

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ, МОЛОДІ ТА СПОРТУ УКРАЇНИ  
ДРОГОБИЦЬКИЙ ДЕРЖАВНИЙ ПЕДАГОГІЧНИЙ УНІВЕРСИТЕТ  
ІМЕНІ ІВАНА ФРАНКА

На правах рукопису

**ГНАТІВ ЗОРЯНА ЯРОСЛАВІВНА**

УДК 316:130.2 (477)

**БІБЛІЙНІ МОТИВИ В УКРАЇНСЬКІЙ КУЛЬТУРІ ЯК ПРЕДМЕТ  
СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКОЇ РЕФЛЕКСІЇ**

09.00.03 – соціальна філософія та філософія історії

Дисертація на здобуття наукового ступеня  
кандидата філософських наук

Науковий керівник –

**Скотна Надія Володимирівна,**

доктор філософських наук, професор

Дрогобич – 2012

## ЗМІСТ

ВСТУП.....	3
РОЗДІЛ 1 НАУКОВО-ТЕОРЕТИЧНІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ:	
АНАЛІЗ ДЖЕРЕЛЬНОЇ БАЗИ І ВИБІР НАПРЯМКІВ РОБОТИ .....	11
1.1 Теоретичне обґрунтування проблеми біблійних мотивів як феномену культури .....	11
1.2 Методологічні основи та принципи вивчення проблеми.....	33
Висновки до першого розділу .....	60
РОЗДІЛ 2 МОДУС КОРДОЦЕНТРИЗМУ В ЗНАКОВИХ СИСТЕМАХ УКРАЇНСЬКОЇ КУЛЬТУРИ.....	
2.1 «Філософія серця» у філософсько-літературному, освітньому вияві.....	62
2.2 Біблійні мотиви в українському мистецтві .....	113
Висновки до другого розділу.....	129
РОЗДІЛ 3 ЛОГОС БІБЛІЇ У СУСПІЛЬНО-ПОЛІТИЧНОМУ САМОВИЗНАЧЕННІ УКРАЇНИ: ЄДНІСТЬ МИНУЛОГО І СЬОГОДЕННЯ.....	
3.1 Біблійні мотиви в українській політиці та політичній культурі українців .....	132
3.2 Провіденціалістські ідеї в українській культурі.....	152
Висновки до третього розділу .....	174
ВИСНОВКИ .....	176
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ .....	179

## ВСТУП

**Актуальність теми** дисертаційного дослідження зумовлена предметним полем соціальної філософії, в якому центральне місце посідає проблема людини, сенсу її буття у світі, цілей та головної мети життєдіяльності, а також загальнолюдські засади цивілізаційного існування та розвитку суспільства як цілісної системи крізь призму інтересів людини. Вимоги сучасного періоду розвитку філософії визначають необхідність даного дослідження, однією з яких є включення до предметного кола філософського аналізу проблем міждисциплінарного характеру, пошук методологічних орієнтацій на основі принципу плюралізму. Світоглядно-ментальні характеристики певного періоду в історії національної культури визначають контекст та тенденції використання, аспекти функціонування біблійних сюжетів, образів, мотивів.

Біблія вказує шлях до розв'язання трагічних суперечностей людського буття, які конкретизовано *основними мотивами Біблії: Бог, Його воля, буття людини, її місце у всесвіті, гріховність, неможливість для людини самій досягнути праведності, спасіння.*

Біблійні мотиви в українській культурі є структурно-семантичними компонентами мови (як природної, так і штучних), які представляють предмети, явища, відносини дійсності та їхні властивості, умовно відтворюють думки, ідеї, почуття, здійснюють вплив на навколишню дійсність, забезпечують пізнання (самопізнання) та комунікацію. Біблія є цінністю світової культури. І оскільки кожна культура виявляє єдність загальнолюдського та національного, то, відповідно, біблійні мотиви – могутній чинник у формуванні та розвитку національної культури. Таким чином, біблійні мотиви в українській культурі виконують інформаційну, комунікаційну, емотивну, когнітивну та регулятивну функції, причому засвідчують коректне поведження зі Словом Божим.

Визначення біблійних мотивів у різних формах, знакових системах української культури, зокрема філософії, педагогіці, мистецтві та політичній культурі, виступає важливою проблемою у філософсько-науковому вченні про суспільство. У сучасних цивілізаційних умовах збереження національної самобутності, розбудови громадянського суспільства та утвердження української Держави, розуміння та засвоєння загальнолюдської гуманістичної суті ідей та ідеалів, що містяться в Біблії і трансформовані посередництвом людини як суб'єкта культури у її (культури) знакові системи, стає одним із факторів повноцінного матеріально-духовного буття як людини, так і спільноти. Рефлексія на засадах соціальної філософії на біблійні мотиви допоможе «прочитати» Слово Біблії у «тексті» різних знакових систем культури, пізнати себе і світ навколо себе.

**Стан наукової розробленості проблеми.** Проблема біблійних мотивів в українській культурі досліджувалася на міжгалузевому рівні. Увесь обсяг літератури, яка виявляє стан розробленості проблеми, умовно можемо поділити на два блоки: *мистецтвознавчий* (об'єктивований на такі види мистецтва, як художня література, музика, живопис, скульптура та ін.) та *філософський*, включаючи напрацювання *лінгвістичної філософії та філософії релігії*. Причому найповніше, системно, біблійні мотиви досліджено у художньо-мистецькому вияві (що, до речі, ідентифікується з усім обширом культурного доробку спільноти) і спорадично – у філософському.

В українському літературознавстві біблійні мотиви є предметом системного дослідження. Зокрема слід відзначити створений у жовтні 1999 року при Чернівецькому університеті за підтримки НАН України науково-дослідний центр «Біблія і культура», результати діяльності якого відображені на сьогодні в 11 випусках однойменного Збірника наукових праць [15], численних статтях, монографіях, дисертаційних дослідженнях особливостей функціонування біблійного сюжетно-образного матеріалу в художній творчості (О. Астаф'єв, І. Бетко, Т. Гундорова, М. Жулинський,

З. Лановик, М. Лановик, Д. Наливайко, В. Німчук, А. Нямцу, Т. Салига, Г. Сивокінь, М. Сулима, А. Ткаченко та ін.).

У мистецтвознавстві біблійні мотиви як формотворчу і змістову, стильову особливість сакральної та світської музичної творчості, живопису, архітектури досліджували Л. Кияновська [110], А. Комісаренко [116], Г. Панкевич [171], І. Тилик [211], А. Макаров [151] та ряд інших.

Як предмет філософського дослідження біблійні мотиви вивчали: здебільшого у межах філософії релігії – А. Колодний, Н. Филипович [115], Г. Лозко [143], В. Бодак [23]; як феномен слова у предметному колі лінгвістичної філософії – Т. Біленко [16; 18], С. Васильєв [31], Р. Кісь [112], М. Попович [182], Г. Яворська [253]; як проблему історії філософії, релігійно-філософські ідеї, кордоцентричний напрям у спадщині української національної філософії – Т. Андрущенко [7], А. Бичко [11], І. Бичко [13], В. Горський [54], В. Нічик [33], О. Сідоркіна [200; 201], В. Табачковський [226], Д. Чижевський [236], В. Шинкарук [227], С. Ярмусь [256] та ін.

Усе це зумовлює вибір теми дослідження – необхідність аналізу біблійних мотивів в українській культурі (філософії, мистецтві, політиці, педагогіці) як предмета соціально-філософської рефлексії.

### **Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами.**

Дисертаційна робота виконана відповідно до напрямку наукових досліджень Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка «Філософія культури та сучасні стратегії гуманітарного знання (Методологія. Політика. Етика. Естетика)» (затверджено наказом Міністерства освіти і науки, молоді та спорту України № 535 від 07 червня 2011 р.); планів науково-дослідницької роботи кафедри філософії імені Валерія Григоровича Скотного Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка «Діалектика духовних процесів» (затверджено кафедрою філософії Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка, протокол №18 від

8 листопада 2010 р.). Тема дисертаційного дослідження затверджена (протокол № 1 від 21 січня 2010 р.) і перезатверджена (протокол № 9 від 29 вересня 2011 р.) вченою радою Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка.

**Мета дослідження** полягає в обґрунтуванні біблійних мотивів в українській культурі, що уможливить виявити парадигму актуальних альтернативних світоглядно-ментальних настанов, цінностей і пріоритетів української спільноти в часі та просторі її буття, допоможе пізнати самих себе на шляху модернізації українського суспільства в сьогоденні.

Відповідно до поставленої мети визначено такі **завдання дослідження**:

- теоретично обґрунтувати біблійні мотиви в культурі як співвідношення сакрального і світського, суб'єктивного і об'єктивного, раціонального та ірраціонального;
- з'ясувати методологічні основи та принципи вивчення проблеми, що буде здійснено передовсім у межах інформаційно-семіотичної концепції культури;
- визначити модус кордоцентризму як біблійного мотиву в знакових системах української культури, який означено поняттями: «філософія серця», «екзистенційність», «емоційність», «особистісно орієнтоване навчання і виховання», «українське поетичне кіно», «естетика страждання» тощо;
- виявити семантику біблійних мотивів у символіці знакових систем української політики та політичної культури українців;
- розкрити соціально-філософські аспекти провіденціалістських мотивів в українській культурі минулого і сьогодення, зокрема ідей есхатологічно-сотеріологічних та месіанських.

**Об'єкт дослідження** – соціокультурне функціонування Слова Біблії в українській культурі в діахронному та синхронному аспектах її розвитку.

**Предмет дослідження** – біблійні мотиви у знакових системах української культури, які відображають ключові проблеми: людина, її місце і призначення у світі, зміст її буття, культура, суспільне життя.

**Методи дослідження.** Методологічним конструктом дослідження є філософське осмислення феноменів культури із застосуванням насамперед інформаційно-семіотичної концепції культури, системного підходу, принципів філософської герменевтики, синергетики, що дає змогу реалізувати декілька взаємозумовлених методологічних рівнів розв'язання проблеми; проаналізувати цілісність та особливості функціонування біблійних мотивів в українській культурі в діахронному та синхронному аспектах у сходженні від пізнання мультиверсуму культури до знакових систем української національної. Методологічно-пізнавальний інструментарій вивчення предмету дослідження розроблено у його зв'язках із суб'єктом культури.

**Наукова новизна одержаних результатів** полягає в соціально-філософській концептуалізації парадигми актуальних альтернативних світоглядно-ментальних настанов, цінностей та пріоритетів української спільноти в часі та просторі її буття на основі інтерпретації біблійних мотивів.

У результаті дослідження обґрунтовано низку положень, які характеризуються науковою новизною і виносяться на захист:

**Уперше** у різних знакових системах української культури цілісно:

- *проаналізовано* побутування біблійних мотивів як відображення основних світоглядно-ментальних настанов;

- *здійснено актуалізацію* біблійних мотивів для формування самосвідомості, самопізнання, самовизначення української нації як суб'єкта сучасного світового модернізаційного процесу;

- *з'ясовано* методологічні основи та принципи вивчення біблійних мотивів як феномену національної культури в мультиверсумі світової;

– *встановлено*, що «філософія серця» є модусом кордоцентризму як біблійного мотиву в знакових системах української культури (художній літературі, філософії, педагогіці, мистецтві), висвітлено семантику цього мотиву;

– *обґрунтовано* соціально-філософські аспекти провіденціалістського мотиву, конкретизованого месіансько-есхатологічно-сотеріологічними ідеями теорії модернізації українського суспільства у минулому і сьогоденні.

***Поглиблено*** знання про співвідношення, діалектичну єдність сакрального і світського у процесі функціонування біблійних мотивів у знакових системах української культури.

***Отримало подальший розвиток*** знання про зміст біблійних мотивів; політичну культуру українців в її історичному розвитку, виражену знаками, образами, символами; методологію дослідження у знакових системах української культури біблійних мотивів як специфічних «текстів» в лінгвістичному та позалінгвістичному, ситуативному контексті.

***Удосконалено*** філософсько-методологічний інструментарій вивчення феномену біблійних мотивів у знакових системах української культури, закономірностей виникнення і функціонування цього феномену у зв'язках із суб'єктом культури.

**Теоретичне і практичне значення** одержаних результатів полягає у тому, що обґрунтування біблійних мотивів в українській культурі, по-перше, сприяє подальшій розробці філософської проблематики, пов'язаної з альтернативними (активність чи споглядання) світоглядно-ментальними настановами, цінностями та пріоритетами української спільноти в часі та просторі її буття, по-друге, допоможе пізнати самих себе на шляху модернізації українського суспільства в сьогоденні.

Результати роботи можуть стати методологічною основою для дослідження соціокультурного функціонування Слова Біблії в українській культурі в сьогоденні як у філософсько-теоретичному, так і в



практичному плані розв'язання нагальних проблем розвитку українського суспільства.

Висновки дослідження можуть бути використані у змісті нормативних курсів філософії, історії української культури та спецкурсів, у подальших наукових міжгалузевих дослідженнях проблеми.

**Апробація результатів дослідження та публікації.** Основні положення і висновки дисертаційного дослідження доповідалися та обговорювалися на засіданні кафедри філософії імені професора Валерія Григоровича Скотного Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка, на низці міжнародних та всеукраїнських науково-практичних конференцій та семінарів, а саме: IV Всеукраїнському науково-практичному семінарі «Історія, теорія та практика музично-естетичного виховання» (м. Дрогобич, 2010); VII Міжнародній науково-практичній конференції «Етнос. Культура. Нація» (м. Дрогобич, 2010); III Міжнародній конференції молодих науковців «Світоглядно-ціннісні виміри гуманітарного знання та освіти» (м. Чернівці, 2010); Міжвузівській науково-практичній конференції студентів та молодих учених «Виховання, освіта, менеджмент, філософія, право: історичний аспект» (м. Євпаторія, 2011); 23-х Міжнародних людинознавчих філософських читаннях «Гуманізм. Людина. Час» (м. Дрогобич, 2011); III Міжнародній науково-практичній конференції «Релігія, релігійність, філософія та гуманітаристика у сучасному інформаційному просторі: національний та інтернаціональний аспекти» (м. Луганськ, 2011); Міжнародній науковій конференції «Дні науки філософського факультету» (м. Київ, 2012); VIII Міжнародній науково-практичній інтернет-конференції «Простір і час сучасної науки» (м. Київ, 2012); щорічних звітних науково-практичних конференціях професорсько-викладацького складу та науково-методичних семінарах кафедри філософії Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка (2009 – 2012 рр.).

**Публікації.** Основні положення і висновки дисертаційного дослідження знайшли відображення у 16 публікаціях, у тому числі: 5 – статті, опубліковані у фахових виданнях з філософських наук, 5 – статті в інших наукових виданнях, 6 – матеріали конференцій.

**Структура та обсяг роботи.** Дисертаційна робота складається зі вступу, трьох розділів, шести підрозділів, висновків, списку використаних джерел (261 найменування). Загальний обсяг дисертації становить 204 сторінки, основна частина роботи – 178 сторінок.

## РОЗДІЛ 1

### НАУКОВО-ТЕОРЕТИЧНІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ: АНАЛІЗ ДЖЕРЕЛЬНОЇ БАЗИ І ВИБІР НАПРЯМКІВ РОБОТИ

#### 1.1 Теоретичне обґрунтування проблеми біблійних мотивів як феномену культури

У модернізаційних процесах сьогодення українська культура має характеристики перехідної – від традиційної до індустріальної (модернізованої). Вивчення біблійних мотивів в українській культурі на засадах соціальної філософії, згідно з основною тезою нашого дослідження, допоможе виявити самосвідомість суб'єкта національної культури, «прочитати» Слово Біблії у «тексті» української культури як самовизначення української нації, яка є суб'єктом сучасного світового модернізаційного процесу.

Саме тому *метою* даного підрозділу є *виявлення модернізаційної парадигми у сучасній філософії та соціально-філософське обґрунтування на її засадах феномену біблійних мотивів як складової національної культури українців*. Обґрунтування теоретико-методологічної основи розуміння і сприйняття біблійних мотивів у знакових системах української культури в її діяхронному і синхронному розвитку, у розбудові сучасного суспільного життя становить предмет дослідження у даному підрозділі.

Сюди входять: 1) *філософські концепції культури*, зокрема цивілізаційного розвитку української *національної культури*, фактори розвитку таких її складових, як філософія, література, педагогіка, мистецтво, політична культура тощо; 2) теоретичні розробки механізму *соціально-філософського пізнання феноменів національної культури*, одним з яких є побутування біблійних мотивів у різних сферах суспільного життя (соціально-політичній, духовній, культурно-побутовій) у процесі

цивілізаційного поступу. Це теоретичні дослідження проблем соціальної філософії у працях В. Андрущенка, Т. Андрущенко, В. Беха, А. Бичко, І. Бичка, В. Горського, Л. Губерського, Г. Дашутіна, С. Кримського, М. Михальченка, І. Надольного, І. Предборської, В. Скотного, Н. Скотної, В. Шинкарука та ін. допоможуть усвідомити зміст сучасних суспільних процесів в Україні та світі, досягнути їх історичне значення.

Пізнавальну концепцію соціально-філософського дослідження *біблійних мотивів в українській культурі* вибудовуємо постановкою широкого кола питань та пошуком відповіді на них, а саме: – що визначаємо поняттям «біблійний мотив» у часо-просторовому вимірі української і європейської культури минулого і сьогодення; – хто є суб'єктом традиції використання цих мотивів; – як об'єктивується використання біблійних мотивів в культурі; – які системи ідей виявляють себе в цій традиції; – як ці ідеї вписуються у контекст української культури та суспільного життя (національна філософія, література, педагогіка, політика та політична культура, мистецтво); – яке значення має досвід використання біблійних мотивів у розробці теорії модернізації сучасного українського суспільства.

