Профессиональная философия в России первой половины – середины XIX века: процесс становления и виднейшие представители / Н. А. Куценко ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФ РАН, 2008. – 229 с.
197. Ларошфуко Ф. де. Мемуары. Максимумы / Ф. Ларошфуко. – М., 1961.
198. Ласло-Куцюк Магдалена. Григорій Сковорода і священні числа античності / Магдалена Ласло-Куцюк // Сковорода Григорій.: Дослідж., розвідки, матеріали: Зб. наук. пр. / Акад. Наук України. Ін-т філос.; Упоряд.: В. М. Нічик, Я. М. Стратій – К. : Наук. думка, 1992. – С. 344–354.
199. Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада / Ж. Ле-Гофф. – М. : Прогресс, 1992. – 376 с.
200. Лесевич В. В. Сочинения в 4 т. Т. 1 / Владимир Викторович Лесевич / Ред. Мозговая Н. Г., Волков А. Г., авт. вступ. ст. Матюшко Б. К. – Мелитополь: Издательский дом Мелитопольской городской типографии, 2013. – 600 с. – (Антология украинской мысли).
201. Летцев В. М. Філософія серця П.Юркевича / В. М. Летцев // Практична психологія та соціальна робота. – 1999. – № 6. – С. 38–40.
202. Лимонченко Вера. Некоторые аспекты сопоставления эссенциального и экзистенциального способов мышления о человеке / Вера Лимонченко //

Гуманізм. Людина. Екзистенція: Матеріали 25-х Міжнародних людинознавчих філософських читань (Дрогобич, 2013 р.) / Ред. колегія: В. С. Возняк (головний редактор), О. А. Ткаченко, В. В. Лімонченко. – Дрогобич : Редакційно-видавничий відділ Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка, 2013. – С. 29–34.

203. Линицкий П. И. Сочинения: в 5 т. Т. 1.: Основные вопросы философии. Об умозрении и отношении умозрительного познания к опыту / Петр Иванович Линицкий / ред. Волков А. Г., авт. вступ. ст. Мозговая Н. Г. – Мелитополь: Издательский дом Мелитопольской городской типографии, 2012. – 455 с. – (Антология украинской мысли).

204. Лисий І. Актуальні проблеми історико-філософського джерелознавства: II Києво-Могилянський історико-філософський семінар. Ч. 1. / І. Лисий, С. Пролєєв, О. Хома // Філософська думка. – 2005. – № 5. – С. 142–157.

205. Лисий І. Навколо Сковороди (з філософського життя України початку ХХ сторіччя) / І. Лисий // Філософська думка. – 2005. – № 2. – С. 67–82.

206. Литовченко Н. П. Проблеми національної психології у контексті теорії всеєдності В.С.Соловйова : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філософ. наук : спец. 09.00.05 «Історія філософії» / Н. П. Литовченко. – Д., 2004. – 18 с.

207. Лінецький Л. М. Витоки української духовної культури / Л. М. Лінецький // Історія філософії у вітчизняній духовній культурі [Текст] / відп. ред. Аляєв Г., Суходуб Т. / Тов-во рос. філ. при Укр. філ. фонді; Полтавський нац. тех. ун-т ім. Ю. Кондратюка; Ін-т філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України; Центр гум. освіти НАН України. – Полтава: ООО «АСМІ», 2014. – 816 с. – (серія «Український часопис російської філософії. Вісник Товариства російської філософії при Українському філософському фонді»; вип. 11). – С. 658-663.

208. Лісовий В. С. Українська філософська думка 90-х років ХХ ст.- поч. ХХІ ст. Підручник / В. С. Лісовий. – К. : Академвидав, 2008. – С. 79– 600.

209. Лосев А. Ф. Русская философия / А. Ф. Лосев // Философия. Мифология. Культура / А. Ф. Лосев. – М. : Политиздат, 1991. – С. 209–236. – (Мыслители XX века).
210. Лосєв О. Антропологізм Григорія Сковороди / О. Лосєв // Український світ. – К., 1992. – № 3. – С. 27–32.
211. Лук М. І. Етичні ідеї в філософії України другої половини XIX – початку XX ст. / М. І. Лук. – К. : Наук. думка, 1993. – 150 с.
212. Луценко О. М. Метафізика Еросу в творчості Б. Вишеславцева та філософія російського релігійного ренесансу кінця XIX – початку XX століть : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філософ. наук : спец. 09.00.05 «Історія філософії» / О. М. Луценко. – Д., 2004. – 18 с.
213. Максюта М. Становлення духовності: сучасні аспекти проблеми / М. Максюта // Філософська думка. – 2003. – № 6. – С.148–154.
214. Маланюк Є. Нариси з історії нашої культури. – К. : АТ «Обереги», 1992. – 80 с.
215. Малахов В. А. До методології дослідження вітчизняної філософської думки 60-80 рр. XX ст. / В. А. Малахов // Наукові записки НаУКМА. – 2002. – Т. 20. Філософія і релігієзнавство. – С. 30–31.
216. Мамардашвили М. К. Трансценденция и бытие [Електронний ресурс] / М. К. Мамардашвили. – Режим доступу: <http://psylib.org.ua/books/mamar02/txt02.htm>
217. Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года / К. Маркс // Сочинения : 2-е изд. / К. Маркс, Ф. Энгельс. – М. : Политиздат, 1974. – С. 41–174.
218. Марченко О. В. Значення серця в духовному житті людини з погляду філософії П. Юркевича / О. В. Марченко // Сучасна гуманітарна освіта: стан і перспективи: (Тези виступів учасників наук. прак. конф.), 24—27 вересня 1996 р. – Чернівці : [б.в.], 1996. – С.119–120.

219. Матковская И. К проблеме вариантов «философии сердца» («Моление Даниила Заточника» – Г. Сковорода) / И. Матковская // Духовна спадщина Київської Русі: Зб. наук. праць. – Вип.1. – Одеса : Маяк, 1997. – С. 59–67.

220. Мащенко С. Т. Любов до мудрості і віри. Вибрані статті з історії вітчизняної філософії та релігії / С. Мащенко. – Чернігів : Чернігівські обереги. 2006. – 163 с.

221. Мешков В. М. Опыт исследования мистического пути Григория Сковороды (по произведениям «Наркисс» и «Икона Алкивиада») // В. М. Мешков // Історія філософії у вітчизняній духовній культурі [Текст] / відп. ред. Аляєв Г., Суходуб Т. / Тов-во рос. філ. при Укр. філ. фондї; Полтавський нац. тех. ун-т ім. Ю. Кондратюка; Ін-т філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України; Центр гум. освіти НАН України. – Полтава: ООО «АСМІ», 2014. – 816 с. – (серія «Український часопис російської філософії. Вісник Товариства російської філософії при Українському філософському фондї»; вип. 11). – С. 142–155.

222. Мешков В. М. Философия сердца П. Юркевича и метафизика Пути / В. М. Мешков, А. М. Мешков // Колізії синтезу філософії і релігії в історії вітчизняної філософії (до 180-річчя Памфіла Юркевича та 130-річчя Семена Франка): Український часопис російської філософії. Вісник Товариства російської філософії при Українському філософському фондї. Вип. 7. – Полтава : АСМІ, 2007. – С. 352-370.

223. Михайлов Ф. Т. Культурология как основание общего человековедения / Ф. Т. Михайлов // Избранное / Ф. Т. Михайлов. – М. : Индрик, 2001. – С. 257-390.

224. Михайлов Ф. Т. Фантазия – главная сила души человека // Михайлов Ф. Т. Избранное. М.: Индрик, 2001. С. 64–109.

225. Михайлов Ф. Т. Философия образования: ее возможности и перспективы / Ф. Т. Михайлов // Избранное / Ф. Т. Михайлов. – М. : Индрик, 2001. – С. 452–512.

226. Михайлов Ф. Т. Э. В. Ильенков: диалектика как логика // Ильенковские чтения. Тезисы выступлений. М.: Микрон-принт, 1999. С. 73–81.
227. Михневич И. Г. Сочинения / Иосиф Григорьевич Михневич / ред. Мозговая Н. Г., Волков А. Г., авт. вступ. ст. Волынка Г. И., Мозговая Н. Г., указат. Туренко В. Э. – Киев: НПУ имени М.П. Драгоманова; Мелитополь: МГПУ им. Б. Хмельницького, 2014. – 336 с. – (Антология украинской мысли).
228. Мишанич В. Всеобіймаюче око України / В. Мишанич // Нечуй-Левицький І. Світогляд українського народу, (Ескіз української міфології). – К. : Генеза, 1992. – 140 с.
229. Мінаков М. А. Вчення Канта про віру розуму / М. А. Мінаков. – К. : Центр практичної філософії, 2001. – 140 с.
230. Мірчук І. Г.С. Сковорода (нотатки до історії української культури) / І. Мірчук // Україна: філософський спадок століть: у 2 т. – Т. 2. – К. : Віпол, 2000. – С.38–57 (Хроніка 2000. – 2000. – № 39–40).
231. Мірчук І. Історія української культури // І Мірчук // Петров В., Чижевський Д., Глобенко М. Українська література; Мірчук І. Історія української культури. – Мюнхен – Львів: [без видавництва], 1994. [Український Вільний Університет. Серія: Підручники Т. 14/15]. – С. 300–323.
232. Мовчан В. С. Етика : навчальний посібник / В. С. Мовчан. – К. : Знання, 2007. – 483 с.
233. Мовчан В. С. Етична парадигма української філософії / В. С. Мовчан // Етнос. Культура. Нація: Збірник наукових праць. – Дрогобич: Вимір, 2006. – С.23–32.
234. Мовчан В. С. Історія і теорія етики / В. С. Мовчан. – Дрогобич : Коло, 2003. – 512 с.
235. Мовчан В. С. Канонічність образу – засіб налаштування духу на предмет віри / В. С. Мовчан // Історія релігії в Україні. Наук. щорічник. – у 2 кн. Кн. 2. – Львів : Логос, 2005. – С. 692– 698.

236. Мовчан В. С. Проблема духовного та душевного в контексті моральності людських відносин / В. С. Мовчан // Гуманізм. Людина. Пам'ять : Матеріали 24-х Міжнародних людинознавчих філософських читань (Дрогобич, 2012 р.) / Ред. колегія: В. С. Возняк (головний редактор), О. А. Ткаченко, В. В. Лімонченко. – Дрогобич: Редакційно-видавничий відділ ДДПУ імені Івана Франка, 2012. – С. 70–74.

237. Мовчан В. С. Духовність: моральнісні виміри / В. С. Мовчан // Соціогуманітарні проблеми людини. – № 2. – Львів : [б.в.], 2007. – С. 57–64.

238. Мозгова Н. Г. Про деякі аспекти впливу німецької класичної філософії на патрологічну думку в Україні ХІХ століття / Н. Г. Мозгова // *Philosophia Prima: метафізичні питання: Щорічник* / Наук. ред. Я. М. Стратій. – Вип.2. – К. : ВІПОЛ, 1999. – С. 100–106.

239. Мозгова Н. Г. Шелінгівські мотиви в Київській релігійно-філософській школі ХІХ століття / Н. Г. Мозгова // *Мультиверсум. Філософ. альманах: Зб. наук. праць* / Гол. ред. В. В. Лях. – Вип. 10. – К. : Укр. центр духов. культури, 2000. – С. 153–161.

240. Мозгова Н. Г. «Серце» в традиції київської духовно-академічної філософії ХІХ століття / Н. Г. Мозгова // Матеріали ІХ Харківських міжнародних Сковородинівських читань (до 280-річчя Г. С. Сковороди). – Харків, 2002. – С. 31–34.

241. Мозгова Н. Г. Гносеологічна проблематика у творчості П. І. Ліницького : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філософ. наук : спец. 09.00.05 «Історія філософії» / Н. Г. Мозгова. – К., 1997. – 17 с.

242. Мозгова Н. Г. Духовно-академічна традиція в Україні як культурний феномен / Н. Г. Мозгова // *Колізії синтезу філософії і релігії в історії вітчизняної філософії (до 180-річчя Памфіла Юркевича та 130-річчя Семена Франка): Український часопис російської філософії. Вісник Товариства російської філософії при Українському філософському фонді. Вип. 7.* – Полтава : АСМІ, 2007. – С. 15–22.

243. Мозгова Н. Г. Київська духовна академія, 1819-1920: Філософ. спадок / Н. Г. Мозгова. – К. : Книга, 2004. – 320 с.
244. Мозгова Н. Г. Логіко-гносеологічна проблематика в Київській духовно-академічній філософії XIX – початку XX ст. / Н. Г. Мозгова / К. : Вид-во НПУ імені М.П. Драгоманова, 2005. – 170 с.
245. Мозгова Н. Г. П. Авсенев: романтичні засади психології / Н. Мозгова // Вісник Національного авіаційного університету. Сер. Філософія. Культурологія : зб. наук. праць. – К. : Вид-во НАУ, 2006. – Вип. 2 (4). – С. 192–197.
246. Мозгова Н. Г. П. Авсенев: спекулятивно-психологічні пошуки XIX століття / Н. Г. Мозгова // Філософські перипетії. Вісник Харківського національного університету ім. В. Н. Каразіна. – Х., 2005. – № 654. Сер.: Філософія. – С. 257–263.
247. Мозгова Н. Г. Феномен Памфіла Юркевича / Н. Г. Мозгова // О религиозных философах России и Украины: персоналистические очерки: монография / Аляев Г. Е., Емельянов Б. В., Мозговая Н. Г., Суходуб Т. Д. – Полтава : ООО «АСМИ», 2010. – С. 21–36.
248. Мозгова Н. Г. Філософія духу, душі та духовності у творчому спадку Петра Авсенєва / Н. Г. Мозгова // Філософія гуманітарного знання: раціональність і духовність. Матеріали Міжнародної наукової конференції 2-3 жовтня 2008 р. – Чернівці : Рута, 2008. – С. 45–49.
249. Мозгова Н. Г. Філософський теїзм Павла Ліницького / Н. Г. Мозгова // О религиозных философах России и Украины: персоналистические очерки: монография / Аляев Г. Е., Емельянов Б. В., Мозговая Н. Г., Суходуб Т. Д. – Полтава : ООО «АСМИ», 2010. – С. 37–61.
250. Мозгова Н. З історії професійної філософії в Україні XIX ст.: Київська духовна академія / Н. Г. Мозгова // Pro et contra: соціально-гуманітарний журнал. – 2003. – № 1. – С. 72–79.
251. Мозгова Н. П. Ліницький та київська релігійно-філософська школа другої половини XIX – початку XX століття