Концептами пізнавальної моделі нашого дослідження є поняття: «біблійний мотив», «знак», «символ», «кордоцентризм», «філософія серця», «суб'єкт культури», «політичний символ», «політична культура», «модернізація сучасного українського суспільства» тощо. Прагнення отримати істинне знання про українську культуру вимагає розробити процедуру логічного доведення її цілісності та самобутності, а також значимості біблійних мотивів у ній у процесі модернізації сучасного українського суспільства.

Українська соціальна філософія вивчає, зокрема у конкретизації українських реалій, загальнолюдські засади цивілізаційного існування та розвитку людини та суспільства, якими є особистість, сім'я, нація, суспільство, світова цивілізація. Українські філософи-любомудри здійснювали пізнання суспільства в контексті суспільної практики в

історичному просторі і часі України, суб'єктом якої є як окремі індивіди, так і соціальні спільноти, а компонентами виступають боротьба та пошук злагоди в процесі націо- та державотворення. Соціально-філософське пізнання здатне відтворити увесь спектр суперечностей українського суспільства, віддеференційовує потреби та інтереси стосовно різноманітних суб'єктів, прагне виважено і толерантно залучити різноспрямовані точки зору, щоб у відповідності до вимог певного історичного простору і часу України знайти шляхи оптимальної організації суспільства. Водночас слід пам'ятати, що суспільство є не просто сумою індивідів, а спільнотою, яка витворюється на основі власних потреб та інтересів людей, усвідомлення ними пріоритетних засад суспільно-історичного розвитку, свого місця і ролі в ньому, процесу об'єднання у певні соціальні групи (верстви, стани, класи, партії, рухи, нації тощо).

Серед розмаїття філософських концепцій культури наша дослідницька увага зосереджена на тих, що об'єктивовані на цивілізаційний розвиток української *національної культури*.

Згідно із тлумаченням філософського словника соціальних термінів, теорія модернізації – це концепція суспільно-економічного і політичного розвитку, що пояснює процес переходу від стабільного «традиційного» до сучасного індустріального суспільства, що безперервно змінюється. Поняття модернізації охоплює кардинальні суспільні зміни у вимірах історичного процесу, суспільства як системи, модернізації людської особистості. Прийнято розрізняти первинну і вторинну модернізацію, відповідно: у країнах, де зароджувалась індустріалізація, та у країнах, що лише починають інтегруватися до вже існуючої системи модернізованих країн. Теорія модернізації охоплює широку проблематику філософії культури, цивілізації, епохальних переворотів у світогляді тощо [229, с. 461-462]. Для українського сьогодення характерна вторинна індустріалізація, що накладає певний відбиток на її відображення у культурі.

Як зазначає М. Михальченко, сьогодні триває процес синтезу класичних, неокласичних і постнеокласичних підходів, він відбувається у взаємозв'язку двох пізнавальних підходів до всесвітньої історії, цивілізації: генералізації (*генералізувальний підхід*) (пошук узагальнення, бачення загальних закономірностей) та визначення в центрі пізнання не об'єкту, а свідомості історичних суб'єктів. З використанням цих підходів історія постає як єдність об'єктивного і суб'єктивного, зовнішніх впливів на цивілізації і свідомості (самосвідомості) людей, які цю цивілізацію складають і творять [155, с. 295-296].

Соціокультурна теорія має за мету не тільки поєднати філософський, соціологічний і культурологічний підходи до аналізу суспільного життя, але і проінтерпретувати історичні форми суспільного життя, обґрунтувати різні системи соціальної комунікації. Культура є самоорганізуючою системою і прагне до результату на базі інформаційних програм. Ці інформаційні програми існують у вигляді людського досвіду, систем освіти, виховання, науки, а у більш глибинній формі це – генетично закодовані спадкові програми біологічної популяції, умовно рефлекторні моделі дії організму, тобто програми діяльності, які функціонують як біосоціальні (або соціобіологічні) й орієнтовані на «випереджуюче відбиття» дійсності, на врахування ймовірностей приходу відповідних подій, отже, вони скеровані на пристосування до прогнозованих умов майбутнього. Генеральна властивість будь-якого вияву культури – бути специфічним засобом людської діяльності як у контексті становлення особи, так і універсальним засобом суспільного життя [156, с. 41].

Теоретично обґрунтовуючи феномен біблійних мотивів в українській культурі у сучасній теорії модернізації, визначальними є пошук загальних закономірностей їх вияву і зосередження дослідницької уваги на свідомості (самосвідомості) суб'єкта культурного процесу. Причому позанаукові шляхи здобуття знань не втратили свого значення, бо вони відображають і виражають низку сфер буття людини і світу: індивідуальний досвід, побутову

сферу, укорінені етнічні та інші традиції, сакральне, інтимне, трансцендентне тощо. Абстракції науки, експериментальні методи, раціонально-системні побудови не охоплюють ці сфери, або просто в сучасному вигляді вони є недоступними для науки.

Людство на початку XXI століття стикається з важливими глобальними проблемами, що загрожують деградацією та дегуманізацією культури – це проблема *руйнації духовного середовища*. Найбільш серйозною проблемою на початку XXI століття є тотальний хаос, причиною якого є глобальна криза духу. Людство, усвідомивши, що соціальне життя надзвичайно складне, щоб його перекроювати по тій чи іншій утопічній моделі, повинне прийняти той факт, що догматична безпека сучасної епохи відступила перед одвічною невпевненістю людського буття. У непевному світі, в якому володарюють випадковості, моральні імперативи перетворюються на головний, навіть єдиний орієнтир і джерело безпеки [213, с. 26].

Актуальною для сьогодення є проблема звернення до духовності української культури, де можна віднайти духовні засади для подальшого розвитку суспільства у сучасну перехідну (від традиційної до постіндустріальної) епоху.

Перехідний стан сучасного українського суспільства та зміна світоглядно-мотиваційних засад людської свідомості вимагає всебічного розвитку духовно-соціальної сутності людини, створення необхідних умов для того, щоб вона у своєму житті реалізувала головне своє покликання – самопізнання. Така настанова свідомості спрямовує людину на пізнання духовної спадщини людства – Біблії. Цей шлях поєднує загальнолюдське та індивідуальне, об'єктивне та суб'єктивне.

Збереження культурної спадщини, культурних традицій і досвіду минулих поколінь – єдино реальний шлях відродження нації, знаходження нею справжніх орієнтирів розвитку, його повернення у природне русло [223, с. 189].

Про значення етнічної (етнонаціональної) культури в модернізаційних процесах сьогодення ряд українських дослідників [155; 201; 204; 111; 149] звертаються, зокрема, до праці С. Хантінгтона «Зіткнення цивілізацій», у якій поставлено проблему взаємозв'язку всесвітньої і локальних цивілізацій, вказано на варіативність модернізаційних процесів. Концепція модернізації С. Хантінгтона належить до сучасних концепцій, у яких викладено *національний проект* модернізації, коли національні традиції визначають характер модернізаційного процесу і виступають його стабілізуючими чинниками як варіанти загальнолюдських цінностей: «Національні держави є і будуть найважливішими гравцями на міжнародній сцені, але їхні інтереси, союзи і конфлікти між ними значною мірою визначені культурним і цивілізаційним факторами [233, с. 40]».

С. Хантінгтон, на думку Н. Скотної, перебільшує елемент «зіткнення» цивілізацій і применшує елемент взаємодії, а також неправомірно відрізає культурну складову цивілізацій від економічної і політичної [204, с. 23].

За таким сценарієм розгортання модернізаційних процесів модернізація відбувається як органічні, природні зміни у сфері культури, ментальності та світогляду.

Про суперечливі тенденції сучасного цивілізаційного розвитку у явищах «глобалізації» і «трайболізації» говорить В. Личковах, обґрунтовуючи при цьому теоретико-методологічні засади філософії етнокультури, здійснюючи пошук шляхів подолання «розколотості» України в концептуальній моделі культурологічної регіоніки. Якщо глобалізація пов'язана з формуванням планетарної, ноосферної, урбаністичної цілісності людства, то трайболізація (дослівно «племінне подрібнення») означає рух до етнонаціональної ідентичності, аж до етнічного партикуляризму й автаркії (прагнення до відособлення). Як відповідь на виклик часу в ситуації «post» (постколоніалізм, посттоталітаризм, пострадянський простір, постмодерн тощо), як зазначає В. Личковах, з'явилася навіть метафілософія універсалізму, що поширюється, зокрема, і на етнокультурологію з погляду



холістичної парадигми єдності різноманітного, ідей діалогу, комплементарності, толерантності, «прикордоння» етнокультур. Метафілософія універсалізму спрямована на інтеграцію наук і гуманістики, на міждисциплінарну наукову кооперацію. Виходячи з холістичної ідеї універсальності буття, суспільства й особистості, складається універсалістична філософія історії, культури, антропології, етики, бізнесу. У центрі уваги метатеорії універсалізму знаходяться і етнокультурологічні проблеми, що вимагають сучасних підходів з погляду збереження культурної спадщини народів, налагодження діалогу культур:

- співвідношення модернізму і постмодернізму, етнічних традицій та інновацій у контексті історії, культури і мистецтва;
- побудова «універсального», «відкритого», правового суспільства на основі ідей справедливості, міжнародного права, культурного співробітництва народів;
- інтеграція наук, культур і релігій у перспективі нового синтезу (синкретизму) духовності;
- творення глобальної, планетарного масштабу культури людства на основі діалогу етнонаціональних культур (подолання етнічного партикуляризму, автаркії і нарцисизму);
- вироблення нової методології етнокультурології на основі екогуманізму, етнетики, національних моделей універсалізму. Це є можливим тому, що, незважаючи на етнонаціональні і релігійні розходження, людство усе більше усвідомлює себе єдиним планетарним організмом. У той же час, висновує В. Личковах, універсалізм не є тотожним космополітизму і має свої специфікації в етнокультурних і релігійних моделях способу життя, філософії, мистецтва, освіти [140, с. 19-21].

Проблема сучасного періоду для України полягає у збереженні власної етнонаціональної ідентичності, що закладено у специфіці народної та професійної культури, природа якої полягає у пізнанні людиною та спільнотою себе і світу навколо себе.

Культура в історії людства завжди служить сферою реалізації людських цінностей. Вона утворює простір людського спілкування. Саме тут філософське виявляється в тому, що з позиції самої ж культури слід осмислити межу наочного й прихованого, явища та сутності, і визначити стосовно цієї межі власні можливості й власні завдання [39, с. 13].

Культура як реалія соціально-історичного буття є діалектичною єдністю світових та національних зв'язків.

Проблема виявлення і функціонування біблійних мотивів в українській культурі на засадах соціальної філософії вимагає з'ясування однієї з найскладніших проблем сучасної культурології – співвідношення світової та національних культур. Її розв'язання передбачає обґрунтування самого факту існування світової культури як певної цілісності. Визнання феномена світової культури притаманне насамперед тим філософам, які сприймають людину і людство не як випадкове, а як закономірне і необхідне явище в еволюції Землі та Всесвіту, визнають існування найвищої мети і сенсу в історії людства, що розглядають його як фактор космічної ваги.

Серед прихильників існування світової або загальнолюдської культури імена таких відомих мислителів, як П. Тейяр де Шарден (1881 – 1955 рр.), В. Вернадський (1863 – 1945 рр.), А. Швейцер (1875 – 1965 рр.), Р.-Дж. Коллінгвуд (1889 – 1943 рр.). Вони вважали, що світова культура – це система духовних цінностей, що виробляються в надрах національних культур, але набувають загальнолюдського значення. Зокрема, ця позиція втілилась у поглядах К. Цюлковського (1857 – 1935 рр.), у філософії «всеєдності» відомого російського мислителя В. Соловйова (1853 – 1900 рр.) і його послідовників, у вченні видатного християнського гуманіста ХХ ст. П. Тейяр де Шардена. Останній, зокрема, вважав, що з появою людини поряд з біосферою виникає сфера культури, розуму – ноосфера, яка є закономірним наслідком еволюції природи. Шедеври ноосфери – це думка, людська особистість, багатоманітність і єдність свідомостей. Духовне об'єднання людства у ноосфері приводить до нового витка еволюції – Наджиття, Над-

людства. Тейяр де Шарден вірив, що «гомінізація» Землі та світу, творчі зусилля безсмертних людських особистостей на цьому шляху – все це слугує всесвітній Божественній Меті. Все прекрасне, творче, пронизане любов'ю, що здійснюється на Землі, означає для вченого «знамення часу», передвістя прийдешнього перетворення. Він оптимістичний пророк прогресу, який дивиться на еволюцію, розвиток Землі та людства очима віри. Близьке до поглядів П. Тейяр де Шардена вчення про культуру Павла Флоренського (1882 – 1943 рр.). На його погляд, основний закон світу – закон ентропії, всезагального зрівнювання, в якому мірі безладдя (Хаосу) протистоїть закон ектропії – організації, ускладнення (Логос). Отже, культура – це вияв Логосу засобом боротьби зі світовим Хаосом, тобто смертю. Осмислення культури як засобу перетворення Землі та людства притаманне й видатному українському філософу-натуралісту В. Вернадському (1863 – 1945 рр.), засновнику антропокосмізму, який вчив про гармонійне злиття у єдине ціле природної (в широкому розумінні космічної) та соціально-гуманітарної еволюції [136].

Зі зміною історичних епох змінюється тип культури, однак це не означає розриву культурної спадщини і традицій, бо кожна нова доба з необхідністю успадковує культурні досягнення попередньої. Усе це дає змогу розглядати культурну історію людства як світовий процес, вживати поняття світової культури, безперервності модернізаційного процесу в ній.

У межах нашого дослідження поняття «українська культура» відповідає поняттю «національна культура», яке відмежовуємо від – «етнічна культура». У сучасній культурології «етнічна культура» є предметом вивчення етнографії (або етнології) – однієї з культурологічних дисциплін. Приналежність до етнічної культури визначається спільністю походження – кровним спорідненням. Ця культура патріархальна, позбавлена розвинутої індивідуальної самосвідомості. На відміну від етнічної культури національна передбачає існування нових типів комунікації (взаємозв'язку) між людьми, складніших стосунків, ніж природні кровно-родинні. Таким принципово

новим типом комунікації є писемність. За допомогою писемності загальні для всієї нації ідеї поширюються серед населення. Писемна культура, до складу якої входять різні тексти, ніби протистоїть стихії живої народної мови з її місцевими діалектами та семантичними відмінностями. Носіями такої культури стають освічені шари суспільства. Національна культура, отже, твориться не етносом загалом, а тими представниками суспільства, які беруть на себе функцію індивідуального авторства, – письменниками, філософами, вченими, священиками, митцями та ін. До певного часу така культура може навіть залишатися чужою для народу, мати на собі відбиток кастовості, елітаризму. Проте творці такої культури говорять, зазвичай, від імені народу, звертаються до скарбниць народного досвіду й мудрості. Розрив між інтелігенцією, яка є провідником національних цінностей, національної культури, і традиційною етнічною культурою долається розвитком освіти в народі, його піднесенням до рівня загальнонаціональної ідеї, з одного боку, а з іншого – через зміни соціальних засад народного буття, пробудження не тільки національної, а й розвинутої індивідуальної самосвідомості. Адже на відміну від власної етнічної приналежності, яка не становить жодної особистої заслуги, належність до нації вимагає від кожного певних особистих зусиль і свідомого вибору. Нація не заперечує, не відкидає етнос, а пристосовує його для існування в умовах нового громадянського суспільства, в умовах духовної та економічної самостійності індивідів. Етнічні елементи – обряди, традиції, звичаї, міфологія – зберігаються в межах національної культури, але вже не обмежують її змісту. Це вищий рівень культурного життя, коли народна й елітарна (інтелігентська) культури гармонійно поєднані. Національне відродження є не стільки відновленням «забутих традицій», скільки становленням сучасної цивілізації з її ринковою економікою, правовою демократичною державою, громадянським суспільством, високою освіченістю населення [136].

Кожна національна культура має право на самостійне існування та розвиток, рівноправно співіснувати з іншими культурами. Таке принципове

розуміння діалектичного співвідношення плюралістичної світової та національних, регіональних культур заперечує будь-який культуроцентризм (наприклад, європоцентризм чи домінування християнської культури над іншими), а й взагалі претензію на культурне лідерство окремої національної культури.

Визнання феномену світової і національної культур впливає на світосприйняття людини, на розв'язання проблеми сенсу буття людини і людства, пошук вічних, спільних для людини, нації, людства і культури надбань і цінностей, однією з яких є Біблія.

У мультиверсумі світової культури феномен біблійних мотивів пов'язаний, перш за все, із феноменом самої Біблії. Біблія – священна книга християн, а перша її частина (Старий Завіт) – священна книга іудеїв. Біблія складається з окремих книг, написаних протягом XVI ст. до н.е. – II ст. н.е., структурно ділиться на дві частини – Старий Завіт і Новий Завіт. Збереглися дві редакції Старого Завіту – староеврейська і старогрецька, які різняться кількістю книг і обсягом деяких однойменних творів. Староеврейський варіант складається з 39 книг, систематизованих у трьох відділах: Закон (в іудеїв Тора), або П'ятикнижжя Мойсея (книги Буття, Вихід, Левіт, Числа, Второзаконня); Пророки (21 книга) і Писання. Старогрецька редакція Старого Завіту містить 50 книг, тобто на 11 більше, ніж староеврейська. Православна церква визнає канонічними лише 39 книг, а решту – благочестивими, але не канонічними, католицька – всі 50 (у латинському перекладі). Протестанти відкидають всі додатки до староеврейського тексту і визнають лише 39 книг. Новий Завіт має 27 книг. Спочатку на Лодікейському Церковному Соборі у 364 році затверджено склад Нового Завіту з 26 книг: чотирьох Євангеліє від Матфея, Марка, Луки та Іоанна, Діянь святих апостолів і 21 послання апостолів. На Константинопольському Соборі у 692 році ще включено Одкровення Іоанна Богослова, або Апокаліпсис [229, с. 87]. Біблія – найпоширеніша у світі книга, перекладена на сотні мов. Це безцінна пам'ятка світової духовної культури, у якій

провідними мотивами є загальнолюдські ідеали соціальної справедливості, рівності, милосердя, людяності. Сюжети Біблії, її мотиви, образи справили величезний вплив на весь духовний розвиток цивілізації, зокрема, на філософію, мистецтво, літературу. Перший слов'янський переклад Біблії здійснили Кирило і Мефодій. У перекладі Біблії українською мовою брали участь письменники І. Нечуй-Левицький, П. Куліш, учений і богослов І. Огієнко, її мотиви надихали творчість Г. Сковороди, Т. Шевченка, І. Франка, Л. Українки та інших українських письменників [229, с. 88].