Н. Г. Мозгова // Київські обрії: історико-філософські нариси. – К. : Стилос, 1997. – С. 126–138.

252. Мозгова Н. Рішельєвський ліцей та українська духовно-академічна філософська традиція XIX ст. / Н. Г. Мозгова // Нова парадигма. – Запоріжжя, 2000. – Вип. 15. – С. 72–79.

253. Мозговая Н. Г. Последний профессор философии Киевской духовной академии Пётр Кудрявцев / Н. Г. Мозговая // О религиозных философах России и Украины: персоналистические очерки: монография / Аляев Г. Е., Емельянов Б. В., Мозговая Н. Г., Суходуб Т. Д. – Полтава : ООО «АСМИ», 2010. – С. 109–123.

254. Мойсеїв І. Філософська, богословська і педагогічна спадщина П. Д. Юркевича та її місце в історії вітчизняної культури / І. Мойсеїв // Філософ. і соц. думка. – 1994. – № 5/6. – С. 248–249.

255. Морська Н. Л. Ірраціональне пізнання в філософській думці України: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філософ. наук : спец. 09.00.05 «Історія філософії» / Н. Л. Морська. – Л., 2003. – 20 с.

256. Мудрое слово Древней Руси (XI-XVII вв.): сборник / [сост., вступ, ст., подгот. древнерус. текстов, пер.и коммент. В.В.Колесова]. – М. : Сов. Россия, 1989. – 464 с.

257. Муравицька М. Педагогічна концепція Памфіла Юркевича в контексті філософії серця (спроба відтворення забутої симфонії) / М. Муравницька // Філософ. і соціол. думка. – 1995. – № 11–12. – С. 122–140.

258. Мясоед П. А. Гоголь: жизнь на пересечении культур / П. А. Мясоед // Философская и социологическая мысль. – 1996. – № 5–6. – С.124–149.

259. Народ скаже – як зав'яже. Українські народні прислів'я, приказки, загадки / Упор. Н.С. Шумади. – К. : Веселка, 1973. – 229 с.

260. Нахлік Є. До верифікації концепції Д. Чижевського про кордо- й україноцентричний світогляд П. Куліша / Є. Нахлік // IV Міжнар. конгрес україністів. Одеса, 26–29 серп. 1999: Літературознавство: Кн. 1: Доп. та повід. – К., 2000. – Кн. 1. – С.319–328.

261. Неретина С. С. Концепт [Електронний ресурс] / С. С. Неретина. – Режим доступу: <http://ponjatija.ru/node/459>
262. Нечуй-Левицький І. Світогляд українського народу : Ескіз української міфології / Іван Нечуй–Левицький ; 2–е вид. – К. : Обереги, 2003. – 144 с.
263. Нічик В. Києво-Могилянська академія та німецька культура / В. Нічик // Філософсько-антропологічні читання 98. – К. : Стилос, 1999. – С.311–342.
264. Новицкий О. М. Постепенное развитие древних философских учений в связи с развитием языческих верований / О. М. Новицкий. – Мелитополь : Издательский дом Мелитопольской городской типографии, 2012. – 275 с.
265. Огородник І. В. Історія філософської думки в Україні / Огородник І. В., Огородник В. В. – К. : Вища школа; Знання, 1999. – 543 с.
266. Огородник І. Українська філософія в іменах / Огородник І., Русин П. – К. : Либідь, 1997.
267. Олексюк В. І. Християнська основа української філософії / В. І. Олексюк. – К. : Соборна Україна, 1996. – 235 с.
268. Онацький Є. Українська емоційність / Є. Онацький // Українська душа. – К. : Фенікс, 1992. – С. 36–47.
269. Осипов А. О. Практична філософія як дискурс духовної практики (Сковорода, Юркевич) / А. О. Осипов // Практична філософія. – 2004. – № 2. – С. 197–205.
270. Парафійник Н. І. Етико-гуманістичний напрям української філософії / Н. І. Парафійник // Історія філософії у вітчизняній духовній культурі [Текст] / відп. ред. Аляєв Г., Суходуб Т. / Тов-во рос. філ. при Укр. філ. фондї; Полтавський нац. тех. ун-т ім. Ю. Кондратюка; Ін-т філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України; Центр гум. освіти НАН України. – Полтава: ООО «АСМІ», 2014. – 816 с. – (серія «Український часопис російської філософії. Вісник Товариства російської філософії при Українському філософському фондї»; вип. 11). – С. 398–400.

271. Пастушенко Л. Петро Кудрявцев: абсолютні цінності в історико-філософському вимірі / Л. Пастушенко // Наук. зап. НаУКМА. – 2005. – Т. 37: Філософія та релігієзнавство. – С.77–83.

272. Пастушенко Л. Досвід критики «чистого емпіризму» в історико-філософських працях П.П. Кудрявцева / Л. Пастушенко // Наук. зап. / Нац. ун-т «Києво-Могилянська академія». Сер.: Філософія та релігієзнавство. – К., 2004. – Т. 25. – С. 80–83.

273. Пастушенко Л. Петро Кудрявцев: віхи життя і творчості / Л. Пастушенко // Мультиверсум. – 2005. – Вип. 50. – С.83–93.

274. Педагогика сотрудничества (Отчет о встрече учителей-экспериментаторов) [Электронный ресурс] / Режим доступа: <http://www.ug.ru/issues/?action=topic&toid=3801>

275. Переход С. О. Ідея всеєдності у східнохристиянській духовній культурі (на прикладі історії української і російської філософії і культури) : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філософ. наук : спец. 09.00.04 «Філософська антропологія, філософія культури» / С. О. Переход. – Сімферополь, 2004. – 17 с.

276. Петров В. Естетична доктрина Шевченка / В. Петров // Хроніка – 2000. Україна: філософський спадок століть. Частина 2. – К. : ЗАТ «ВІПОЛ», 2000. – № 39–40. – С.85–92.

277. Петрушенко Віктор. Екзистенція в антропологічних та позаантропологічних проявах / Віктор Петрушенко // Гуманізм. Людина. Екзистенція: Матеріали 25-х Міжнародних людинознавчих філософських читань (Дрогобич, 2013 р.) / Ред. колегія: В. С. Возняк (головний редактор), О. А. Ткаченко, В. В. Лімонченко. – Дрогобич : Редакційно-видавничий відділ Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка, 2013. – С. 77–81.

278. Печеранський І. П. Проблема віри та розуму в російській духовно-академічній філософії XIX – початку XX століття : автореф. дис. на здобуття

наук. ступеня докт. філософ. наук : спец. 09.00.05 «Історія філософії» / І. П. Печеранський. – К., 2014. – 37 с.

279. Печеранський І. П. Проблема віри і розуму у філософії Василя Карпова / І. П. Печеранський // Українознавство. – 2010. – № 3. – С. 87–91.

280. Пич Р. Критическое рассмотрение П.Д. Юркевичем философии Канта / Р. Пич // Вопросы философии. – 2002. – № 7. – С. 107–115.

281. Плеханов А. В. П.Д. Юркевич – философ и педагог / А. В. Плеханов // Советская педагогика. – 1991. – № 12. – С. 84–89.

282. Погорілий А.О. Дмитро Чижевський як історик філософії : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук : спец. 09.00.05 «Історія філософії» / Андрій Олександрович Погорілий. – К., 1999. – 15 с.

283. Померанц Г. С. Об уровнях глубины [Електронний ресурс] / Г. С. Померанц. Режим доступу: http://levi.ru/guests/guests.php?id_catalog=28&id_position=326

284. Потаєва І. Про «філософію серця» в працях Д. Чижевського // Філософська і соціологічна думка. – 1994. – № 5–6. – С. 18–28.

285. Похльовська О. Україна: шлях до Європи... через Константинополь / О. Похльовська // Сучасність. – 1994. – № 1. – С. 67–82.

286. Пригодій С. Українська філософія серця та американський трансценденталізм (до постановки проблеми) / С. Пригодій // Біблія і культура: Зб. наук. статей. – Чернівці : Рута, 2001. – Вип. 3. – С. 261–264.

287. Пригодій С. М. Українська філософія серця та американський трансценденталізм / С. М. Пригодій. – К. : Вид.-полігр. центр Київ. ун-та, 2002. – 232 с.

288. Прислів'я та приказки: Людина. Родинне життя. Риси характеру / Упор. М. М. Пазяк. – К. : Наук. думка, 1990. – 528 с.

289. Проблема людини в українській філософії XVI-XVIII ст. / І. С.Захара, М. В. Кашуба, О. В. Матковська, В. І. Любашенко, Н. Л. Попова. – Львів : Логос, 1998. – 239 с.

290. Прокопов Д. Є. Проблема істини в філософській думці Григорія Сковороди : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філософ. наук : спец. 09.00.05 «Історія філософії» / Д. Є. Прокопов. – К., 1998. – 16 с.

291. Пронякин В. И. Памфил Юркевич и традиции философского трансцендентализма: к обоснованию предмета метафизики / В. И. Пронякин // Колізії синтезу філософії і релігії в історії вітчизняної філософії (до 180-річчя Памфіла Юркевича та 130-річчя Семена Франка): Український часопис російської філософії. Вісник Товариства російської філософії при Українському філософському фонді. Вип. 7. – Полтава : АСМІ, 2007. – С. 312–323.

292. Проценко І. П. Творчість П. Юркевича як досвід філософського осмислення вітчизняної культури / І. П. Проценко // Колізії синтезу філософії і релігії в історії вітчизняної філософії (до 180-річчя Памфіла Юркевича та 130-річчя Семена Франка): Український часопис російської філософії. Вісник Товариства російської філософії при Українському філософському фонді. Вип. 7. – Полтава : АСМІ, 2007. – С. 323–331.

293. Психологічна енциклопедія / [автор та упорядник О.М.Степанов]. – К. : Академвидав, 2006. – 422 с.

294. Пчелина О. В. Этика Н. В. Гогодя в оценке Д. С. Мережковского / О. В. Пчелина // Історія філософії у вітчизняній духовній культурі [Текст] / відп. ред. Аляєв Г., Суходуб Т. / Тов-во рос. філ. при Укр. філ. фонді; Полтавський нац. тех. ун-т ім. Ю. Кондратюка; Ін-т філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України; Центр гум. освіти НАН України. – Полтава: ООО «АСМІ», 2014. – 816 с. – (серія «Український часопис російської філософії. Вісник Товариства російської філософії при Українському філософському фонді»; вип. 11). – С. 615-622.

295. Радіонова Н. Кордоцентричні орієнтації антропології М.В. Гоголя в контексті європейського романтизму / Н. Радіонова // Харківськ. держ. пед. ун-т ім. Г.С. Сковороди. Науковий вісник. – № 7. Сер.: Філософія. – Харків : ХДПУ, 1999. – Вип. 2. – С.22–29.

296. Релігійно-філософська думка в Києво-Могилянській академії: європейський контекст / ред. кол. В. Горський. – К. : Академія, 2002. – 312 с.
297. Ромененчук Б. Шевченкові універсальні ідеї / Б. Ромененчук // Хроніка – 2000. Український культурологічний альманах. – К.: ЗАТ «ВІПОЛ», 2000. – Випуск 39-40. Україна: філософський спадок століть. – Ч. 2. – С. 79–85.
298. Русин П. «Філософія серця» Григорія Сковороди // Українська держ. акад. водного господарства. Вісник: Зб. наук. пр. – Рівне : [б.в.], 1998. – Вип.1, ч. 2. – С. 303–305.
299. Савчин М. В. Онтологія духовного (філософія релігії) / М. В. Савчин // Савчин М.В. Духовний потенціал людини. – Івано-Франківськ : Місто, 2010. – С. 20–51.
300. Сарапін О. Тема серця в антропологічних пошуках представників «Київської школи» (XIX ст.) / О. Сарапін // Наукові записки / Нац. ун-т «Києво-Могилянська акад.». – 1996. – Т.1. Філософія та релігієзнавство. – С. 79–84.
301. Сидоренко Наталя. Ідея серця у філософії Григорія Сковороди: аспекти тлумачення [Електронний ресурс] / Н. Сидоренко. – Режим доступу: <http://www.medievalist.org.ua/2013/05/blog-post.html>
302. Сігов К. Бубер і Чижевський: до аналізу утопії «Я-ТИ» / К. Сігов // Філософ. і соціол. думка. – 1994. – № 1–2. – С. 74–82.
303. Сініцина А. Історико-філософські ідеї українського романтизму. – Львів, 2002. – 157 с.
304. Скворцов И. М. Сочинения: в 2 томах Т. 1. / Иван Михайлович Скворцов / ред. Мозговая Н. Г., Волков А. Г., авт. вступ. ст. Кравченко Ю. В. – Киев: НПУ имени М.П. Драгоманова; Мелитополь: МГПУ им. Б. Хмельницкого, 2014. – 338 с. – (Антология украинской мысли).
305. Сковорода Г. Байки харківські. Афоризми. – Харків : Прапор, 1972. – 131 с.
306. Сковорода Григорій. Світ ловив мене та не впіймав / Григорій Сковорода. – Харків : Фоліо, 2006. – 607 с.