З точки зору богословської науки (а це вихідні положення нашого дослідження) Біблія, за своєю суттю, – одна-єдина книга, хоч вона й складена з багатьох книжок різного часового походження, різних авторів, різних жанрів та стилів і навіть різних мов. Християнський канон таким чином містить 47 книг Старого Завіту та 27 – Нового Завіту. За змістом книги християнського канону поділяються на: *історичні* (Буття, Вихід, Левіт, Числа, Второзаконня, Ісус Навин, Судді, Рута, 1 та 2 Самуїла, 1 та 2 Царів, 1 та 2 Хронік, Езра, Несмія, Товит, Юдита, Естера, 1 та 2 Макавеїв); *поетичні* (Іов, Псалми, Приповідки, Проповідник, Пісня пісень, Мудрість і Сирах); *пророчи* (Ісаїя, Єремія, включаючи і Плач, Варух, Лист, Єзекиїл, Даниїл, Осія, Йоїл, Амос, Авдій, Йона, Міхей, Наум, Авакум, Софонія, Аггей, Захарія, Малахія). Новозавітні книги розподілено також на: *історичні* (Євангелії Матея, Марка, Луки та Йоана і Апостольські Діяння); *повчальні* (Послання Павла до Римлян, 1-2 Коринтян, Галатів, Ефесян, Филип'ян, Колосян, 1-2 Солунян, 1-2 Тимотея, Тита, Филимона та Євреїв, послання Якова, 1-2 Петра, Юди та 1-3 Йоана); *пророка книга* (Одкровення). Мова первісних записів Біблії – староеврейська, арамейська, грецька. На сьогодні не збережено жодного рукопису священного автора. Усі оригінальні записи втрачено, серед збережених пергаментних та папірусних найдавніші датуються II ст.. Сьогодні у скарбниці світової культури нараховується 4.800 рукописів книг Нового Завіту. Біблію не можна читати як поетичний чи історичний твір, її глибинна сутність – богословська, адже Біблія – це Слово

Боже, яким Бог об'явив людині вічну правду про себе і про неї. Як дане людині Богом – воно бездискусійне, вічно дійсне. Бог – головний автор священних книг, а людина-священнописець (гагіограф), зі своїми особистісними талантами, стилем, манерою викладу думки – другорядний. Смысл Слова Біблії може мати *буквальне* значення (безпосереднє, дослівне, граматичне, історичне), *речеве* (опосередковане, образне, духовне, містичне або алегоричне); *достосоване* (здатне бути застосоване до потреб повсякденного, буденного життя); *виснуване* (узагальнююче, з'ясовується за допомогою логічного висновку зі слів Святого Письма) [199].

Біблія, як зазначає С. Тошкова, є радикальним викликом нашому способу мислення – у моральному, соціальному, та економічному аспектах. Біблія не пропонує шляху втечі від труднощів нашого життя, не дає готових відповідей, але заохочує нас в устремлінні позитивно мислити і жити за правилами загальнолюдської моралі. Етичні рекомендації та соціальні імперативи біблійних послань та інтерпретацій можуть впливати на сучасні інтелектуальні зусилля у відкритті «філософського каменя» духовного відродження майбутнього [213, с. 27].

Побутування, функціонування біблійних мотивів у культурі пов'язане із змістом Святого Письма – об'явлення Бога людині, предметом якого може бути Боже з'ясування знаних явищ, подій та фактів, а також надприродні істини, які для людини недосяжні у процесі природного пізнання [199].

Як зазначає С. Тошкова, більшість богословів визнають лише духовний зміст біблійних послань і часто ревниво оберігають Біблію від учених, попереджаючи їх про те, що Книга книг не є науковим збірником, збіркою науково-природничих питань. Святе письмо не має на меті давати нам знання з астрономії, геології, хімії, фізики, історії чи географії, а спрямовує нас до Бога і шляхів спасіння. Тому обов'язково залишиться невдоволенням той, хто шукає у ній не порятунку душі, а наукове пізнання [213, с. 12].

Текст Євангеліє розгортає провідний мотив: Бог і людина, оповідає про життя Христа, який, згідно з позицією історичної школи є реальною особою

першої третини I ст., основоположником нового філософсько-релігійного вчення.

З позиції сучасного філософського знання стиль і метод викладу тексту Євангеліє називаємо прикладом використання екзистенційного методу.

На думку І. Леппа, ніколи спадщина жодного філософа, жодного мудреця не була такою мірою безпосереднім відображенням автентичного екзистенційного досвіду [137, с. 65]. В Ісуса екзистенція і екзистенціалізм становлять одне ціле. Він викладає свої настанови дуже конкретно, передає своє вчення за допомогою притч і порівнянь, взятих зі щоденного досвіду, пережитих більшістю людей. У Євангелії відображено лише конкретне, пережите, даремно шукати там основи якоїсь системи або прийоми якоїсь школи. Не треба бути великим ерудитом, щоб, читаючи Євангеліє, відчувати, що ті, хто виклав у письмовій формі вчення Христа у його вчинках і словах, не мали наміру навчати нас ні історії, ні теології. Вони пропонують нашій увазі власний екзистенційний досвід, якого вони набули поруч із сином Божим. Щоб упевнитися в переконливості екзистенційного методу Євангеліє, в якому відображено стиль мислення Христа, у порівнянні з дедуктивними та абстрагуючими прийомами різних філософів, І. Леппа порівнює Христове Євангеліє з творами Арістотеля. Зазначає при цьому, що сучасній освіченій людині, яка не є філософом, було б дуже важко слідкувати за дедукціями Арістотеля. Для того, щоб якийсь твір Арістотеля відкрив нам свої таємниці, ми маємо спочатку долучитися до всього його вчення-системи і, певною мірою, до всієї його епохи. Однак уся ця підготовча робота зовсім не обов'язкова, щоб читати Євангеліє й задумуватися над ним з найбільшою користю для душі [137, с. 65-67].

Таким чином, здійснюючи аналіз біблійних мотивів в українській культурі на засадах соціальної філософії, ми опираємося на твердження про те, що: 1) виклад тексту Біблії здійснено в стилі екзистенційного вчення; 2) однією з настанов української світоглядної ментальності як чинника



розвитку національної культури є екзистенційність; 3) українська культура є складовою світової.

Система пізнання соціальної реальності об'єднує ряд суспільно-гуманітарних дисциплін єдиною проблемою людини: сенсу її буття у світі, цілей та головної мети життєдіяльності. Людина – найвища мета соціального філософування, початок філософських роздумів, їх принцип і кінцевий результат. Соціальна проблематика в українській філософії розглядається крізь призму пріоритетів різноманітних чинників людської життєдіяльності. Українські філософи у різні періоди розвитку національної філософії визначали загальнолюдські засади існування та розвитку суспільства, держави, а також здійснювали пошук джерел їх інтеграції в єдину людську спільність – цивілізацію. Саме в цьому виявляють себе гуманістичні пріоритети української філософії в цілому, соціальної філософії зокрема, розуміння екзистенційного як основи соціального.

Провідні мотиви Біблії буде розглянуто нами у знакових системах української культури з використанням настанов екзистенційної філософії як засадничих для розуміння природи соціального, суголосних щодо світоглядної ментальності українців, «української душі».

Українська національна культура виявляє ситуацію культурного розмаїття, коли в межах однієї державної території історично співіснують різні народи, релігії, а буття особистості відображає релігійні чи арелігійні, атеїстичні світоглядно-ментальні настанови. Усвідомлення цього ставить перед нами завдання з'ясувати діалектичну єдність *сакрального і світського* в національній українській культурі.

Православна культурологія, як одна із теологічних культурологічних концепцій, ґрунтується на принципі, що культура виникла з релігійного культу. Культура пов'язана з культом предків, обрядами, міфами, традиціями. А тому усі складові культури, зокрема філософська думка, поезія, живопис, музика, архітектура тощо, в органічній цілості перебувають у церковному культі. Диференціація форм і видів культури, на

думку М. Бердяєва, приводить до втрати сакрального, розпаду релігійних і духовних основ. Православний філософ і богослов П. Флоренський доводив, що саме релігійний культ визначає естетичну спрямованість, пізнавальне значення та виховну роль духовних цінностей. Л. Карсавін підкреслював, що саме релігійність складає зміст культурно-історичного процесу, – бо вона забезпечує вирішення «основного завдання культури», яке полягає у здобутті перемоги над забуттям і часом, над минулим і майбутнім, над смертю [130, с. 35-36].

У визначеннях українських філософів, етнографів, культурологів минулого і сьогодення український народ як суб'єкт національної культури має характеристики глибокої релігійності, яка зумовлена передовсім його національним характером, ментальністю. Етнонаціональна специфіка релігійності українців визначається М. Костомаровим у праці «Дві руські народності» так: «В українців міцне почуття Божої всеприсутності, душевна скрута, внутрішня розмова з Богом, тайне думання про божу волю над собою [119, с. 59]». І. Мірчук відзначає перевагу в українців «почуття й панівну роль любові, що творять перехід до основного елементу українського світогляду – глибокої релігійності [159, с. 18]». Інакше підходив до проблеми української релігійності М. Шлемкевич, розглядаючи це питання у класичному трикутнику релігія-світогляд-мистецтво. На його думку, дух сучасного українця формували дві сили – світогляд і мистецтво. Дослідник писав: «для свідомості народу завсіди велике значення має жива релігійність, і заспокоєння, що вона дає». Специфіку релігійних пошуків українця М. Шлемкевич характеризував категорією «релігійна туга», що спонукає до зближення з Богом: «В тій неокресленій тузі людини, що прагне вийти поза себе, поза своє тогочасне існування, корені релігійності. Кінець цієї мандрівки і спокій вона (людина) називає Богом [245, с. 99-110]».

Прослідковуючи історіографію проблеми етнопсихологічної детермінованості української релігійності, є всі підстави констатувати наявність багатої історичної, філософської та культурологічної спадщини у

цій сфері. Найперше слід вказати на філософське осмислення зазначеної проблеми П. Юркевичем [249] та Г. Сковородою [202]. Серед дослідників цієї тематики чільне місце посідають: О. Кульчицький [132], О. Онацький [168], Я. Ярема [255], В. Янів [254], І. Рибчин [193]. У сучасних дослідників цікаві розробки з проблеми етнопсихології українців та української релігійності знаходимо у В. Бодак [23], А. Колодного та Л. Филипович [115], Т. Длінної [64], О. Сідоркіної [200; 201] та ін.

В українській культурологічній традиції є значний масив досліджень про зміст і природу українських стародавніх пошанувань, синкретизму (поєднання) язичницького і християнського культу, двовір'я в українській релігійній культурі [144; 35; 80].

Вперше термін «двовір'я» було вжито в XI ст. Феодосієм Печерським для характеристики нового на той час явища – мирного поєднання обох вір (язичництва й християнського православ'я) у свідомості народу. Таке явище в науці було названо православно-язичницьким синкретизмом (у перекладі з грецького – «поєднання»). Двовір'я як форма протилежних світоглядних концепцій з'явилося вже в перші десятиліття після християнізації. Це пояснюється тим, що ранні християни, заперечуючи й відкидаючи стару віру, все ж не могли створити для своїх теологічних концепцій ніякої іншої категоріальної системи, крім тої, що вже існувала в руському язичництві. Отже весь понятійний апарат був перенесений і використаний у християнстві зі старої віри, оскільки і наука, і філософія, і мистецтво залишалися язичницькими. Суть двовір'я полягає в тому, що переважна більшість християнських культів запозичена з традиційної релігійної культури – язичництва (наприклад: культ ясел, культ дерева, який українці мали споконвіку і який заперечувався раннім християнством повернувся до нас у вигляді новорічної ялинки тощо) [144, с. 215].

Поняття релігійності суб'єкта передбачає сакралізацію простору його культури. Це процес активного розширення функціонального впливу релігії, церкви на суспільство, залучення у сферу релігійного санкціонування

свідомості, суспільних відносин та інститутів. В історичному контексті розвитку суспільства сакралізація супроводжувала становлення соціуму, формування його культури. Цей процес безпосередньо залежав від об'єктивної і суб'єктивної потреби в релігійному санкціонуванні, особливостей розвитку держави, від історичної ролі і місця церкви, релігії у житті конкретної країни. Нині, після радянського періоду примусового атеїзму, десакралізації різних сфер життя соціуму, звуження функціонального простору дії релігії та її організації, спостерігається і зворотний процес – ресакралізація, особливо у країнах постсоціалістичного простору [228, с. 562].

У процесі сакралізації культури з'являється феномен сакрального – усього, що, згідно з вченням церкви, наділене Божою Благодаттю (церковні таїнства, предмети релігійного поклоніння, речі, які відносяться до релігійного культу тощо). Сакральне завжди релігійно санкціоноване. В історичному контексті – в процесі переходу від «релігії закону» до «релігії спасіння» – сакральне інтерпретується як «святе», набуваючи чітких етичних характеристик [228, с. 562].

Досліджуючи біблійні мотиви в українській культурі, фіксуємо процеси ресакралізації, проникнення впливу релігії, церкви у сферу освіти, політики, повсякденності, розвиток християнського вчення про буття людини у філософії, відтворення основних моментів цього буття і вчення про нього у знакових системах українського мистецтва тощо.

Біблійні мотиви в українській культурі – це проникнення сакрального у світське, мирське. Відомий історик релігії, культуролог Мірча Еліаде, звертаючись до культурного досвіду архаїчних традиційних культур, розширює поняття сакрального, визначає його як основу будь-якого культурного прояву, поза межами християнства чи будь-якої іншої релігії, заперечує при цьому існування арелігійного навіть у найбільш десакралізованому сучасному суспільстві, оскільки мирська людина – нащадок *homo religiosus*, і вона не може анулювати власну історію, поведінку

своїх релігійних предків, які зробили її такою, якою вона є сьогодні. А тому, висновує вчений, цілком раціональна людина – це абстракція; в дійсності її ніколи не зустрінеш. Людина, як зазначає М. Еліаде, усвідомлює священне, бо воно проявляється, виказує себе як щось цілком відмінне від мирського. Для характеристики прояву священного культуролог пропонує термін ієрофанія (з грецького *hieros* – святий, *ta phainomai* – являтися, проявлятися) і стверджує, що історія релігій, від найпримітивніших до найрозвиненіших, складається з суми ієрофаній, суми проявів священного [69, с. 10].

М. Еліаде стверджує, що святкування Нового року чи переїзд у новий дім є секуляризованою структурою ритуалу оновлення. Те саме явище спостерігається під час радощів, якими супроводжується одруження чи народження дитини, отримання нової роботи або підвищення по службі. Кінематограф як «фабрика мрій», запозичує і використовує незліченні міфічні мотиви: боротьба героя і чудовиська, битви і випробування ініціації, зразкові постаті картин (молода дівчина, герой, райський пейзаж, пекло тощо). Навіть читання книг має міфологічну функцію, тому що дарує сучасній людині «вихід із часу», який можна порівняти з «виходом», що його дають міфи. Чи «вбиває» людина час за читанням детективу, чи потрапляє в чужий часовий вимір, яким є будь-який роман, читання проектує людину за межі її особистого часу та інтегрує в інші звичаї, змушує її жити в іншій «історії» [69, с. 100]. М. Еліаде виявляє міфологічну структуру комунізму і його есхатологічне значення. Маркс запозичує і розвиває один із великих есхатологічних міфів азіатсько-середземноморського світу, а саме – визвольну роль праведника («обраного», «помазаного», «невинного», «провісника»; у наші дні – пролетаріату), страждання якого мають змінити онтологічний статус Світу. І справді, безкласове суспільство Маркса і поступове послаблення історичної напруги знаходять свій точний прецедент у міфі «золотого віку», який, згідно з багатьма традиціями, характеризує початок і кінець історії. Маркс збагатив цей давній міф месіанською юдейсько-християнською ідеологією: з одного боку, роль пророка і

сотеріологічна функція пролетаріату; з іншого – останній бій між добром і злом, що можна легко підвести до апокаліптичного конфлікту між Христом і Антихристом, у якому перший здобуває вирішальну перемогу. Значущим є сам факт того, що Маркс запозичив юдейсько-християнську есхатологічну надію на абсолютний кінець історії; цим він відокремився від інших історицистичних філософів (наприклад, Кроче та Ортега-і-Гассет), для яких конфлікти історії важливі так само, як і людське життя, і не можуть ніколи бути знищені повністю. Втім, закамуфльовану чи вироджену релігійну поведінку можна помітити не лише в «малих релігіях» чи в політичній містиці: її можна впізнати і в рухах, які проголошують себе цілком мирськими, ба навіть атеїстичними [69, с. 111].

Священне присутнє в мирському, стверджує М. Еліаде. Світське буття ніколи не зустрічається в чистому вигляді. Незалежно від того, наскільки людина, яка обрала світське життя, хотіла б десакралізувати світ, їй не вдається повністю позбутися релігійної поведінки. Найбільш десакралізоване буття ще зберігає сліди релігійної оцінки Всесвіту [69, с. 14].

У соціальних формах духовної культури (мораль, мистецтво, освіта, філософія тощо) концентрується досвід міжлюдського спілкування, взаємини з природою, раціональні і почуттєві способи освоєння світу. Українська культура як перехідна від традиційної до індустріальної проходить сьогодні свій шлях модернізації. Перехідне суспільство, як зазначає М. Михальченко, має свою специфіку, внутрішню динаміку, що дозволяє традиційному суспільству легше модернізуватися, аніж суспільствам з несталими історичними традиціями, з еkleктичною культурою і способом життя. Саме у таких суспільствах модернізація може легко зруйнувати сформовані у суспільстві принципи і норми соціальності та призвести до кризи структурного устрою, до дезінтеграції та хаосу. І тоді виникає проблема відродження моделей, що існували, і принципів соціальності, звичних соціальних інститутів і норм, щоб забезпечити життєздатність етносу і культури, суспільства в цілому [155, с. 61]. Таке бачення перехідного

суспільства у модернізаційних процесах сьогодення вимагає бережливого ставлення до традиційного прояву релігійності українців – у повсякденні, побутовій культурі, мистецтві тощо.

Модернізаційні процеси у культурі – це насамперед прогресивний розвиток етнонаціональної спільноти і людства в цілому. Глобальні проблеми є наслідком культурного розвитку і одночасно виступають його гальмом. Культурний процес як самодостатній самооптимізується через систему зворотних зв'язків, які виконує індивід чи індивіди. З точки зору теорії систем таке утворення самодостатнє для кореляції тих чи інших викликів, якими є глобальні проблеми ХХ – ХХІ ст. [122, с. 96].

Однак, історичні процеси і зміни у духовній культурі української людини десакралізують її життєвий світ. Життєвий світ, за Е. Гуссерлем, є сферою «відомого всім, безпосереднього і очевидного», це «коло впевненостей», до яких ставляться з довірою, давно існуючою і які прийняті в людському житті поза всяких вимог наукового обґрунтування [58, с. 238-240]. Згідно з феноменологічним вченням Е. Гуссерля поняття природи як об'єктивного світу реальностей не може бути протилежним світу людини як її завжди суб'єктивного життєвого світу.

В українській культурі спостерігається органічний зв'язок природного та соціального, паралелізм у зображенні життя природи і людини. Серцевиною культури наших предків, як і культури будь-якого народу, є світогляд, в основу якого покладено систему культів, домінуючим в якій був культ Природи. Людина вірила, що все навколо неї живе: відчуває, розуміє, має свої бажання, бореться за існування. Тому до природи людина ставилась як до живої істоти, що визначило анімістичність світоглядних уявлень і вірувань українців. Анімістичний світогляд є основою народної обрядовості, він глибоко проник у художню культуру, у зміст і структуру нашої мови. Як зазначає М. Закович, ми й тепер говоримо: сонце сходить і заходить, ударив грім, буря виє, вітер свище – усе це вирази анімістичного світогляду, які

сучасна людина сприймає як фразеологічні трафарети, хоча для наших предків ці вислови були наповнені реальним змістом [128, с. 335].

Згідно з вченням М. Еліаде, тим, хто знайомий з релігійним досвідом, вся природа розкривається як космічна сакральність, весь Космос стає тоді ієрофанією. Людина традиційного суспільства прагне жити якнайдовше у священному або серед священних предметів, які означають силу і, зрештою, реальність у повному розумінні цього слова. Священне насичене буттям. Священна сила – це водночас реальність, вічність і діюча сила. Віруюча людина прагне від усієї душі бути, брати участь в реальності, насититися силою [69, с. 10]. Водночас досвід невіруючої людини сучасності – це десакралізація, а тому їй усе важче віднайти екзистенційні виміри феноменів буття.

І. Бичко розглядає культуру як специфічну реальність, яка рівною мірою стосується і сутності, й існування людини, як спосіб людського буття, котрий зреалізовується у розмаїтті цивілізаційного існування індивідів і людських спільнот. У координатах певної культури постає перед кожним із нас реальність як така – не тільки своїми предметно-речовинними виявами, а й своїм смисловим змістом. Культурні явища є специфічними «одинацями буття», вони – свого роду вузлові пункти не просто бачення людиною світу, а ставлення її до світу, а також і ставлення до феномена життя [13].

Феноменами буття, за Е. Фінком, є виокремлені з єдності «світ – людина – культура» феномени «смерть», «праця», «влада», «любов», «гра». Основні екзистенційні феномени, – на думку Е. Фінка, – це не просто буттєві способи людського існування: вони є також і способами розуміння, за допомогою яких людина розуміє себе як смертну, працелюбну істоту, як борця, люблячу істоту та гравця, і прагне через такі смислові горизонти пояснити одночасно буття всіх речей [230, с. 357].

Одним із способів, смислових одиниць пояснення і розуміння, передачі знання про буття та його феномени є знак, символ, код культури. Г. Сковорода трактує Біблію як світ символів. У вченні Г. Сковороди про світ



і людину в ньому Біблія виступає посередником між двома світами буття: макрокосмосом – великим світом і мікрокосмосом – людиною, його третім, символічним світом [11, с. 248].

Таким чином, виходячи із засад філософського плюралізму, твердження про екзистенційну природу соціального, *з'ясування якої бере свій початок з Біблії*, використовуємо екзистенційний метод осмислення мотивів Біблії у світовій та українській культурі, звертаємось до напрацювань екзистенційної філософії.

Біблійні мотиви як феномен української національної культури у процесі її цивілізаційного поступу побутують, функціонують у різних сферах суспільного життя (соціально-політичній, духовній, культурно-побутовій). Це цивілізаційний напрям української соціальної філософії, у зверненні до напрацювань якої нами буде визначено місце, роль і значення біблійних мотивів кордоцентризму, історичної місії України та українства.

## **1.2 Методологічні основи та принципи вивчення проблеми**

Методологічним конструктом нашого дослідження є соціально-філософське осмислення біблійних мотивів як феномену української національної культури, що трактує її як цілісність у контексті розвитку світової. А також виявляє в ній місце і значення кожної складової, як і закономірності модифікування розвитку знакових систем культури в соціальному просторі та в історичному часі України минулого і сьогодення.

Дослідження біблійних мотивів у знакових системах української культури виявляє коректне поводження зі Словом Божим, базується на врахуванні поліконфесійності України, яка закріплена положеннями ст. 35 Конституції України («кожен має ... свободу сповідувати будь-яку релігію або не сповідувати ніякої, безперешкодно відправляти одноособово чи

колективно релігійні культури і ритуальні обряди, вести релігійну діяльність [117, с. 141]»).

Саме тому необхідно у відповідності до природи феномену біблійних мотивів в українській культурі, закономірностей його виникнення і функціонування у зв'язках із суб'єктом культури визначити методологічно-пізнавальний інструментарій його вивчення, що можливе із застосуванням *загальнонаукових та філософських* методів.

Серед *загальнонаукових* використовуємо методи: *аналізу і синтезу* – для розгляду біблійних мотивів в українській культурі як сукупності проблем про буття людини в екзистенційній самотності та світі, у роз'єднанні і цілісності структурних компонентів цього феномену, виникненні і функціонуванні як окремо взятого мотиву, так і, в свою чергу, його складових; *ідеалізації (абстрагування)* – який допоможе серед ряду мотивів Біблії виключити ті, які не є важливими для обґрунтування національної специфіки української культури; *узагальнення* – встановлення загальної внутрішньої закономірності функціонування біблійних мотивів в українській культурі як зв'язків між її суб'єктом та виявом мотивів у знакових системах української культури; *індукції та дедукції* – для встановлення загальних і повторювальних рис біблійного мотиву у знакових системах культури (часткове), що дозволить виявити етнонаціональний код у тексті української національної культури (загальне), отримати знання про соціокультурні, політичні умови проживання її суб'єкта в минулому і сьогоденні, політичну культуру та національну символіку, світоглядно-ментальні настанови, події етнічної історії, особливості національного мистецтва, виховання тощо; метод *аналогії* – для встановлення провідної ідеї як мети використання біблійних мотивів в знакових системах української культури, що дозволить здійснити ідеальну реконструкцію внутрішньої закономірності функціонування біблійних мотивів в українській культурі, зв'язків між її суб'єктом та знаковими системами (філософія, політична культура, виховання, мистецтво), що становить національну специфіку української

культури; метод *класифікації* допоможе впорядкувати отриману інформацію на основі уже встановлених класифікаційних груп використання біблійних мотивів у світовій та українській культурі (модус кордоцентризму, провіденціалізм, есхатологічна тематика, месіанські мотиви тощо); за допомогою *логічного методу* є можливим розкрити об'єктивну логіку історичного розвитку української культури на основі вивчення біблійних мотивів у її знакових системах та функціонування на сучасному етапі цивілізаційного розвитку України.

Основними *філософськими* методами нашого дослідження є: *діалектичний*, використання якого допомогло уточнити та здійснити смислову диференціацію ключових понять : світова культура – національна культура – етнічна культура, сакральне, священне – мирське, світське, традиційне суспільство – індустріальне – постіндустріальне суспільство, модернізація – трансформація суспільних процесів, традиційність (традиція) – сучасність; визначити універсальний зв'язок явищ національної культури (події національної історії, суспільно-політичного розвитку – тенденції, особливості освіти, мистецтва, філософії, політичної культури), процесів їх розвитку у взаємодії як внутрішніх, так і зовнішніх зв'язків як прояву єдності протилежних сил і тенденцій, переходу кількісних змін у якісні тощо; *феноменологічний* метод – дозволить розгорнути вивчення біблійних мотивів в українській культурі у руслі аналізу проблем людської свідомості та буття людини, «життєвого світу» як світу безпосереднього інтерсуб'єктивного життєвого досвіду; використання *трансцендентального* методу допоможе вивчити біблійні мотиви у знакових системах української культури як об'єктивне явище і, водночас, як вияв світоглядно-ментальних настанов, прагнень і сподівань її суб'єкта (етнонаціональна спільнота, соціальна верства, окрема людська особистість тощо).

Метод *герменевтики* дозволяє проникнути у смисл біблійних мотивів як феномену української національної культури, з'ясувати його місце і функції в контексті сучасної культури, виявити символіку біблійних мотивів

в інформаційно-знаковій культурі, дати інтерпретацію біблійних мотивів в інтеракціях «життєвого світу» її суб'єкта.

Твердження Д. Чижевського, І. Мірчука, В. Маркуся, О. Кульчицького вказують на загальну закономірність зародження, формування та розвитку української філософії, що дозволяє нам використовувати в роботі *дедуктивний метод*: пізнання окремішного – біблійний мотив у знакових системах української культури на основі знання про загальне – Біблію, як джерело мотиву, світову культуру як контекст розвитку української національної. На основі цього знання ми аналізуємо філософську спадщину окремих представників української інтелектуальної культури, філософські засади становлення традиції національного виховання, знаки і символи української політики та політичної культури українців, мистецькі тенденції з метою виявлення у них антропологічних, екзистенційних ідей, змісту месіанських ідей як біблійних мотивів і основи вирішення соціально-філософської проблематики, що в кінцевому результаті дозволяє зробити узагальнюючі висновки про загальні тенденції, традиції у розвитку української спільноти в її цивілізаційному поступі.

Трансляція від покоління до покоління змісту традиції можлива тому, що існують певні історичні взірці, тобто «класичне», що вирізняється в певній історичній дистанції. Вихідним у понятті класичного є його нормативний смисл, який опосередкований певним історичним сенсом. Класичні твори, на думку С. Гатальської, є тлумаченням, їм невіддільно властива здатність посередництва між минулим і теперішнім [39, с. 127]. В українській філософії це екзистенційно-кордоцентрична традиція філософування, представлена від Києворуської доби і до сьогодні, візантійський вплив на розвиток канонів українського мистецтва, формування і розвиток національної ідеї від кирило-мефодіївців і до сьогодні.

Сучасна соціальна філософія із запізненням у декілька десятків, а то й сотні років засвоює ті вчення, які вважалися утопічними, ідеалістичними чи

ненауковими з точки зору марксистської філософії. До таких вчень належить інтелектуальна спадщина ряду українських та зарубіжних мисленників (С. Кіркегор, П. Юркевич, П. Куліш та ін.). Сьогоднішнє засвоєння навздогін, зокрема, екзистенційно-кордоцентричного та етно-націоналістичного напрямів української та зарубіжної філософії, виявляє для суспільно-історичного розвитку України всю згубність тривалої ізольованості від магістральних напрямів світової філософії. Сьогодення вимагає, щоб до предметного поля сучасної української соціальної філософії увійшли соціально-філософські вчення, ідеї, обґрунтування, виокремлені із змістового контексту історії світової та української філософії. Адже основою вивчення української соціальної філософії є історико-філософське, культурологічне знання, і саме розгляд біблійних мотивів у знакових системах світової та української культури є основою вивчення соціального.

Це спонукає нас звернутися до витоків екзистенційно-кордоцентричного напрямку в українській філософії та західноєвропейського екзистенціалізму, зокрема до вчення тих, кого вважають предтечами цього потужного філософського, мистецького напрямку ХХ ст. [225] – Августина Блаженного (354 – 430 рр.) та Сьорена Кіркегора (1813 – 1855 рр.). Досвід духовного самовдосконалення, екзистенційний стиль мислення виявляють твори Августина Блаженного, зокрема «Сповідь», яка заклала основи європейської традиції автобіографічного письма як філософсько-літературного жанру. У часи Августина з морально-дидактичною метою оприлюднювався індивідуальний духовно-релігійний досвід духовних лідерів через опис ними власного життя, психологічних і моральних переживань, навернення до віри тощо. Поштовхом для написання Августином своєї «Сповіді» стало прохання Пауліна, пресвітера міста Ноли (Італія), до соратника Августина – Аліпія описати власний духовно-релігійний досвід. Однак Аліпій з невідомих причин не зробив цього, але звернувся з цим проханням до Августина. Саме Августин у 394 році написав для Пауліна автобіографію Аліпія, що пізніше увійшла до його «Сповіді».

Паулін же, зацікавившись життям Августина, зажадав автобіографічного опису від нього самого. Топіка жанру базувалася на оповідях про дві протилежні частини життя, важкий хресний шлях пізнання істинного вчення, дар Божий у вигляді несподіваного духовного прозріння та Його благодаті тощо. Але матеріал був біографічно або автобіографічно насиченим, передавав все багатство почуттів, драматизм психологічних реалій і душевний стан унікальної неповторної особистості [79, с. 298].

У «Сповіді» Августина порушено питання походження людей як живих істот, гріховність новонароджених, поняття часу, влада людини тощо. Святий Августин із щирістю говорить про трагічний характер людського становища, оскільки душа людини постійно розривається між відчуттям, що вона має приналежність до Бога, та її прагненням до абсолютної автономії. Для створеного і народженого для того, щоб любити Бога понад усе, неможливо віддалитися від Бога, не відмовившись від своєї реальності.

Сам жанр «Сповіді» передбачає рефлексію автора над власним екзистенційним буттям, а також композиційно-змістова побудова твору відповідає кіркегорівському триетапному екзистенційному сходженню: від естетичного світогляду через етичний до релігійного – до Бога. Книги перша – четверта «Сповіді» засвідчує, що супутниками юності Аврелія були розваги з п'яними гульбищами, зазвичай із жрицями кохання, жорстокі видовища тогочасного цирку, скандальні походеньки. Це період сповідання манихейства, пошук насолоди серед принад зовнішнього світу, жадоба почестей і грошей, шлюбу, що виявляє відповідність кіркегорівському визначенню естетичного начала в людині, «завдяки якому людина є безпосередньо тим, чим вона є [108, с. 254]». Заглавними, ключовими словами сповіді, які висвітлюють цей період є: «фізичні й інтелектуальні дари», «жадоба почуттів», «порядність у безпутстві», «гарне і пригоже» тощо [198, с. 3-63]. Однак смерть приятеля, розчарування в манихействі і розрив з ним, зустріч із святим Амвросієм (єпископом з Мілану, проповідь якого вразила Аврелія) створили у житті Аврелія межову

ситуацію (описана у книзі п'ятій – шостій). Заглавними, ключовими словами цих книг є: «розчарування», «знеохочення», «спокуси скептицизму», «марнота вагання», «погоня за щастям-оманою», «рабство радощів» тощо [198, с. 66-103]. Подолання межової ситуації для Аврелія знаменувало перехід до етичного начала у світовідчутті, завдяки якому, за Кіркегором, «людина стає тим, чим вона є [108, с. 308]». Аврелій передає цей стан категоріями екзистенційної філософії: «І вже мої блага не були ззовні ... і я не шукав їх тілесними очима під цим сонцем. Бо ті, хто хоче шукати радощів поза собою, легко втрачають ґрунт під ногами... [198, с. 154]». Людині етичного типу екзистенції, за Кіркегором, у Аврелія відповідає людина, яка слухає і чує слово Боже – джерело вічного життя. Цей тип екзистенційного світовідчуття Аврелій називає «жива душа», основна заповідь якої «не пристосовування до цього світу», а вільний вибір, «бо там, де я спалахнув гнівом на самого себе у найдальших глибинах мого серця, де мене пошматувало каяття, де я приніс Тобі (Богові – прим. З. Г.) в жертву своє минуле життя, ... почав готуватися до повного відродження, там уперше я відчув насолоду від Тебе [198, с. 154-155]». Книги сьома – одинадцята Сповіді висвітлюють цей період становлення Аврелія у поняттях «відповідальність людини», «душевна боротьба Августина», «боротьба душі з тілом», «трагедія болю», «пізнати себе як слід», «ставлення до Бога» тощо [198, с. 104-210]. Пізнавши себе і вибравши себе-в-собі як творіння Боже, Аврелій прагне посередництвом Слова Божого пізнати Бога. Усвідомлюючи різницю між пізнанням Бога і пізнанням людини, Аврелій констатує, що ні жодна людина, ні ангел не дасть людині розуміння правди Бога, а тільки особливі зусилля і прагнення самої людини. Ця трансцендентна направленість особистісного буття до Бога виявляє себе у поняттях книг одинадцятої – тринадцятої Сповіді: «обов'язок Аврелія перед Богом», «воля Божа», «єднання з Богом», «шлях до досконалості», «жива душа – це душа християнська» тощо [198, с. 212-297]. За Аврелієм, «жива душа» «переміниться обною серця» і цей стан є станом певної екзистенційної

свободи, бо «той, хто обновлений духовно, хто споглядає й розуміє твою правду, не потребує, щоб інша людина вказувала йому шлях, він сам здає собі справу з того, яка воля Твоя, і з того, що «добре, приємне й досконале [198, с. 284]».