307. Сковорода Григорій. Твори у двох томах. Т. 2. Трактати, Діалоги, Притчі, Переклади, Листи – К. : Обереги, 2005. – 480 с.
308. Сковорода Григорій. Твори у двох томах. Т. 1. Поезії. Байки. Трактати. Діалоги / Г. С. Сковорода. — К. : Обереги, 2005. — 528 с.
309. Скотний В. Філософія освіти: екзистенція ірраціонального в раціональному / Валерій Скотний. – Дрогобич : Вимір, 2004. – 348 с.
310. Скринник М. Порівняльна характеристика «філософії серця» Г. Сковорода та П. Юркевича / М. Скринник // Григорій Сковорода – український мислитель: (Ювіл. Читання 270 – річчя від дня народж.). Львів. Клуб Григорія Сковорода та ін. – Львів : [б.в.], 1992. – С.40–41.
311. Слободянюк Д. «Філософія серця» як методологічне підґрунтя ідейно-теоретичної спадщини Памфіла Юркевича / Д. Слободянюк // Філософ. і соц. думка. – 2009. – № 22. – С. 30–43.
312. Слободянюк Д. І. «Філософія серця» як методологічне підґрунтя ідейно-теоретичної спадщини Памфіла Юркевича [Електронний ресурс] / Д. І. Слободянюк. – Режим доступу: <http://www.info-library.com.ua/books-text-11881.html>
313. Слободянюк Д. Ідеї православної антропології Памфіла Юркевича і актуальні проблеми формування моральної особистості / Дмитро Слободянюк // Наука. Релігія. Суспільство. – 2009. – № 4. – Донецьк : Наука і освіта, 2009. – С. 168–173.
314. Слободянюк Д. Памфіл Юркевич: педагогічні ідеї як продовження і конкретизація філософсько-антропологічного вчення / Д. Слободянюк // Збірник наук. праць Полтав. держ. пед. ун-ту імені В. Г. Короленка. Серія : Пед. науки. – Полтава, 2007. – Вип. 5(57). – С. 196–202.
315. Слюсарчук Р. О. Суспільно-політичні погляди Петра Івановича Ліницького : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філософ. наук : спец. 09.00.05 «Історія філософії» / Р. О. Слюсарчук. – К., 2001. – 15 с.
316. Слюсарчук Р. П. Ліницький про сутність людини та сенс її буття / Р. Слюсарчук. – К. : Знання. 1998. – 23 с.

317. Снігур С. А. Метафізика всеєдності в російській релігійній філософії : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філософ. наук : спец. 09.00.05 «Історія філософії» / С. А. Снігур. – К., 2006. – 18 с.

318. Сокирко А. М. Кордоцентризм як ментальна детермінанта української філософської думки доби романтизму / А. М. Сокирко // Вісник Черкаського університету. – 2010. – Вип. 190. Серія «Філософія». – Черкаси : вид-во Черкаського ун-ту, 2010. – С. 69-74.

319. Соловейчик С. Л. Педагогика для всех. Книга III. Человек и человек. I Воспитание общением [Електронний ресурс] / С. Л. Соловейчик. – Режим доступу: <http://1001.vdv.ru/books/pdv/3-1-03.htm>

320. Соловьев В. С. О философских трудах П. Д. Юркевича / В. С. Соловьев // Юркевич П. Д. Философские произведения / П. Д. Юркевич. – М. : Правда, 1990. – С. 552–577. – (Приложение к журналу «Вопросы философии»).

321. Спадщина Памфіла Юркевича: світовий і вітчизняний контекст: (Зб. наук. ст.) / Нац. ун-т «Києво-Могилянська академія»; (Редкол.: В. Горський (відп. ред.) та ін. – К. : ВД «КМ Academia»), 1995. – 307 с.

322. Стеценко Валерій. Християнський кордоцентризм «філософії серця» П. Юркевича / Валерій Стеценко // Вісник Львівського університету. Серія «Філософія». – 2010. – Вип. 13. – Львів : Вид-во ЛНУ імені Івана Франка, 2010. – С. 29-37.

323. Стешенко А.С. Традиція та новація в українській філософії кінця XVIII – початку XX століття : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук : спец. 09.00.05 «Історія філософії» / А. С. Стешенко. – К., 2008. – 16 с.

324. Стешенко А.С. Традиція та новація в українській філософії кінця XVIII - початку XX століття : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук : спец. 09.00.05 «Історія філософії» / А. С. Стешенко. – К., 2008. – 16 с.

325. Стояцька Г. М. Особливості дослідження тексту: історико-філософські версії та деконструктивістський підхід : автореф. дис. на здобуття наук.

ступеня канд. філософ. наук : спец. 09.00.05 «Історія філософії» / Г. М. Стояцька. – К., 2002. – 16 с.

326. Стрельцова Г. Я. Сердце метафизика / Г. Я. Стрельцова // Русская философия: словарь / под общей ред. М. А. Маслина. – М. : 1995. – С. 435–438.

327. Супрун А. Г. Проблема людини в контексті розвитку української екзистенційної традиції [Електронний ресурс] / А. Г. Супрун. – Режим доступу: http://www.filosof.com.ua/Jornel/M_74/Suprun.pdf

328. Сурожский А., митр. Попробуем молиться Богу истиной... [Електронний ресурс] / митр. А. Сурожский. – Режим доступу: <http://www.metropolit-anthony.orc.ru/molitva/istina.htm>

329. Тараненко Галина. Аксиологія природи в українському кордоцентризмі: філософсько-освітні інтенції / Галина Тараненко // Versus. Науково-теоретичний часопис. – 2014. - № 2(4). – Мелітополь: Мелітопольський державний педагогічний університет імені Богдана Хмельницького, 2015. – С. 50–54.

330. Твердохліб Т. С. Науково-педагогічні ідеї та діяльність викладачів київської духовної академії другої половини XIX – початку XX ст. як історико-педагогічна проблема [Електронний ресурс] / Т. С. Твердохліб. – Режим доступу: <http://www.uk.xlibx.com/4kulturologiya/137740-1-issn-1992-5786-pedagogika-formuvannya-tvorchoi-osobistosti-vischiy-zagalnoosvitniy-shkolah-udk-3701424-kirpa-vr.php>

331. Тихолаз А. Г. Християнський платонізм Памфіла Юркевича / А. Г. Тихолаз // Спадщина Памфіла Юркевича: світовий і вітчизняний контекст. – К. : ВД «КМ Academia», 1995. – С. 31–53.