Августин відтворює у Сповіді шлях свого навернення до християнства як повернення, пошук і знаходження себе самого («я був поза самим собою [198, с. 113]»), як еволюцію світогляду від 19 до 30 років, в якій були присутні такі екзистенційні ситуації, як розчарування у світській філософії (манихейство), сумнів, «хвилювання непевності», душевна гризота, страх. З наверненням до християнства Аврелій відчуває суперечності як тілесно-духовної істоти, як роздвоєння душі, поділ волі, і цю «хворобу душі» філософ подолав «у двобої мене самого зі мною самим [198, с. 145]».

Екзистенційний стиль філософування Аврелія виявляє себе у розумінні ним філософії як мудрості, протиставляє її спекуляціям розуму: «мене спонукало, запалювало, поривало до любові, до того, щоб шукати, набувати, посідати і прив'язувати себе цілою істотою не до тієї чи тієї філософської системи, а до самої мудрості, хоч би якою вона була [198, с. 36]». Для Аврелія, як філософа екзистенції, філософія не відрізняється від самого акту екзистування, оскільки у Сповіді йдеться не про те, щоб сконструювати якусь філософію чи теологію, діалектика яких була б суто раціональною. Його філософія бере свій початок власне від його власного досвіду людини, яка перебуває в ситуації. Однак філософ не замикається в самоспогляданні. Завдяки екзистенційній саморефлексії він виокремлює з цього досвіду те, що має універсальне значення.

Сповідь Аврелія звернена до людини, і, на думку її автора, не дає готових приписів, як жити, а повинна допомогти людині пізнати себе: «якщо б мав (я) написати щось для найвищої поваги, то волів би радше написати це так, щоб кожен міг почути в моїх словах відгук правдивих думок, які формувалися б на самих речах, ніж подати одне-єдине значення, таке ясне, що виключало б інші [198, с. 262]». Предметом екзистенційного



філософування Аврелія є людина, осердям буття якої є серце – «моє серце, де я справді є самим собою [198, с. 173]», «внутрішня людина». Багатство внутрішнього світу людини, складність пізнання її екзистенції викликають в Августина захоплення і здивування: «що ж це за глибінь – людина!.. Все-таки легше порахувати волосся, ніж почування людини та хвилювання її серця [198, с. 60]», «людини, яка живе на те, щоб умерти [198, с. 185]». Аврелій у категоріях «мертва душа» – «жива душа» змальовує шлях сходження людини до досконалості, ідеал якої в християнстві. Йдучи від зворотного («...бо душа не живе, хіба лише тоді...»), Аврелій змальовує порухи «мертвої душі»: «незмірна дика гордість, бездіяльна насолода розкоші й оманлива видимість знання..., пихата жадоба звеличення, розкошування насолодами, дурман пустої цікавості – ось порухи мертвої душі, якої навіть смерть не позбавляє руху. Вона вмирає, віддалившись від джерела життя, цей світ мимоходом ловить її, і вона пристосовується до нього [198, с. 282-283]». Змертвіння душі Аврелій вбачає у байдужості людини до себе самої, адже «люди милуються високими шпилями гір, височенними хвилями моря, широкими річищами, крутими берегами океану і кругообігом зір, а не звертають уваги на себе! [198, с. 179]». Проблема самопізнання і вибору себе самого у собі самому, за Августином, пов'язана із здатністю людини «бути, пізнати, хотіти». Августин формулює кредо, формулу буття людини: «Я існую, я знаю, я хочу. Я той, хто знає і хто хоче. Я знаю, що я існую і що я хочу. І я хочу існувати і знати [198, с. 271]». Для Августинового філософування характерна постановка питань і пошук відповідей, причому, спонукаючи себе і слухача/читача до відповіді, Августин дає зрозуміти, що сам нею не володіє: «до якої міри наше життя нероздільне в цих трьох проявах? Життя одне, розум одне, суть одна, і їх не можна розрізнити по-справжньому ... Кожен віч-на-віч нехай уважно приглянеться до себе, нехай побачить і відповідь мені [198, с. 271]».

Августин осягнув місце, яке займає часовість у людському бутті. Екзистенційний досвід Августина навчив його, що у житті людини немає

нічого ні визначеного, ні стабільного, що все в ньому перебуває у постійному русі, динаміці, а тому підлягає сумніву.

«Що ж таке час? Яким чином «є» ці два часи – минулий і майбутній... коли теперішній час, щоб бути часом, має пропадати в минувшині, то як же ми можемо твердити, що він «існує», коли єдина рація його буття – це не бути? Отже ми маємо право сказати, що час «існує» хіба тільки тому, що він прямує в небуття [198, с. 222]».

Августин дає визначення часу у його тривалості, при цьому наголошує, що виміром часу є існування людини: «минуле, якого вже нема, майбутнє, якого ще нема. Яка міра часу: «тривалий час». Не може бути тривалим ані майбутнє, ані минуле. А теперішнє? Чи можуть бути теперішніми сто років? рік? місяць? день? година? ...теперішнє як єдність минулого і майбутнього у вимірах існування: теперішній минувшиності, теперішній теперішності, теперішній майбутності [198, с. 223-227]».

Августин трактує поняття часу через категорію існування: «В який спосіб зменшується й вичерпується прийдешність, коли її ще нема? В який спосіб зростає минувшина, коли її вже нема?, якщо у нашому розумі, де все це відбувається, не було б ось таких трьох дій: він очікує, зосереджується, пам'ятає, аби те, на що він очікував перейшло через те, на чому він зосереджується, у те, що він пам'ятає ... хто ж заперечить, що прийдешності ще немає? ...сподівання прийдешності вже існує в душі .... Те, що триває – це увага, що через неї поспішає в небуття те, що туди перейде....прийдешність недовга, бо вона не існує; довга прийдешність – це сподівання прийдешності, що розуміє її як довгу, минувшина довга не тому, що вже не існує. Довга минувшина – це спомин минулого, який уявляє її собі довгою [198, с. 234]».

Пов'язуючи час з існуванням людини, Аврелій приходять до висновку, що перед створенням не могло бути ніякого часу (якщо час тотожний людині, то, відповідно: немає людини – немає часу, а є вічність, оскільки: Бог – це вічність, а людина – час) [198, с. 236].

Віра Августина – це не реакція людини на страх перед абсолютним нонсенсом людського становища, вона не результат умовисновку, здійсненого на основі формальної логіки, адже сама віра є безпосереднім екзистенційним досвідом.

У європейській філософії після Августина традицію християнської філософії екзистенції продовжили Б. Паскаль, С. Кіркегор, К. Ясперс, М. Бердяєв, А. Камю та ін., причому жодного з цих філософів не можна назвати системними. Екзистенційні погляди цих мислителів є наслідком власної рефлексії та інтроспекції над проблемами особистісного буття, вони розвинули основні моменти вчення Кіркегора у нових культурно-історичних обставинах.

Так, праці С. Кіркегора за його життя не перекладалися з датської і не розглядалися як філософські: співвітчизники цінували в ньому талановитого письменника, який володіє прекрасним стилем, і навіть найбільш передбачливі не могли й думати, яке майбутнє чекає на його спадщину [37, с. 3]. Філософська творчість Кіркегора – це діалог автора з самим собою щодо самого себе, саме тому основна теза кіркегорівського філософування про те, що філософія повинна виходити із настанов, відмінних від настанов науки. Позиція вченого завжди є об'єктивною, не пов'язана з особливостями його особистості, водночас позиція філософа особистісно визначена, а тому не може бути об'єктивною. Кіркегор наполягає, що істина – це не те, що ти знаєш, а те, чим ти є, а тому істину неможливо знати, в істині можна бути, або не бути. Якщо істина з точки зору науки є загальнозначимою, то істина з точки зору філософії є екзистенційною, вона нерозривно пов'язана з існуванням людини. У цьому ж сенсі Кіркегор заперечує можливість системного викладу того знання, яке пов'язане з особистістю людини, оскільки особистість є принципово не систематизованим явищем, а існування є лише системою для Бога [108]. Кіркегор ніколи не називав себе філософом, а лише приватним мислителем, вважаючи філософування приватною справою, чимось дуже особистісним і саме тому увійшов в історію світової

філософії як предтеча екзистенціалізму. Однак, розглядаючи філософське осмислення проблеми буття як традицію в історії філософії, ми говоримо про місце і значення Кіркегора в традиції екзистенційного філософування (філософії екзистенції).

Методологічною настановою нашого дослідження є розгляд (осмислення) проблеми екзистенційного філософування (філософії екзистенції) як основи для філософського вивчення соціального (соціально-філософського). У цьому сенсі слід розглянути спадщину Кіркегора та інших на предмет виявлення в ній соціальної проблематики. Кіркегор рефлексує над феноменом всезагального, загально значимого, об'єктивного та індивідуального (екзистенції) у визначенні істини та істинного. На думку Кіркегора, істина суб'єктивна і осердям її є не розум, тобто сфера раціонального, а внутрішній, суб'єктивний світ людини – її душа, серце. Дотримання такого підходу не лише у філософії, але й науці, політиці, освіті, тобто у всіх сферах суспільного життя визначають пріоритетність індивідуально-людського, за якою людина завжди є метою і ніколи засобом її досягнення. На думку П. Гайдено, значимість Кіркегора як філософа в тому, що він зафіксував і осмислив явище зародження у Західній Європі нового типу суспільства, яке вже у ХХ столітті отримало назву «масового». Мова йде про суспільство «стандартизованих особистостей», духовне життя яких визначають загальні істини, що продукуються за допомогою радіо, телебачення, засобів масової інформації. Цими загально значимими істинами ніхто не переймається, оскільки вони не є чиєюсь особистою істиною, однак мають свого замовника і споживача. Свідомість споживача налаштована ідеологами на те, щоб споживати не розмірковуючи. Це «безумство на ґрунті об'єктивності» Кіркегор називає «душевною хворобою, суть якої у відсутності душі [108]». Бачимо підтвердження кіркегорівської (та й Августина і Паскаля) правди про причини виникнення негараздів суспільного життя у деформації внутрішнього життя особистості – у деформації його душі. Для традиції екзистенційного філософування, як

світової, так і вітчизняної філософії, чітко визначено пріоритет часткового, індивідуально-людського над всезагальним і загально значимим, що у сфері філософського дискурсу визначає пріоритет поняття щодо емпіричної реальності, а у сфері соціальній – пріоритет суспільства, держави щодо окремого індивіда. З'ясовуючи реальні передумови кіркегорівської вимоги створити екзистенційну філософію, П. Гайденко співставляє, порівнює позиції Гегеля і Кіркегора щодо проблеми співвідношення індивідуального і всезагального. З точки зору Гегеля, суспільний організм знаходить свій найвищий вияв у державі, а значимість окремо взятого індивіда визнається лише як значимість моменту у житті державного цілого [108, с. 353]. Кіркегор відмовляється розглядати особистість як засіб для реалізації мети всезагального, тобто як момент у розвитку історичного процесу: «Філософія розглядає історію з точки зору необхідності, а не свободи, тому якщо і прийнято називати загально історичний процес вільним, то лише в тому ж сенсі, що й органічні процеси природи. Тому філософія вимагає, по суті, щоб ми діяли в силу необхідності, що само по собі вже є протиріччя [108]». П. Гайденко зазначає, що історія, розглянута з точки зору всезагального (за Гегелем), суперечить історії, взятої з точки зору діючої у ній особистості (за Кіркегором); всезагальне і особистісне виступають у цих позиціях як непримиренні антагоністи [37, с. 23]. Як зазначає П. Гайденко, Кіркегор опонує Гегелю, виявляючи у його вченні суперечності: Гегель називає історію, на відміну від природи, сферою, де реалізується свобода, а водночас з'ясовується, що в історії немає свободи, у ній зреалізовує себе необхідність. Гайденко відмічає, що Маркс зафіксував у концепції Гегеля ті ж суперечності, що і Кіркегор: акцент Гегеля на всезагальному призводять до того, що та сама свобода, про яку він так багато говорить, стверджуючи її специфічну приналежність до історичної сфери на відміну від природної, ця свобода переходить у свою протилежність – необхідність, оскільки Гегель має на увазі не свободу індивіда, а свободу цілого, втіленого, перш за все, у державі. Саме тому «перехід особливого інтересу на рівень всезагального»

здійснюється, як говорить Маркс, «супроти свідомості»: історія йде своїм шляхом, незалежно від того, усвідомлюють це індивіди, що її створюють, чи не усвідомлюють. Але ж першою умовою, що відрізняє сферу свободи від сфери природної необхідності, згідно з самим Гегелем, є свідомість. Кіркегор, як і Маркс зафіксували той момент, що, якщо свобода трактується як свобода всезагального і якщо індивід залучається до неї тільки опосередковано, то в такій свободі відсутня суб'єктивність [37, с. 24-25]. Гайденко зазначає, що Кіркегор і Маркс зафіксували, правда, кожний по-своєму, тенденцію гегелівської філософії, яка перетворилася у своєрідну апологію всезагального, що з причини відчуження стало не «реалізацією індивідуальної свободи», а її придушенням. Поглинання окремого індивіда всезагальним стало по-новому проявляти себе у кінці XIX на початку XX століття, коли всезагальне постає у вигляді державно-бюрократичного апарату. У цій ситуації гегелівська філософія стала зручною формою ідеології для державно-монополістичного капіталістичного устрою [37, с. 26]. У полі зору і Маркса, і Кіркегора опинилась одна і та ж проблема відчуження особистості в суспільстві, де панують цінності оречевленого світу, вони обидва критикували Гегеля за нехтування цією проблемою, за видимість її вирішення у формі філософського залучення до всезагального, теоретичне подолання відчуження у сфері пізнання, однак позитивне вирішення цієї проблеми вони дали абсолютно різні. Маркс досліджував проблеми політичної економії, прагнув виявити у соціально-економічному житті суспільства закономірності розвитку «громадянського суспільства», що визначало сферу приватного життя індивіда. На відміну від Маркса Кіркегор розумів під «приватним життям» сферу внутрішнього духовного життя людини, яка є центром її моральності, невіддільної від неї самої [37, с. 26-27]. Саме тут передумова кіркегорівської вимоги про екзистенційність філософування як найважливішого принципу філософії.

Кіркегор висловлював свої філософські думки, тобто творив екзистенційне вчення, шляхом непрямого висловлювання філософської

думки. Метод непрямого висловлювання авторської думки виявляє себе в іронічному світовідчутті та світосприйнятті. Саме тому основні роботи написані ним не від свого імені, а підписані іменами різних неіснуючих осіб : Віктор Ереміта («Або-Або»); Іоганнес де Сіленціон («Страх і трепет»); Іоганне Клімакус («Філософські крихти») та ін., всього у Кіркегора було дванадцять псевдонімів [37, с. 45]. Філософські твори Кіркегора сюжетні в своїй основі, основна канва сюжету більшості творів – це історія про те, як до когось із «авторів» випадково потрапляє невідомий рукопис, здивований «автор» не може скласти про нього певного судження, що пропонує зробити читачеві. Окрім того, що він писав під псевдонімами, він писав у різних жанрах : то як романтичний письменник, то як науковий філософ, то як релігійний проповідник. У своїх двох роботах «Точка зору на мою письменницьку діяльність» (1849) і «Про мою діяльність як письменника» (1851) Кіркегор спробував пояснити читачам своєрідність, специфіку свого письменницького стилю [37, с. 47]. Літературна (літературно-філософська, літературно-релігійна) форма філософування, в якій присутні не лише поняття, а й образи, персонажі, сюжет, різноманітні засоби поетики засвідчує, що Кіркегора цікавить не так спосіб розуміння істини, як спосіб існування в істині. Як зауважує П. Гайденко, у цьому сенсі творчість Кіркегора не філософський діалог, а екзистенціальна драма, де дійовими особами виступають не лише персонажі, а й окремі твори [37, с. 46]. За визначенням самого Кіркегора, його твори репрезентують три типи екзистенції: естетичний, етичний та релігійний. Так одна із частин праці «Або-Або» – «Щоденник спокусника» – написана у формі художнього твору. Гайденко виводить генезу кіркегорівського естетика з філософсько-естетичної концепції романтизму і приходить до висновку, що, першою і найголовнішою ознакою естетичного світогляду є зосередженість людини на власному «Я». Все, що потрапляє в поле зору естетика – люди, певні ситуації – все це є лише матеріалом, який дозволяє споглядати самого себе, розшифровувати своє «Я». Другою ознакою естетика як типу екзистенції, за

Кіркегором, є прагнення насолоди – не просто чуттєвої, а духовної, що досягається напруженням всіх внутрішніх здатностей суб'єкта. І третя ознака, що обумовлена другою, – це культ краси і розуміння прекрасного як істинного [37, с. 82].

Методологічною настановою Кіркегора у розгляді естетичного світогляду (естетичного типу екзистенції) є вимога мислити екзистенційно щодо себе, перш за все, а тому у творах з'являються декілька варіантів філософії естетизму, персоніфікованих декількома образами естетика, а етична точка зору представлена відповідно образом етика. Гайденко називає цей авторський прийом «драматизацією філософії» і вказує на його витоки у філософії романтизму, згідно з яким художня творчість трактується як примирення індивідуума з самим собою, як досягнення свободи і цілісності, творення універсуму в мініатюрі. Якщо розглядати типи екзистенції, описані Кіркегором (естетик – етик) у межах життя однієї особи, то перехід від естетичного світогляду до етичного означено певними екзистенційними станами – меланхолією, відчаєм, що, в цілому, призводить до вільного вибору. Естетику, за Кіркегором, властиве іронічне ставлення до світу і тому девізом його життя є: ніколи не робити кінцевого вибору, ні на чому не зупинятися, увесь час ніби зберігати свободу можливого вибору, увесь час мати відчуття своєї повної свободи, нічого не приймаючи всерйоз, однак це ілюзорна, естетична свобода. Меланхолія – це відчай, «істерія духу», в результаті якої особистість втрачає себе як цілісність, а тому виходом із неї може бути лише повернення до самого себе, що досягається лише актом вибору. І настановою етика є: вибери самого-себе-в-собі-самому, знайди себе, визнач свій принцип віри, тобто почни ставитись серйозно до своїх вчинків, відмовся від іронічного ставлення до дійсності, і ти звільнишся від безпосереднього ставлення до дійсності, а тим самим від меланхолії і пов'язаним із нею відчаєм. Однак Кіркегор переконаний, що власними силами людина не в змозі отримати або ж дати собі бажану свободу. Акт вибору здійснюється, за Кіркегором, посередництвом не розуму, оскільки



розум не вибирає, а волі, а воля творить не індивідуальність (носія безпосередньо-природного начала), а особистість, основною ознакою якої є духовне буття. З актом вибору Кіркегор пов'язує і вирішує проблеми Бога і Божественної сутності, проблему добра і зла, мислення, самопізнання і самосвідомості.

Як ми вже зазначали, Кіркегор пов'язує акт вибору з волею індивіда. Кіркегорове розуміння перетворення природного (естетичного типу екзистенції) у духовне (етичний тип) як акту вольового відмінне від гегелівського, згідно з яким природне трансформується в духовне посередництвом акту пізнання. Кіркегор фіксує ту обставину, що європейська філософія народжена із сумніву – із декартівського постулату «мислю – значить існую». Але із сумніву, як зазначає Кіркегор, може народитися вільна думка, а вільна особистість може народитися лише із відчаю [108]. Кіркегор заперечує основний принцип західноєвропейської філософії (самосвідомості і самомислення), за яким вся особистість людини підмінена сферою мислення. Кіркегор пропонує шлях досягнення абсолюту через відчай, який є результатом волі, а не мислення людини, оскільки, подолавши відчай, людина обирає саму себе у собі самій з власної волі: «Обираючи абсолют, я обираю відчай, обираючи відчай, я обираю абсолют, тому що абсолют – це я сам; я сам покладаю начало абсолюту, тобто сам виражаю собою абсолют [108]». Але найбільшим досягнення акту вибору, за Кіркегором, є абсолютне розмежування добра і зла. Раціонально зорієнтована філософія, або ж мислення взагалі, не володіє таким абсолютним розмежуванням, для неї така відмінність є лише відносною. А вільну особистість формує власне розмежування добра і зла як абсолютного. Сфера свободи, за Кіркегором, визначається не як сфера знання, а як сфера, де розмежовано добро і зло. Пізнання добра і зла передбачає не вибір добра і зла (як зазначає Гайденко, – це вторинний вибір), а початковий вибір – це вибір розмежування добра і зла [37, с. 162]. Для людини естетичного типу екзистенції відмінність між добром і злом відносна, а для етика – абсолютна

[108, с. 306]. Розглядаючи проблему добра і зла, Кіркегор ставить питання: чи хоче Бог добра, тому що воно хороше, чи добро хороше, тому, що його хоче Бог? Добро визначає волю чи воля визначає добро? Кіркегор розуміє Бога як свободу і, відповідно, добро у нього визначено як те, що вибрано, чому Божественна воля надала перевагу. Теологічна і філософська традиція такого розуміння бере свій початок від Августина. Якщо добро вперше постає завдяки Божественній волі, то Бог трактується як особистість, адже свобода волі є важливим атрибутом особистості. Проектуючи вирішення Кіркегором проблеми добра і зла, Божественної сутності на проблему свободи в історії, співвідношення особистості та історичної епохи, бачимо, що для Кіркегора важить людський аспект історії, яку філософ сприймає не знеособлено, а репрезентовану окремими особистостями.

Позиція етика і поняття етичного у Кіркегора суттєво відрізняються від кантівського трактування, в онові якого вчення про те, що моральний закон є загальнозначимим в основі, тобто законом для всіх. Кантівський моральний закон заснований не на свободній волі індивіда, а навпаки сам тримає на собі, несе на собі цю свободну волю, саме тому він є всезагальним, для всіх однаковим законом; всезагальність морального закону Канта укорінена в його об'єктивності, яка встановлена не людиною, а існує сама по собі [37, с. 175-176]. Кіркегор з самого початку виступав проти твердження, що істина повинна бути загально значимою. Філософ переконаний, що істина, яка оголошена значимою «для всіх», ні для кого не є значимою, особистою, важливою. Для Кіркегора принцип загально значимого є свідченням поза моральності декларованого закону, адже саме тоді, коли істина стає загально значимою, вона перестає бути істиною. Немає обов'язку взагалі, розмірковує Кіркегор, адже людина має і виконує обов'язок лише по відношенні до самого себе, а тому у кожного свій обов'язок, який відрізняється від обов'язку будь-кого іншого. Отже, підсумовуючи сказане Кіркегором, стверджуємо: обов'язок людини – бути самою собою, пізнати і вибрати, тобто віднайти саму себе.

Філософія життя і екзистенціалізм відкидають дискурсивно-раціональне мислення як єдино можливий рід пізнання, і поруч з цим висувають інтуїцію, споглядання, як специфічний спосіб осягнення тієї цілісності, яка носить назву «життя». Однак для філософії життя характерним є те, що саме це життя вона мислить як обезличену реальність, яку людина може споглядати зсередини (оскільки вона сама є також виявом життя), однак яка не тотожна її особистості, навпаки, воно (життя) є субстанцією, неосяжною за допомогою раціональних засобів. Саме тому особиста поведінка Ніцше і Шопенгауера не відповідала тому прагненню, про яке вони сповістили, а у Кіркегора неможливо відмежувати життя і вчення [37, с. 196-197].

Кант хотів довести, що основні філософські питання, що споконвіків тривожили людство, не можуть бути вирішені теоретично. Чи має світ межі у просторі і часі чи є безмежним? духовний чи матеріальний цей світ за своєю природою? чи існує свободна воля для людини чи не існує? є Бог чи його немає? – усі ці питання, за Кантом, ніколи не можуть бути вирішені за допомогою мислення, тому що для їхнього вирішення людський розсудок повинен вийти за межі досвіду, оскільки у досвіді ці «безмежні реальності» не можуть бути дані. Однак вийти за межі досвіду розсудок не може : його поняття/категорії мають сенс лише в межах досвіду. Наслідком таких роздумів для Канта стає висновок: оскільки неможливо теоретично довести існування свободної волі або Бога і, водночас, без припущення про їхнє існування неможливо побудувати світ моралі, отже залишається *вірити* у те, про що *знати* неможливо. Теза усіх кантівських антиномій висловлюється на користь релігійного світосприйняття, антитеза – на користь позитивістсько-наукового. У Кіркегора, відповідно: етик (істота, перш за все, мисленнєвої рефлексії, суб'єкт морального закону) і естетик (емпіричний індивід, суб'єкт природних, почуттєво-егоїстичних нахилів) [37, с. 213].

Таким чином, слово Біблії у світовій історії філософії стало поштовхом для зародження і формування того напрямку, який у ХХ століття отримав

назву екзистенціалізму, дав визначення екзистенціальної природи суб'єкта як основи соціального.

Конкретно-історичний підхід до вивчення української культури дозволяє виокремити у національній філософії, мистецтві, педагогіці її класичний період. А. Бичко виокремлює класичну добу в українській філософії «від Г. Сковороди до П. Юркевича», при цьому зазначає, що коли говоримо про специфічні риси філософської свідомості тієї чи іншої історичної епохи, вказуємо на зародження, формування та розвиток цієї специфіки. У цьому процесі вирізняємо той момент, коли ці специфічні риси набувають найбільш виразного, чіткого вияву. Зазначений період зрілості, творчого розквіту й адекватності своїм можливостям філософського знання (або літературно-мистецького процесу, або культури в цілому) називають *класичним* періодом у його історії, *класикою*. Таким чином, поняття «класичний період», «класика» означають зрілість, виразність, чіткість вияву специфічних рис філософії чи іншого духовно-культурного феномена певного історичного періоду або певної країни [11, с. 246].

Застосований нами метод системного аналізу дозволяє проаналізувати біблійні мотиви, обумовлює пошук мережі системоутворюючих зв'язків їх структурних елементів як в світовій культурі, так і в національній, українській. За логікою цього підходу визначаємо вихідний (основоположний) елемент в українській традиції – це вчення Г. Сковороди про «серце», «внутрішню людину», поняття яких є підставовими щодо поняття «екзистенція» у західноєвропейській екзистенційній філософії.

М. Каган дає визначення культури як системи, яка за своїм складом і поліфункціональністю є надзвичайно складним утворенням, – це система історична, підлягає саморозвитку і саморегуляції, органічно пов'язана із своїм творцем і творінням – людиною – і знаходиться у постійній взаємодії зі своїм природним і соціальним середовищем [98, с. 9]. Таким чином, дослідження біблійних мотивів в українській культурі визначає єдність

людини і природно-соціального середовища, в якому формується її світобачення та ментальність.

Системний аналіз культури розглядає культуру як динамічну систему, акцентуючи вивчення законів саморухливості культури, пропонує дослідження культури як підсистеми буття з іншими її підсистемами та вивчення внутрішніх відношень у самій культурі. Застосування системного підходу до вивчення біблійних мотивів в українській культурі дозволяє проаналізувати цілісність та особливості їх функціонування в діахронному та синхронному аспектах у сходженні від пізнання мультиверсуму культури до знакових систем української національної (мова, філософія, мистецтво, політична культура, мораль).

Таким чином, міждисциплінарне дослідження актуалізує застосування синергетичного підходу, згідно з яким українська культура пройшла процес самоорганізації та становлення, як упорядкована структура у відкритій соціокультурній системі світової. Параметром порядку і узагальненої синергетичної інформації використання біблійних мотивів у світовій та українській традиції, безперечно, є її кордоцентрично-екзистенційне спрямування, ідеї історичної місії України та українства, виникнення яких обумовлено рядом чинників (геополітичні умови проживання спільноти, події етнічної історії, світогляд та ментальність, рівень політичної культури тощо). Цей напрям виявляє себе у філософській спадщині ХІХ століття і дає ефект синергетичного резонансу в сьогоденні: зокрема у діяльності Київської світоглядно-філософської школи (Є. Андрос, А. Бичко, І. Бичко, М. Булатов, О. Забужко, В. Лях, В. Нічик, М. Попович, В. Табачковський, Н. Хамітов, В. Шинкарук та ін.) [227, с. 6], зокрема у філософсько-літературній творчості О. Забужко.

У встановленні історико-генетичної та історико-типологічної схожості у способі філософування, мистецтві, вченнях, особливостях вирішення соціально-філософської проблематики українськими та європейськими філософами, педагогами, використання компаративного методу

(порівняльно-історичного) є продуктивним, оскільки дозволяє виявити релігійно-філософське вчення про екзистенцію («серце», «душу») у системі Г. Сковорода – М. Гоголь – Т. Шевченко – С. Кіркегор та ін.; розглянути розуміння педагогіки як антропології у П. Юркевича та К. Ушинського; становлення і формування політичної культури українців в єдності традиції і сучасної модернізаційної теорії.

Використання біографічного методу виявляє діалектичне поєднання індивідуального та соціального в суб'єкті світової та української культури, встановлює екзистенційну природу соціального. Використання біографічного методу не обмежується описом життєвих подій, а підпорядковується розумінню життєвого шляху особистості як закономірного відбиття історичного процесу. Життєпис українських філософів класичного періоду, митців, політиків, педагогів періоду бездержавності і сьогодення допомагає проникнути у площину філософської, наукової, мистецької рефлексії суб'єкта, перевести екзистенційно-особистісні, екзистенційно-національні пошуки на рівень особистісного життєвого досвіду, проблем національного буття. Символізм біографії Г. Сковороди, К. Ушинського, П. Юркевича, діячів Кирило-Мефодіївського товариства, сучасних митців, політиків виконує роль методу поєднання теоретичного та соціокультурного досвіду. Використання методу екзистенційного психоаналізу дозволяє знайти присутність соціального аспекту у різних моментах існування людини і, водночас, виявити екзистенційний досвід переживання межових ситуацій у бутті соціальних індивідів (особи, нації, людства). Залучаючи цей метод до пізнавального інструментарію дослідження, керуємося вченням Ж.-П. Сартра про людину, яка є буттям, через яке існують вартості, а людська тотальність виявляє себе у будь-якій моделі поведінки [197, с. 756-780].

У час кардинальних зрушень національної самосвідомості актуалізується проблема етнічної/національної ментальності, що визначає переорієнтацію методології філософського дослідження з пріоритетом національно-особистісних цінностей, коли не лише людина, а й нація,

культура трактується як особистість. У межах соціально-філософського дослідження біблійних мотивів в українській культурі сказане може бути конкретизовано етно-ментальним підходом, за допомогою якого ідентифікуємо біблійні мотиви з провідними світоглядно-ментальними настановами суб'єкта: антеїзм (архетип матері-землі), екзистенціальність (укоріненість у людському існуванні), кордоцентризм (ототожнення людської реальності із серцем). Як зазначає В. Личковах, категорія архетипу в теорії етноментальності і філософії етнокультури загалом доповнюється категорією сигнатури – знаково-сислової системи, що упорядковує культурний простір етносу. Сигнатура являє собою знаковий комплекс, що символізує смислові константи духовної культури певного етносу, краю, регіону. В сигнатурах унаочнюється, візуалізується ідейно-естетична домінанта «культурної душі», світоглядно-ментальний стрижень філософії та естетосфери етнокультури, в т.ч. і регіональної [140, с. 15]. Українська культура репрезентує сигнатуру Землі, Жінки, Матері і Хліба, як того, що народжене, сотворене нею. Настанови етноментальності українців пов'язані із семантикою цих сигнатур. Домінанта «серця» в українській культурній ментальності виявляється через перевагу емоційно-вольового начала над раціональним, однак примат «серця» над «головою» не означає відсутність дискурсивності в «українській душі», але мислення тут стає «думанням», що зачіпає усі сторони людської суб'єктивності, зливаючись з ідеалом «цільного знання», притаманного філософії етнокультури слов'янських народів. У «цільному знанні» приходять до єдності думки, почуття, воля, віра, що відтворює органічно-синкретичний стан душі, цілісний універсалізм духу, культ «святості» і «спасіння» [140, с. 13].

Використання етно-ментального підходу до вивчення біблійних мотивів в українській культурі дозволяє, зокрема, виявити національно-екзистенційну рефлексію у системі знакових систем української культури.

Кожне явище культури, згідно з положеннями інформаційно-семіотичної концепції культури, є носієм особливого смислу, що зберігається

і передається у вигляді знаків, які матеріалізують смисл. Основні положення цієї концепції допоможуть визначити актуальність «тексту» біблійних мотивів у культурі, як і самої Біблії, обґрунтувати їхній сенс, який не змінюється у зв'язку зі зміною суспільно-історичної ситуації, а лише витлумачується щодо неї, інтерпретує її.

Знак у біблійному мотиві є матеріальним предметом (словом, явищем, подією), що в процесі комунікації виступає як представник якогось іншого предмета, властивості, відношення й використовується для придбання, зберігання, перетворення, передачі інформації. Сукупність знаків в культурі створює її як знакову систему. Знак виконує в культурі пізнавальну функцію, оскільки з ним зіставляється певний зміст, який називається значенням знака. Знак має власний зміст – це фізичні властивості предмета-знака, і невласний – його функціональний зміст, єдність цих змістів і дозволяє предметові функціонувати як знак.

Зробимо спробу класифікувати знаки біблійних мотивів в українській культурі у зверненні до відомої класифікації Ч. Пірса [174] :

- знаки *іконічні*, дія яких заснована на фактичній подібності до означуваного об'єкта (план вираження схожий на план змісту), тобто знак копіює об'єкт. Для біблійних мотивів *іконічними знаками* є: Біблія, рівносторонній хрест, який легко трансформується в коло, квадрат інші геометричні фігури – єдності простору і часу, поколінь, світів, канонічне зображення Ісуса Христа, Богородиці та святих, церква тощо;

- *індексальні знаки* (індекси, знаки-прикмети), дія яких заснована на реальній суміжності знака та означуваного об'єкта (план змісту частково або побічно пов'язаний із планом вираження). Прикладами таких знаків у системі біблійних мотивів в культурі є: білий, помаранчевий, червоний, блакитний, жовтий, малиновий кольори, стилізоване зображення серця, вогонь, свіча;

- *знаки-символи* (умовні, конвенціональні знаки) – дія яких заснована на умовному, встановленому «за домовленістю» зв'язку між знаком та означуваним об'єктом (план вираження не має нічого спільного з планом



змісту). Це ритуал виконання обряду, як усталена послідовність обрядових дій, ініціації (інавгурація), поцілунок Біблії, хреста, поклін, інші дії, жести тощо.

Образ є знаком, який відтворює об'єкт, дає певну інформацію про нього або його опис, структурно подібний до об'єкту відтворення, але не збігається з ним. Замінюючи предмет, річ, образ поєднується з суб'єктом пізнання завдяки тому, що має той чи інший ступінь подібності до предмета пізнання.

Різновидом багатозначного знака і образу є символ. Символ біблійних мотивів у знакових системах української культури є специфічним засобом освоєння дійсності, формою виразу і передачі духовного змісту культури через певні матеріальні предмети чи спеціально створювані образи та дії, що виступають як знаки цього змісту. Символи біблійних мотивів в українській культурі розкривають свій образно-алегоричний зміст лише у процесі спілкуванні, культуротворення, в чому виявляє себе діалогічна форма пізнання суб'єктом культури, себе і світу навколо себе в процесі уведення біблійних мотивів у текст (вербальний, ситуативний) культури.

Система символів біблійних мотивів у знакових системах української культури забезпечує людині процес запам'ятовування, обробку та зберігання, набутої інформації про світ-буття, передачу отриманого знання на міжпоколінньому рівні. У такий спосіб система знаків-символів у «тексті» культури є кодом етнічного світогляду.