332. Ткаченко О. Г. Українська романтична елегія й кордоцентризм: деякі аспекти взаємовідношення / О. Г. Ткаченко, О. С. Лахтар // Вісник СумДУ. Серія «Філологія». – 2007. – № 1. Т. 1. Суми : вид-во СумДУ, 2007. – С. 113–116.

333. Ткачук М. Києво-Могилянська академія і становлення академічної філософії в Україні / М. Ткачук // Філософ. думка. – 2000. – № 4. – С.37–56.

334. Ткачук М. Л. Київська академічна філософія XIX – початку XX ст. і становлення історико-філософської науки в Україні : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня докт. філософ. наук : спец. 09.00.05 «Історія філософії» / М. Л. Ткачук. – К., 2001. – 31 с.

335. Ткачук М. Філософія Г. Сковороди як система / М. Ткачук // Мультиверсум. Філософський альманах: Зб. наук. праць. – 1999. – Вип. 6. – С. 182–192.

336. Ткачук М. Академічна філософія в Україні XIX – початку XX ст.: актуальні проблеми дослідження / М. Ткачук // Наукові записки НаУКМА. – 1999. – Т.8. Філософія та право. – С. 37–41.

337. Ткачук М. Л. Київська академічна філософія XIX – поч. XX ст. Методологічні проблеми дослідження / М. Л. Ткачук. – К., 2000. – 247 с.

338. Ткачук М. Л. Проблема віри і знання у творчості Петра Ліницького [Електронний ресурс] / М. Л. Ткачук. – Режим доступу: http://www.library.ukma.kiev.ua/e-lib/NZ/NZV76_2008_philos/06_tkachyk_ml.PDF

339. Ткачук М. Рукописна спадщина П. Юркевича / М. Ткачук, Н. Краснобока // Філософська і соціологічна думка. – 1996. – № 3–4. – С. 19–30.

340. Україна: філософський спадок століть. Гол. ред. Ю. Буряк. – К. : 2000. Хроніка-2000. – Т. 1. – 798 с.

341. Україна: філософський спадок століть. Гол. Ред. Ю. Буряк. – К. : 2000,. Хроніка-2000. Т. 2. –797 с.

342. Українська народна творчість. Загадки / Упор. І. П. Березовського. - К. : Вид-во АН УРСР, 1962. – 512 с.

343. Українська філософсько-літературна традиція: екзистенціальні проблеми / Валерій Скотний, Любов Гамаль, Тетяна Білан, Оксана Петрів, Лариса Костюк, Іван Кутняк. – Дрогобич : Вимір, 2008. – 245 с.
344. Усанов І. В. Діалектика кордоцентричних систем у контексті постмодернізму / І. В. Усанов // Колізії синтезу філософії і релігії в історії вітчизняної філософії (до 180-річчя Памфіла Юркевича та 130-річчя Семена Франка): Український часопис російської філософії. Вісник Товариства російської філософії при Українському філософському фонді. Вип. 7. – Полтава : АСМІ, 2007. – С. 402–409.
345. Усенко І. В. Історико-філософські трансформації раціональності діалогізування: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філософ. наук : спец. 09.00.05 «Історія філософії» / І. В. Усенко. – Д., 2010. – 29 с.
346. Федів Ю. О. Історія української філософії / Федів Ю. О., Мозгова Н. Г. – К. : Україна, 2000. – 512 с.
347. Федів Ю., Турпак Н. Метафізика духовності у філософській концепції П.Д. Юркевича / Ю. Федів, Н. Турпак // Проблеми філософії. – 1992. – Вип. 94. – С.111–117.
348. Філософія серця Григорія Сковороди і сучасність : матеріали міжнар. наук. круглого столу ; наук. ред. Г. М. Сагач. – К. : МАУП, 2006. – 136 с.
349. Філософський енциклопедичний словник / За ред. В.І. Шинкарука. – К. : Абрис, 2002. – 744 с.
350. Філософські здобутки доби Київської русі. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://textreferat.com.ua/referat2.php?id=8480&p=1>.
351. Флоренский П. А. Христианство и культура / П.А. Флоренский. – М. : АСТ; Харьков : Фолио, 2001. – 672 с.
352. Франк С. Л. Духовные основы общества / С. Л. Франк. – М. : Республика, 1992. – 511 с. – (Мыслители XX в.).
353. Франк С. Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии [Електронний ресурс] / С. Л. Франк. – Режим доступу: <http://vehi.net/frank/nepost/07.html>

354. Хамітов Н. Історія філософії: проблема людини / Н. Хамітов, Л. Гармаш и С. Крилова. – К. : КНТ, Центр учебной литературы, 2006, – 296 с.
355. Хоружий С. С. К феноменологии аскезы / С. С. Хоружий. – М. : Изд-во гуманитарной литературы, 1998. – 352 с.
356. Храмова Л. М. Антропологізм філософії Григорія Сковороди / Л. М. Храмова // Історія філософії у вітчизняній духовній культурі [Текст] / відп. ред. Аляєв Г., Суходуб Т. / Тов-во рос. філ. при Укр. філ. фонді; Полтавський нац. тех. ун-т ім. Ю. Кондратюка; Ін-т філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України; Центр гум. освіти НАН України. – Полтава: ООО «АСМІ», 2014. – 816 с. – (серія «Український часопис російської філософії. Вісник Товариства російської філософії при Українському філософському фонді»; вип. 11). – С. 395–398.
357. Целік Т. «Житіє і ходіння ігумена Даниїла з Руської землі» як історико-філософське джерело / Т. Целік // Філософська думка. – 2002. – № 6 – С. 44–68.
358. Цимбалістий Б. Родина і душа народу / Богдан Цимбалістий // Українська душа. – К. : Фенікс, 1992. – С. 66–96.
359. Черненко Т. В. Співвідношення понять розуму та віри в історіософії П.І. Ліницького : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філософ. наук : спец. 09.00.05 «Історія філософії» / Т. В. Черненко. – К., 2004. – 18 с.
360. Черник Л. З. Аристотелізм у Києво-Могилянській академії : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філософ. наук : спец. 09.00.05 «Історія філософії» / Л. З. Черник. – Львів, 2000. – 16 с.
361. Чернишов В. В. Антропологічне вчення Г. Сковороди / В. В. Чернишов // Філософія і політологія в контексті сучасної культури. Науковий журнал. – 2013. – Вип. 6 (III). – Д. : ДНУ імені Олеса Гончара. – С. 38-42.
362. Чижевський Д. «Філософія серця» Памфіла Юркевича / Д. Чижевський // Український світ. – 1994. – № 1–2. – С. 8–12.
363. Чижевський Д. «Філософія серця» Памфіла Юркевича / Д. Чижевський // Український світ. – 1992. – № 2. – С. 18–19.