Для інформаційно-знакової концепції культура – це система висловлювань, текстів, мов (вербальна, штучні, жести, рухи, міміка тощо), що матеріалізують смисли. Смысловий світ культури зберігається і передається нащадкам як значущі принципи світобачення і способи буття людей. Мови культури виступають універсальним способом утвердження смислу людського життя в його співвіднесеності зі смислом існуючого. Множинність мов культури (акти людської поведінки, художні образи у творах мистецтва, спеціальні обрядові, ритуальні церемоніальні ситуації,

особливі смислові конструкції у філософських, політичних, релігійних, літературних текстах) розкриває багатогранність її змістів. Чим ґрунтовнішим є семіотичний фундамент індивідуальної культури особистості, тим глибше у процесі розпредмечення культурних смислів актуалізується для неї людський досвід. Розуміння культури як сфери знакової діяльності людини відображає її семіотичний вимір, міру її символічної, смислової та інформаційної насиченості. Багатовекторність осмислення культури провокує прагнення визначити її в реальній цілісності та повноті конкретних форм її існування та розвитку [240, с. 64-65].

Обґрунтування біблійних мотивів в українській культурі здійснюємо з урахуванням принципів філософської герменевтики, що сприяють визначенню нами тези (засновку) дослідження: національне самопізнання себе як суб'єкта власної історії на шляху модернізації українського суспільства в сьогоденні.

Це вихідне положення нашого дослідження корелюється із розумінням культури у вченні про семіотику культури в Тартусько-московській семіотичній школі. Культура перебуває у постійному діалозі із зовнішнім щодо неї простором, структуруючи його за своїм образом і подобою. Але цей діалог екзистенційно значущий і для самої культури, у його розгортанні вона набуває і розвиває свою ідентичність (свою самість): чим більше зовнішніх зв'язків, чим вони різноманітніші, тим, у кінцевому рахунку, багатша культура. Однак ще більшого значення діалог набуває як внутрішній процес: відбувається автокомунікація, яка є засобом постійної підтримки самоідентичності. Культура може бути інтерпретована і як текст, і як колективна свідомість. Свідомість є «текстом», що читає сама себе, – ця конструкція видається парадоксальною лише на перший погляд. Аналогічно визначає життя Калев Кулле (доцент кафедри семіотики Тартуського університету): життя – це текст, що читає сам себе. Підтримка життя забезпечується постійним «читанням» та інтерпретацією свого життєвого коду – генетичної інформації (адже синтез білка є процесом інтерпретації

клітиною власної ДНК); підтримка культурної самоідентичності забезпечено постійною інтерпретацією культурного коду – комплексу необхідної для існування даної культури інформації, що міститься у найрізноманітніших текстах цієї культури [146].

Українська культура у конкретизації її форм і здобутків є «текстом» у мультиверсумі світової. Біблійні мотиви «вписані» у «текст» світової та української культури. У знакових системах української культури, які оперті на природну мову та штучні – філософія, література, гуманітарні науки, а також мистецтво, політична символіка тощо є, за Ю. Лотманом, «семіотичними монадами, що функціонують на усіх рівнях семіотичного універсуму [145, с. 640-641]».

Таким чином, єдність загальнонаукових та філософських методів дозволяє реалізувати декілька взаємозумовлених методологічних рівнів вирішення проблеми біблійних мотивів в українській культурі. «Злиття горизонтів» тексту Біблії і буття української культури (інтерпретатора), має свою підставу – Слово, в інформаційно-знаковій природі якого закладено певне значення і його пізнання є шляхом до розуміння себе і світу навколо себе (саморозуміння) і самоусвідомлення.

*На першому* – біблійні мотиви предстають перед нами у знаковій системі мови – у слові Біблії, яке від дослідника вимагає його розуміння та тлумачення.

*На другому* – феномен слова Біблії та його смисл (біблійний мотив) виявляє себе у мовленні (усна і писемна форма; науковий, публіцистичний, філософський, художній стиль викладу; знакові системи штучних мов), яке завжди набуває додаткового емоційного забарвлення від суб'єкта мовлення, отже є суб'єктивне, оскільки, як зазначає Т. Біленко, «тут є автор, котрий відбирає з величезного скарбу мови особливе слово, те, котре йому видається саме зараз необхідним [18, с. 293]». Причому таким автором завжди виступає суб'єкт культури, яким є і спільнота (етнічна/національна, субкультура, соціокультурна/становна тощо) і окрема людська особистість.

*На третьому* – слово Біблії як біблійний мотив вивчаємо у єдності його тексту (який може бути представлений знаками як природної, так і штучних мов) та контексту (ситуація, в якій зміст людського існування), суб'єкта (мовлення та сприйняття) та об'єкта (як предмету мовлення).

### **Висновки до першого розділу**

Аналіз проблеми біблійних мотивів в українській культурі як предмету філософської рефлексії дає змогу зробити такі **висновки**.

*Основними мотивами Біблії є мотив Бога, Його волі, буття людини, її місця у всесвіті, гріховність, неможливість для людини самій досягнути праведності, спасіння.* У вченні тих, хто є предтечами світового екзистенціалізму – Августина Блаженного та Сьорена Кіркегора виявляє себе кордоцентризм та екзистенційність біблійного вчення про людину та її місце у світі. Виразником екзистенційно-кордоцентричного напрямку в українській філософії (літературі, педагогіці) є Григорій Сковорода.

В українській культурі мають місце процеси ресакралізації (проникнення впливу релігії, церкви у сферу освіти, політики, повсякденності, розвиток християнського вчення про буття людини у філософії, відтворення основних моментів цього буття і вчення про нього у знакових системах українського мистецтва тощо), що дозволяє трактувати біблійні мотиви в українській культурі як діалектичний зв'язок сакрального і світського, мирського.

Інтерпретація Слова Біблії у знакових системах української культури сприяє самоусвідомленню та савизначенню української нації в сучасному світовому модернізаційному процесі, допомагає виявити парадигму актуальних світоглядно-ментальних настанов, цінностей та пріоритетів української спільноти в часі і просторі її буття.

Соціально-філософське дослідження біблійних мотивів в українській культурі базується на принципі методологічного плюралізму, що у відповідності до характеру досліджуваного об'єкта дозволяє продуктивно використати: дедуктивний метод, конкретно-історичний підхід, метод системного аналізу, комплексний підхід, синергетичний підхід, компаративний метод (порівняльно-історичний), метод біографічного аналізу, метод екзистенційного психоаналізу, етно-ментальний підхід. Розглянуті нами методи та підходи є елементами обширного пізнавального інструментарію, використання якого забезпечить вимогу неупередженості та виваженості суджень, об'єктивності та науковості отриманих результатів. Метод інтерпретації біблійних мотивів у знакових системах української культури є результативним із застосуванням настанов інформаційно-семіотичної концепції культури, системного підходу, принципів філософської герменевтики.

За допомогою методологічного апарату сформульовано головну проблему нашого дослідження: здійснити ідеальну (розумову) реконструкцію біблійних мотивів в українській культурі у категоріях соціальної філософії, культурології, теорії пізнання, історії релігії.

## РОЗДІЛ 2

### МОДУС КОРДОЦЕНТРИЗМУ В ЗНАКОВИХ СИСТЕМАХ УКРАЇНСЬКОЇ КУЛЬТУРИ

#### 2.1 «Філософія серця» у філософсько-літературному, освітньому вияві

Рефлексія на засадах соціальної філософії про біблійні мотиви в українській культурі допоможе «прочитати» наратив Біблії у «тексті» української культури як самовизначення української нації, яка є суб'єктом сучасного світового модернізаційного процесу.

Людина як суб'єкт пізнання отримує знання про себе і навколишній світ шляхом – від чуттєвого до раціонального пізнання, що пов'язано із зростанням науково-дослідницької уваги до проблем духовно-емоційної сфери особистості, з пізнанням внутрішнього світу особистості, зокрема її екзистенції.

У динамічних соціокультурних процесах інтелектуального розвитку суспільства релігійна екзистенціальна проблематика набуває значної актуальності, що конкретизує біблійні мотиви у знакових системах української культури (філософія, література, педагогіка, мистецтво тощо). В українській філософії, художній літературі, педагогіці, тобто у знакових системах національної культури, які оперті на природну мову/мовлення, *потужним напрямом* вирішення поставлених проблем, основних, галузевих, питань є *кордоцентризм, відомий як «філософія серця»*.

Мета підрозділу полягає в обґрунтуванні модусу кордоцентризму як біблійного мотиву у знакових системах української культури (зокрема, опертих на мову/мовлення – філософія, література, педагогіка), що дозволить виявити парадигму актуальних світоглядно-ментальних настанов, цінностей та пріоритетів української спільноти в часі і просторі її буття, допоможе

пізнати самих себе на шляху модернізації українського суспільства в сьогоденні. Це спонукає до наступного завдання: – визначити модус кордоцентризму як конкретизацію біблійних мотивів у знакових системах української культури (опертих на мову/мовлення), яким є «філософія серця» в українській філософії, літературі (філософсько-літературній традиції), педагогіці.

Як визначено філософським енциклопедичним словником, кордоцентризм – це біблійне за походженням уявлення про те, що істинна сутність людини зосереджена в серці, яке має здатності почуття, розуму, пізнання (інтуїтивне), волю, споглядання, пам'ять [220, с. 303]. Біблейне походження кордоцентризму конкретизовано в українській філософії вченням про серце, що спирається на біблійну традицію ототожнювати духовну реальність із серцем. Така виняткова оцінка серця (властива переважно східній гілці християнства) з'являється внаслідок уявлень про серце як нібито безпосереднє місцеперебування душі у людському тілі. Це вчення отримало назву «філософія серця», яке в українській традиції пов'язане з іменами митрополита Іларіона, І. Вишенського, К. Транквіліона-Ставровецького, Г. Сковороди, П. Куліша, М. Гоголя, Т. Шевченка, П. Юркевича, І. Мірчука, Д. Чижевського, В. Шинкарука та ін. [229, с. 681-682].

Кордоцентрична традиція в українській духовній історії намагається гармонійно співіснувати з раціоналістичною, про що говорить притаманне українській культурі звернення до духовного розуму – розуму, заснованого на вірі і що відповідає біблійному тлумаченню співвідношення серця та розуму. «Не будьте хлоп'ятами за своїм розумом, а будьте малятами щодо лукавства, щоб Ви були досконалі своїм розумом (I Кор. XIV, 20)», – ці слова Біблії закликають людину до самовдосконалення і гуманізму.

Кордоцентризм, окрім іншого, є однією з ментально-світоглядних настанов української людини, яка, за А. Бичко, входить до складу антеїстично-екзистенціально-кордоцентричного контексту української філософії від Київоруської доби і до сьогодні [11, с. 230].

Обґрунтовуючи філософію української ідеї в європейському контексті, О. Забужко вказує на філософію як єдиний, крім мистецтва, вид духовної діяльності, який не потребує нічого поза власними межами, виникає й розвивається не «задля чогось», а «внаслідок чогось». Звертаючись до інтелектуальної традиції франкового періоду, О. Забужко зазначає, що саме на терені цієї суверенності, невіддільності прямим запитам соціальної практики і відбувається зрощення художнього й філософського мислення, своєрідна компенсаторна, можливо, навіть несвідома, «філософізація» творчості [74, с. 57-58].

Поняття «серце» в Біблії позначає важливі аспекти людської природи та психології, внутрішню сутність людини в широкому сенсі, шлях до вищої істини тощо. У старозавітних текстах символ серця згадується 851 разів. Серце символізує чуттєві або інтелектуальні здатності людини. Воно є вмістилищем мудрості (Вих. 31 :6; 35 :10), знання та переконань (Второз. 8 :5), розуміння (Второз. 32 :46), осередком почуттів (2 Сам. 15 :13; Пс. 20 :3; Іс. 65 :14). Серце є символом здатностей взагалі (Вих. 35 :34, 35; 36 :1 – 4), зокрема, до свідомого вибору між добром і «беззаконням» (Лев. 26:41; Второз. 15 :9; 17 :20). Застосуванням цього поняття підкреслено і такий аспект людської природи, як воля, прагнення та наміри (Вих. 35 :21; Второз. 2 :30; 20 :30; 1 Цар. 8 :39). Часом поняттям «серце» означено і тілесні сили людини (Суд. 19 :5, 8).

Сучасна соціальна філософія із запізненням у декілька десятків, а то й сотні років засвоює ті вчення, які вважалися утопічними, ідеалістичними чи ненауковими з точки зору марксистської філософії. До таких вчень належить інтелектуальна спадщина ряду українських та зарубіжних мислителів (С. Кіркегор, М. Гайдеггер, К. Ясперс, Г. Сковорода, П. Юркевич, П. Куліш та ін.). Сьогоднішнє засвоєння навздогін, зокрема екзистенційно-кордоцентричного та націоналістичного напрямів української та зарубіжної філософії, виявляє для суспільно-історичного розвитку України всю згубність тривалої ізольованості від магістральних напрямів світової



філософії. Сьогодення вимагає, щоб до предметного поля сучасної української соціальної філософії увійшли філософські вчення, ідеї, обґрунтування, виокремлені із змістового контексту історії української філософії. Адже основою розвитку української соціальної філософії є історико-філософське, культурологічне знання, а основою вивчення соціального є екзистенційне, суголосне біблійному потрактуванню сутності «серця» та «душі».

На думку Святого Августина, С. Кіркегора, істина суб'єктивна і осердям її є не розум, тобто сфера раціонального, а внутрішній, суб'єктивний світ людини – її душа, серце. Самі поняття «серце», «душа», «внутрішня людина» в українській гуманістиці є підставовими щодо поняття «екзистенція» західноєвропейської екзистенційної філософії, основоположником якої вважається С. Кіркегор. Дотримання такого тлумачення людини та її буття присутнє не лише в українській релігійній філософії (за Д. Чижевським – Г. Сковорода, М. Гоголь, Т. Шевченко, М. Костомаров, П. Куліш, П. Юркевич та ін.), але й у науці, політиці, освіті, мистецтві, літературі зокрема.

Теоретичною настановою нашого дослідження є розуміння української культури як націотворчого чинника. Феноменальність цього явища обумовлена культурно-історичними обставинами розвитку української філософії, мистецтва, педагогіки, політичної культури українців, серед яких визначальними є взаємопов'язані та взаємообумовлюючі: тривалий період бездержавності України, втрата українською спільнотою національної еліти, події етнічної історії тощо.

Розмірковуючи над історією розвитку української філософії у контексті української культури [157, с. 38–56] І. Мірчук вказує на ті чинники, які є визначальними для продуктивного історико-філософського процесу. Зокрема він вказує на зв'язок розвитку філософії як виду суспільної свідомості із іншими сферами культури: «...філософія в певному розумінні слова дозріває доволі пізно як продукт культурного розвитку і проявляє свою діяльність в

історичні часи тільки тоді, коли вже інші науки підготували їй відповідний терен ...Тільки тоді, коли зовнішнє життя забезпечене, коли найгрубіші потреби і вимоги хвилі не в'яжуть вже всіх сил розуму, тільки тоді сили розуму можуть стати на службу вищим цілям [157, с. 38]». І. Мірчук вказує на існування державності як обов'язкову вимогу для повнокровного розвитку духовності народу взагалі і філософії зокрема. Саме такі умови можна вважати сприятливими для розвитку народу як соціального організму, структурованого, перш за все, наявністю національної еліти. Однак, внаслідок «експонованого географічного положення» українська спільнота втратила свою державність, провідну верству і, відповідно, мала несприятливі історичні обставини для розвитку національної культури і філософії. Саме тому українська філософська думка набирає нетрадиційної для себе літературоцентричної форми.

О. Забужко відзначає, що «лінгвоцентричність» української філософії «виштовхнула філософську рефлексію в «підсвідомість» культури, тобто в неспеціалізовані для світоглядної теорії форми, – насамперед у мистецтво [74, с. 18], котре з готовністю бере на себе місію не тільки теоретично обґрунтувати (нехай навіть і в іншій термінології), а й екзистенційно відчутти і пережити те, що є предметом філософської рефлексії: «Замість концентруватися в індивідуальних філософських ученнях, розтікається по різних формах суспільної свідомості, насичуючи філософськи-світоглядним змістом цілу національну культуру [74, с. 11]». Українська література постає у своєму культурно-історичному розвитку не лише як вид мистецтва та суспільної свідомості, але й як нетеоретична форма філософування, що дає підстави у межах нашого дослідження використовувати поняття «філософсько-літературна традиція».

Зміст української філософсько-літературної традиції визначає синтез філософії та літератури навколо проблеми людського буття (особистісного, національного). Феноменальність цього явища обумовлена культурно-історичними обставинами розвитку української філософії та літератури,

серед яких визначальними є взаємопов'язані та взаємообумовлюючі: тривалий період бездержавності України, втрата українською спільнотою національної еліти, ментально-світоглядні настанови суб'єкта української філософії та літератури [216].

Українська література в тоталітарні, репресивні для культури часи останніх сторіч мала більш широкі, ніж офіційна філософія, можливості автономного пошуку духовних орієнтирів, провідними серед яких були оптимізм та віра у майбутнє людини та спільноти. Окрім того, як зазначає О. Забужко, з кінця XVIII ст., як українське національно-культурне відродження, як і більшість слов'янських, розгорталось за романтичною моделлю, де саме мова, а за нею й словесна творчість, письменство як головна етнодиференціююча ознака бере на себе в «тілі» культури централізаторську, системно-організуючу функцію, тож історію літератури вдається спроектувати на цілу історію культури без особливих натяжок [73, с. 13]».