364. Чижевський Д. «Філософія серця» Памфіла Юркевича / Д. Чижевський // Український світ. – 1992. – № 3-6 – С. 19–22.
365. Чижевський Д. До характерології слов'ян. Українці / Д. Чижевський // Чижевський Д. Філософські твори : у 4 т. / Дмитро Чижевський ; під заг. ред. В. Лісового. – Т. 2. – К. : Смолоскип, 2005. – С. 36–42.
366. Чижевський Д. І. Про «Шинель» Гоголя // Філософська і соціологічна думка. – 1994. – № 5–6. – С. 75-97.
367. Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні / Д. Чижевський. – К. : «Обрій» при УКСП «Кобза», 1992. – 230 с.
368. Чижевський Д. Філософія Г. Сковороди / Д. Чижевський / Підготовка тексту й переднє слово проф. Леоніда Ушкалова. – Х. : Прапор, 2004. – 272 с.
369. Чорний І. Історія філософії в Україні: Навч. посібник / І. Чорний, Р. Рошкулець, О. Турко; Чернівецький нац. ун-т ім. Ю. Федьковича. – Чернівці: Рута, 2003. – 135 с.
370. Чупрій Л. В. Співвідношення розуму та віри в українській філософській традиції XI - XIX ст. : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філософ. наук : спец. 09.00.05 «Історія філософії» / Л. В. Чупрій. – К., 2002. – 17 с.
371. Чупрій Л.В. Співвідношення розуму та віри в українській філософській традиції XI-XIX ст.: дис. канд. філос.. наук : спец. 09.00.05 / Чупрій Леонід Васильович. – К., 2002. – 174 с.
372. Чупрій Л.В. Співвідношення розуму та віри в українській філософській традиції XI-XIX ст. : дис. канд. філос.. наук : спец. 09.00.05 / Чупрій Леонід Васильович. – К., 2002. – 174 с.
373. Шапошников Л. Е. . Метафизика сердца и метафизика жизни в поисках основания: П. Д. Юркевич и В. И. Несмелов о философии Иммануила Канта [Електронний ресурс] / Л. Е. Шапошников, М. В. Фёдорова. – Режим доступу: <http://philosophy.spbu.ru/userfiles/rusphil/Veche%20№16-4.pdf/>

374. Шаян В. Віра предків наших / Володимир Шаян. – Гамільтон : [б.в.], 1987. – С. 469470.
375. Шебітченко А. П. Гуманістичний аспект філософсько-релігійного світогляду Г. С. Сковороди – основоположника «Філософії серця» / А. П. Шебітченко, В. Г. Шебітченко // Колізії синтезу філософії і релігії в історії вітчизняної філософії (до 180-річчя Памфіла Юркевича та 130-річчя Семена Франка): Український часопис російської філософії. Вісник Товариства російської філософії при Українському філософському фонді. Вип. 7. – Полтава : АСМІ, 2007. – С. 395–397.
376. Шевченко Тарас. Зібрання творів У 6 т. – Київ, 2003. – Т.2: Поезія 1847-1861. – 351 с..
377. Шевчук В. О. Пізнаний і непізнаний Сфінкс: Григорій Сковорода сучасними очима : розмисли / В. О. Шевчук. – К. : Пульсари, 2008. – 525 с. – (Українці у світовій цивілізації).
378. Шевчук Т. На перехресті епох: антична література у творчості Григорія Сковороди. – Ізмаїл : СМІЛ, 2010 – 360 с.
379. Шейко С. В. Антропологічні виміри «філософії серця» П. Д. Юркевича // С. В. Шейко // Колізії синтезу філософії і релігії в історії вітчизняної філософії (до 180-річчя Памфіла Юркевича та 130-річчя Семена Франка): Український часопис російської філософії. Вісник Товариства російської філософії при Українському філософському фонді. Вип. 7. – Полтава : АСМІ, 2007. – С. 331–340.
380. Шелер М. Ordo amoris [Електронний ресурс] / Макс Шелер. – Режим доступу: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000166/index.shtml>
381. Шерех Ю. Кулішеві листи і Куліш у листах / Ю. Шерех // Третя сторожа. – К. : Основи, 1993. – С. 48–97.
382. Шестов Л. Афины и Иерусалим / Л. Шестов // Сочинения : в 2 т. / Л. Шестов – М. : Наука, 1993. – т. 1. – С. 405–680. – (Приложение к журналу «Вопросы философии»).

383. Шидула О. П. Екзистенційний вимір духовності людини у творчості Григорія Сковороди : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філософ. наук : спец. 09.00.05 «Історія філософії» / О. П. Шидула. – Львів, 2005. – 16 с.

384. Шинкар Іван. Кордоцентризм поетичної творчості Тараса Шевченка (вступ до теми) / Іван Шинкар // Науковий вісник Ужгородського університету. Серія: Філологія. Соціальні комунікації. – 2014. – Вип. 1(31). – Ужгород : УНУ. – С. 281–283.

385. Шинкаренко О. Етична спадщина П.Д. Юркевича: у пошуках засад відродження вітчизняної етико-філософської традиції / О. Шинкаренко // Вісник Київськ. нац. ун-ту ім. Т. Шевченка. Сер.: Філософія. Політологія. – 1995. – Вип. 23. – С. 27–36.

386. Шинкаренко О. Етичний потенціал «Філософії серця» Памфіла Юркевича / О. Шинкаренко // Філософська і соціологічна думка. – 1996. – № 3–4. – С. 4–15.

387. Шинкарук О. Етична потенція «філософії серця» Памфіла Юркевича // Філософська і соціологічна думка. – 1996. – № 3–4. – С. 4–15.

388. Шостак В. М. До проблеми вивчення дохристиянської культури українців / В. М. Шостак // Науковий вісник Волинського державного університету ім. Лесі Українки. – 1996. – № 2. – Луцьк : Вежа, 1996. – С. 53–62.

389. Шпет Г. Г. Мудрость или разум / Г. Г. Шпет // Философские этюды / Г. Г. Шпет. – М. : Прогресс, 1994. – С. 222–336. – (Библиотека журнала «Путь»).

390. Шпет Г. Г. Очерк развития русской философии / А. И. Введенский, А. Ф. Лосев, Э. Л. Радлов., Г. Г. Шпет Очерк развития русской философии. – Свердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1991. – 260 с.

391. Шпет Г. Г. Философское наследие П. Д. Юркевича (К сорокалетию со дня смерти) / Г.Г. Шпет // Юркевич П. Д. Философские произведения / П. Д. Юркевич. – М. : Правда, 1990. – С. 578–638. – (приложение к журналу «Вопросы философии»).

392. Шпет Г. Філософський спадок століть // Хроніки-2000. Український культурологічний альманах. – Вип. 37-38. Т 1. Україна філософський спадок століть. – К. : ЗАТ «ВІПОЛ», 2000. – С. 542–553.

393. Шудрик І. О. Український філософ та богослов Петро Ліницький (1839 – 1906) і Слобожанщина (За матеріалами часопису «Віра і Розум») / І. О. Шудрик // Віра і розум: Богословсько-теоретичний журн. – 2001. – № 2. – Х. : Майдан, 2001. – С. 157–161.

394. Щурат В. Українські джерела до історії філософії / Василь Щурат // Хроніки-2000. Український культурологічний альманах. – Вип. 37-38. Т 1. Україна філософський спадок століть. – К. : ЗАТ «ВІПОЛ», 2000. – С. 129–147.

395. Щурат В. Філософська основа творчості П. Куліша / Василь Щурат // Хроніки-2000. Український культурологічний альманах. – Вип. 37-38. Т 1. Україна філософський спадок століть. – К. : ЗАТ «ВІПОЛ», 2000. – С. 92–115.

396. Эпштейн М. Глубина [Електронний ресурс] / М. Эпштейн. – Режим доступу: http://www.emory.edu/INTELNET/fs_depth.html

397. Юрас І. Педагогіка істини, краси, добра Памфіла Юркевича (1826-1874) / І. Юрас // Постметодика. – 1998. – № 4. – С. 42–47.

398. Юрас І. Педагогічна концепція Памфіла Юркевича / І. Юрас. – К. : Правда Ярославичів, 1998. – 64 с.

399. Юрас І. Родинне виховання як фактор формування особистості в педагогічній спадщині П. Юркевича / І. Юрас // Вісн. Прикарпат. ун-ту. Педагогіка. – Івано-Франківськ : Плай, 2001. – Вип. VI. – С. 82–88.

400. Юркевич Е. Н. Две культуры понимания: западноевропейская герменевтика и философия сердца П. Д. Юркевича / Е. Н. Юркевич // Колізії синтезу філософії і релігії в історії вітчизняної філософії (до 180-річчя Памфіла Юркевича та 130-річчя Семена Франка): Український часопис російської філософії. Вісник Товариства російської філософії при Українському філософському фонді. Вип. 7. – Полтава : АСМІ, 2007. – С. 304–312

401. Юркевич П. Вибране / П. Д. Юркевич / В. Недашківський (пер. з рос.); А. Тихолаз (упоряд., передм. й прим.); В. Жмир (голов. ред.). – К.: Абрис, 1993. – 416 с.

402. Юркевич П. Д. Из науки о человеческом духе / П. Д. Юркевич // Юркевич П. Д. Философские произведения / П. Д. Юркевич. – М. : Правда, 1990. – С. 104–192. – (приложение к журналу «Вопросы философии»).

403. Юркевич П. Д. Идея / П. Д. Юркевич // Юркевич П. Д. Философские произведения / П. Д. Юркевич. – М. : Правда, 1990. – С. 9–69. – (приложение к журналу «Вопросы философии»).

404. Юркевич П. Д. По поводу статей богословского содержания, помещенных в «Философском лексиконе» (Критико-философские отрывки) / П. Д. Юркевич // Юркевич П. Д. Философские произведения / П. Д. Юркевич. – М. : Правда, 1990. – С. 245–350. – (приложение к журналу «Вопросы философии»).

405. Юркевич П. Д. Сердце и его значение в духовной жизни человека, по учению слова Божия // Юркевич П. Д. Философские произведения. – Москва: Правда, 1990. – С. 75–87. – (Приложение к журналу «Вопросы философии»).

406. Юркевич П. Історія філософії права; філософія права; філософський щоденник: Рукописна спадщина / Р. Піч, М. Лук (упоряд.); В. Нічик (заг. ред.). – К.: Редакція журналу «Український світ», 1999. – 756 с.

407. Юркевич П. Д. Мир с ближними как условие христианского общежития / П. Д. Юркевич // Юркевич П. Д. Философские произведения / П. Д. Юркевич. – М. : Правда, 1990. – С. 351–357. – (приложение к журналу «Вопросы философии»).

408. Юркевич П. Д. Серце і його значення в духовному житті людини, згідно вчення слова Божого // П. Д. Юркевич. Вибране. – К. : Абрис, 1993. – С. 73–115.

409. Юркевич П. Серце і його значення в духовному житті людини за вченням Слова Божого / П. Юркевич // Хроніка – 2000. Український

культурологічний альманах.— Випуск 39-40. Україна: філософський спадок століть. — Ч. 2. — К. : ЗАТ «ВІПОЛ», 2000. — С. 563–573.

410. Юсупова Ф. Н. «Метафизика сердца» в западноевропейской философии и культуре: Блез Паскаль, Макс Шелер, Мартин Бубер / Фира Набиевна Юсупова // Вестник Челябинского государственного университета. — 2009. — Вып. 33. — С. 156–160.

411. Ярмусь С. Кордоцентризм — підстава української духовності й філософії / С. Ярмусь // Науковий конгрес у 1000-ліття Хрещення Руси-України у співпраці з Українським Вільним Університетом. Збірник праць ювілейного конгресу. — Мюнхен, 1988–1989. — С. 402–417.

412. Ярмусь С. П. Юркевич — християнський філософ / С. Ярмусь // Хроніка - 2000 : укр. культурол. альм. Вип. 45-46. Рік вид. Х. Черкаський край — земля Богдана і Тараса / редкол.: Ю. Буряк (голов. ред.) та ін., худож. оформ. та ред. Я. Яковенко, В. Куценко. — Київ : Фонд сприяння розвитку мистецтв, 2001. — С. 606–612.

413. Ярмусь С. П.Д. Юркевич та його філософська спадщина. — Вінніпег : Волинь, 1979. — 78 с.

414. Ярмусь Степан. Досвід віри українця. Вибрані твори / С. Ярмусь. — 2-е вид. — К. : Світ знань, 2007. — 488 с.

415. Ярошовець В. І. Екзистенційно-антропологічні виміри сучасної української філософії / В. І. Ярошовець // Історія філософії у вітчизняній духовній культурі [Текст] / відп. ред. Аляєв Г., Суходуб Т. / Тов-во рос. філ. при Укр. філ. фондi; Полтавський нац. тех. ун-т ім. Ю. Кондратюка; Ін-т філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України; Центр гум. освіти НАН України. — Полтава: ООО «АСМІ», 2014. — 816 с. — (серія «Український часопис російської філософії. Вісник Товариства російської філософії при Українському філософському фондi»; вип. 11). — С. 332–229.

416. Ясперс К. Философская вера / К. Ясперс ; [пер. с нем. М. И. Левина] // Смысл и назначение истории / К. Ясперс. – М. : Политиздат, 1991. – С. 420–508. – (Мыслители XX в.).

417. Яцик І. С. Багатогранність поняття «екзистенція» в творах філософів-екзистенціалістів XX століття [Електронний ресурс] / І. С. Яцик. Режим доступу:

http://science.crimea.edu/zapiski/2008/philosoph_sociolog/fil_21_1/45_yazik.pdf