Як висновує О. Забужко, красному письменству, а взагалі естетичній свідомості як ціннісній незрівнянно легше схопити живий, мінливий текучий «потік історії» в його відкритій, людськи-теплій формі ненастанного чуттєво-вольового становлення, ніж відсторонено-зверхній свідомості гносеологічній [74, с. 34]. Оскільки красне письменство, література більше ніж наука, що орієнтована на «очищений від суб'єктивності результат», таїть в собі можливості «передавати сокровенне, емоційно-особистісне протікання інтелектуальних процесів [74, с. 57]». Досліджувати українську філософську традицію – це, висловлюючись словами О. Забужко, «намагатись вичленити з порізаних філософських, історичних, публіцистичних, літературознавчих і просто художніх текстів різних авторів та «транспортувати», перекласти єдиною нормативною мовою понять той розгалужений комплекс навзаєм переплетених, споріднених світоглядно значущих ідей, котрий, циркулюючи в суспільній свідомості, в своїй трудно підданій на реставрацію цілокупності визначає анонімну філософську атмосферу епохи чи бодай тільки

покоління – атмосферу, яка аж ніяк не розпадається на множину «авторських» філософських концепцій і взагалі становить їхнє животворне матірнє середовище, передумову їхнього виникнення, ментальне тло, обволікаючий і направляючий пізнавально-ціннісний контекст [74, с. 11]». У цьому контексті вповні виявляють себе біблійні мотиви.

Д. Чижевський вказує на національну особливість української та загальнослов'янської національної філософії: «маєм тут справу лише з початками і наміченням думок, які можуть бути розвинені в дальшій філософській творчості українських мисленників майбутнього... Слов'янській (зокрема українській) філософії треба ще чекати на свого «великого філософа» [239, с. 614]».

Українська філософсько-літературна традиція розвивалася у контексті української філософії, а ширше – слов'янської філософії та європейської. При цьому слід зазначити, що європейська філософсько-інтелектуальна традиція ХІХ-ХХ ст. розвивається в розмаїтті напрямів і стилів філософування, однак, безперечно, у руслі соціальної проблематики. О. Забужко, посилаючись на чеського історика і політолога М. Гроха [260, с. 101-115], виділяє в історії кожного національного руху три основні етапи – «академічний», дослідницький, коли певна національна (етнічна) спільнота виокремлюється етнографами, мовознавцями фольклористами тощо як об'єкт суто наукового інтересу; відтак свого роду просвітницьки-патріотичний – на цьому етапі національна свідомість як свідомість своєї окремішності вноситься прошарком інтелігенції – «піонерів національної ідеї» – вглиб етнічного масиву (через постання національної школи, преси і т.д.), а вже на завершальному етапі відбувається перехід до царини політичних реалій і розгортається масовий рух за політичне самовизначення. [74, с. 31].

Процес засвоєння національною культурою інтелектуальної продукції (індивідуальної чи колективної, «своєї» чи «чужої») передбачає, перш за все, її здатності до пізнання-розуміння-осмислення як дієвої основи творення та збереження власної самобутності. Українська культура у період колоніальної

залежності мала штучно створені несприятливі умови для того, щоб філософське теоретичне знання було затребуване і «працювало» в часі своєї з'яви або на потребу часу. Наслідком цього маємо сьогодні інформаційну лакуну, запізніле заповнення якої не компенсує минулих втрат у розвитку, перш за все, української філософії.

Лінійне, безперервне, міжпоколіннєве засвоєння культурою інтелектуально-духовної спадщини в часі її з'яви творить в ній специфічну, національно-забарвлену світоглядно-ментальну традицію, в якій, при потребі, кожне із наступних поколінь знайде «Відповідь» на «Виклик». Викликом українського сьогодення є прагнення відтворити всесвіт української духовності в цілісності світоглядно-ментальної традиції та екзистенційному вимірі її творця і носія – окремо взятої людини та спільноти.

У всесвіті української духовності кордоцентрична традиція філософування як світоглядно-ментальна настанова є провідною. І, незважаючи на неоднозначне ставлення до неї – від негативного (як до ірраціональної та неконструктивної складової національної ментальності та характеру) до піднесено захопленого, кордоцентризм є реалією особистісного і суспільного життя української людини та спільноти, чинником модернізаційних процесів в минулому і сьогоденні.

Як зазначає В. Горський, у межах киеворуської культури склався притаманний українській духовній традиції тип мислення – не схильний до абстрактного, відірваного від життя філософського теоретизування. Якщо у західноєвропейській культурі здебільшого реалізується «платонівсько-аристотелівська» лінія філософії, яка відповідно до канонів наукового мислення прагне до істини, незалежної від людини і людства, то в киеворуській культурі переважає «александрійсько-біблійна», яка орієнтується не так на здобуття безсторонньої істини, як правди, що будується як драма людського життя. Усвідомлення недостатності, неповноти абстрактно-спекулятивного, замкненого на собі філософського умозріння – досить

типова риса української ментальності. Саме тому в історії української культури логіко-технологічна філософська освіченість, вишуканий «гностицизм», категоріальна системотворчість не пускають глибокого коріння. Тут виробляється своєрідний тип філософствування, що вирізняється не об'єктом (ним завжди є всезагальне), а суб'єктом пізнання. «Любомудр»-філософ виступає як цілісний суб'єкт. Він мислить себе як факт всередині буття. Не обмежуючись осмисленням всезагального, як об'єктивно безособової дійсності, він переживає його як власну долю. До філософських висновків він приходять через пошук особистого сенсу життя, а філософія мислиться не тільки як теоретизування, а й як практична мораль. Саме тому в українській культурі склалася філософія, домінуючу тенденцію якої утворює екзистенціально-антропологічна редукція філософського знання, що розвивалася навколо обговорення проблем людини та людської історії [91].

У системі філософсько-світоглядних уявлень діячів Київської Русі помітне місце посідає гносеологічна проблематика. Акцентуючи на ролі розуму, давньоруські мислителі не заперечують і значення чуттів і волі в пізнавальній діяльності людини, спрямованої на спілкування з божественною істиною. У зв'язку з цим особливу увагу приділяють органу, завдяки якому стає можливим залучення людини до Божої істини, яким вважалося серце. Якщо місце людини в світі розумілося як своєрідна точка перетину між світом благодаті, світла й безоднею темряви, то в самій людині центром зіткнення і взаємодії протиборствуючих сил вважається серце. Йому відводиться роль ланки, що зводить воедино розум, чуття й волю людини. З цим пов'язаний і започаткований з XI ст. культ мовчання, яскраво репрезентований в агіографічній спадщині Нестора, в творчості Феодосія Печерського, а згодом розвинений в традиції ісихазму. Культ мовчання в Києворуській культурі не протиставляється притаманній їй глибокій пошані до слова, він органічно поєднується з підкресленим логоцентризмом давньоруської думки. Мовчання тут мислиться як засіб відтінити глибину, принципово «непроголошену» сутність буття, сокровенну в слові. Останнє

виступає тут в своїй сакральній функції засобом спілкування людини з таємничим світом трансцендентного. Воно сприймається як засіб інтимної, «сердечної» бесіди з Богом, яка може здійснюватися лише під час мовчазного спілкування. Іntenція мовчання в киеворуській культурі виступає специфічним засобом ствердження культу слова.

Час становлення філософської думки в Україні пов'язаний зі значними зрушеннями в самосвідомості людини. Вона вже не дивиться на себе як на частину природного космосу, а усвідомлює себе як господаря природи, який не тільки завершує ряд природних витворів, а стоїть над природним космосом, створеним згідно з Божественним задумом на послугу людині. Такий специфічний антропоцентризм зумовлює переважання в системі філософських поглядів діячів Київської Русі кола проблем, пов'язаного з усвідомленням сутності людини, сенсу її буття. Людині відводиться роль центральної ланки, що забезпечує комунікацію між Богом та створеним ним Світом.

Саме залучення Русі до християнського світу, на думку Іларіона, й знаменує настання нової доби, доби Благодаті, що починає панувати на просторах «землі Руської». З цим пов'язаний надзвичайно важливий для концепції Іларіона висновок про те, що все нове, молоде, те, що пізніше виникло в історії, набуває вищої цінності порівняно з попереднім, більш старим. Важливим є не лише апологія нового самого по собі, а те місце, яке Іларіон відводить сучасному йому новому на спрямованій в майбутнє лінії розвитку людської історії. Як відомо, традиційний християнський світогляд уявляє історію як рух, що здійснюється з Божої волі і спрямовується поза власні межі до вічності, де лише там уможлиблюється остаточне здійснення історії. Саме таке бачення розвитку Іларіоном має на собі відбиток укоріненого в міфологічному світосприйнятті уявлення про Божественне як джерело порядку й гармонії на цьому, земному світі. Для нього сучасна йому земна історія виступає такою досконалою, що спонукає не в прийдешньому, а нинішньому дні вбачати здійснення мрії про ідеал. Погляд на історію, який

розробляє Іларіон, не прагне змінити всі блага нинішнього світу на досягнення жаданого майбутнього. Сучасне тут наче зливається з майбутнім, «спасіння» вважається вже здійсненим в самому акті хрещення Русі, яке тлумачиться як «усиновлення» Богом людини. Щоправда, у пізніший період, коли суперечності, властиві киеворуському суспільству, стають більш відчутними, такий оптимізм щодо сучасного поступається місцем напруженому переживанню за майбутнє і світлому спогаду про минулий «золотий вік», що ототожнювався з періодом, сучасником якого був Іларіон, і який він оспівував у своєму творі, присвяченому звеличенню «землі Руської» і народові, що живе на ній. З поглядом на історію щільно пов'язана патріотична ідея «землі Руської», відчуття особистої причетності до долі Вітчизни, що активно розроблялася в киеворуській писемності [91]. Таким чином, специфічні особливості філософської думки Київської Русі зумовлювались, зрештою, особливостями соціально-культурної ситуації, що характеризувала життя тогочасного суспільства.

Безумовно, як вже відзначалось, суттєва роль у розвитку філософської думки Київської Русі належала християнству. Однак процес сприйняття християнства відбувався на ґрунті культури, яка зберігала найдавніші релігійно-міфологічні уявлення східних слов'ян. Зустріч і реальна взаємодія християнської і давньої релігійно-міфологічної картини світу сприяла плюралізму різноманітних філософських позицій, кожна з яких певною мірою відбивала результат накладання християнських уявлень на модель світу, вироблену в культурі східних слов'ян у більш ранній період їхньої історії.

Будучи складовою частиною середньовічної культури з притаманним їй теїстичним забарвленням в цілому, киеворуська думка спрямовується насамперед на обслуговування потреб, породжених суспільно-політичним життям тогочасної держави. Залишаючись теїстичною, вона навряд чи може бути визначена як теологічна. У ній не простежується однозначна замкненість на християнській доктрині. Це зумовлює, крім усього іншого,



тематичну спрямованість, де провідним виявляється інтерес до проблем, безпосередньо пов'язаних з філософсько-світоглядним обґрунтуванням політики. Саме тому стрижневим у філософських шуканнях киеворуських книжників стають історіософські проблеми. Зрештою, характерною рисою філософської думки Київської Русі є її специфічне ставлення до моралі. Є підстави говорити про «етизацію» киеворуської філософської думки. Йдеться не просто про переважне значення етичної проблематики в загальному колі філософських питань, які розробляються в культурі. У тогочасному філософському сприйнятті світу взагалі відсутні етично нейтральні сили і явища. Усе в світі, що потрапляє до орбіти філософського осмислення, співвідноситься з космічним конфліктом добра і зла і виявляється включеним до світової історії спасіння [91].

Викладене дозволяє характеризувати філософську культуру Київської Русі як своєрідний синкретичний релігійно-філософсько-етичний комплекс, спрямований насамперед на осмислення актуальних проблем тогочасного суспільного життя. Тип філософствування, що складається в культурі Київської Русі, протягом наступних століть суттєво визначав своєрідність подальшого розвитку філософської думки українського народу.

У другій половині XIII – на початку XIV ст., як зазначає І. Паславський, Галицько-Волинське князівство перебрало на себе роль спадкоємця і продовжувача київських державних і культурних традицій. Головними осередками культурного життя стають Холм, Перемишль, Львів, Галич і Володимир на Волині. Про духовний світ Галицько-Волинської Русі говорить характер інтелектуальних запитів та філософських шукань книжної верстви XIII – першої половини XIV ст. Хоч упродовж усього існування Галицько-Волинської держави різнобічні зв'язки із Заходом розвивалися доволі інтенсивно, на низовому рівні церковного й культурного життя продовжували домінувати візантійські впливи. Однак західні впливи у зазначений період були ще дуже слабкими і не переросли в загальну тенденцію розвитку української культури. В усіх духовних вимірах вона

продовжувала залишатися культурою східнохристиянського типу. Візантійські впливи і надалі формували духовний світ українського суспільства. Причинами цього були, з одного боку, традиційна прив'язаність української церкви до Константинополя, а з другого, – монополізація інтелектуального життя монастирями, що відбулася після втрати державності і занепаду внаслідок цього княжих і феодальних дворів як осередків культури. Українські ченці як головна культурна верства того часу були носіями ідеалів східного християнства, а це наклало відбиток на формування духовних запитів, визначало характер писемної продукції, що поширювалася, переписувалася і творилася тоді в Україні. Відповідно до духовних запитів основного замовника і споживача цієї літератури – чернецтва, вона в переважаючій більшості була аскетично споглядального змісту. Поряд із творами ранніх містиків-аскетів Єфрема Сирина (IV ст.), Ніла Синайського (V ст.), Іоанна Ліствичника (VI ст.), Ісаака Сирина (VII ст.), Максима Ісповідника (VII ст.), Теодора Студита (VIII – IX ст.), Симеона Нового Богослова (X – XI ст.), Никона Черногорця (XI ст.), поширюються твори нових теоретиків аскетизму, зокрема візантійських вчених богословів XIV ст. – Григорія Синаїта, Григорія Палами, Николи Кавасіли, патріарха Калліста та ін. Твори цих богословів познайомили українських книжників з ідеями ісихазму – релігійно-містичного вчення, яке в середині XIV ст. після довгої еволюції в цілісну систему і перемоги над візантійським раціоналізмом Варлаама Калабрійського стало офіційною ідеологією візантійської церкви. Ісихазм – це не просто релігійно-містичне вчення, а специфічна форма ідеології, яка тією чи іншою мірою акумулювала не тільки релігійні, але й пов'язані з ними філософські погляди й етичні концепції. Назва «ісихазм» походить від грецького слова «ісихія» (гисихія), що означає душевний спокій, мовчання, тобто квієтизм латинської традиції. Вже в самій назві цього релігійно-філософського вчення відбито його основну суть: сенс людського життя полягає не в активній діяльності, спрямованій на пізнання і вдосконалення світу, а в індивідуальному самопізнанні й самовдосконаленні.

А осягається це завдяки молитві «в душі», чи, інакше, «розумовій молитві», як її називали тодішні книжники. Ця внутрішня молитва повинна відбуватися в абсолютному спокої й мовчанні, відчуженості від світу. Така молитва, за ісихастами, – це єдино можливий спосіб спілкування з Богом, а її мета – наближення й уподібнення до нього. Ісихасити допускали як можливість безпосереднього єднання з Богом, так і безпосереднього його споглядання.

Мовою філософських понять це означало, що в центрі роздумів ісихастів стояла проблема ставлення людини до Бога, але розв'язували вони її цілком у містичному дусі. Всупереч традиційним християнським поглядам, що допускали лише втілення Бога, ісихасти визнавали можливість обоження людини. «Бог став плоттю, щоб сама плоть могла стати божественною», – твердили ісихасти. Це обоження людської істоти можна досягнути, на їхню думку, тільки у разі вічного пізнання Бога, але оскільки єство Бога розумом збагнути не можна, то пізнання його полягає в містичному спогляданні, шляхом контемпляції. Більше того, ісихасти допускали, що в процесі богопізнання можливою є тотожність суб'єкта й об'єкта, причому ця тотожність досягається безпосередньо, тобто без участі якихось допоміжних чинників. Звідси – негативне ставлення ісихастів до раціоналістичного методу пізнання, відкидання практичного досвіду, нехтування засад раціоналістичної логіки.

Незважаючи на всю зовнішню ортодоксальність, ця гносеологія ісихазму була внутрішньо небезпечною для церкви. Визнаючи ісихію як єдино можливий шлях до пізнання Бога й уподібнення йому, ісихасти, по суті, нехтували значенням колективних богослужінь, церковної обрядовості, виконання таїнств. Але якщо Бог замкнений в людині, то людина замкнута в собі. Тому ісихасти зосереджувалися головню на собі, сповідували замкнутість, квієтизм, байдужість до діяльного громадського життя. Основний філософський матеріал теоретикам ісихазму, як неважко помітити, постачала філософія Платона, а точніше, пізньоантичний неоплатонізм, зокрема неоплатонівські ідеї Псевдо-Діонісія Ареопагіта, східного вченого-

богослова V ст., учня філософа-неоплатоніка Прокла. Саме з творів цього вченого, так званих Ареопагітик, ісихасти запозичили вчення про еманацию божественного єства у світ, тезу про незбагненність божественного єства «в імені» (так зване апофатичне богослов'я) і, нарешті, твердження про можливість набуття людиною божественної суті шляхом споглядання і «надрозумного» (містичного) екстазу.

Ідейно-теоретична основа вчення ісихазму обумовила характер літератури, що її занесли в Україну адепти цього руху, і яка знаходила тут зацікавленого читача й переписувача. Основним центром, звідки ця література проникала на українські землі, був знаменитий Афон, осідок численних православних монастирів. У XIV – XV ст. Афон був важливим осередком іконопису й книгописання, вельми приваблював мандрівників і паломників з України. Про це свідчить той величезний пієтет до святої гори, який спостерігається в XIV – XV ст.: подорожі туди вихідців з України, перебування там задля духовного вдосконалення, переписування копій з різних книг та спровадження звідти різних творів аскетичного змісту. Саме завдяки їм відроджений ісихазм новою хвилею ринув в Україну. Другий шлях, яким ісихастська література потрапляла в Україну, був болгарський. Наприкінці XIV ст., після завоювання турками Балкан, почалася масова еміграція болгарських інтелектуалів до сусідніх православних країв, у тому числі й в Україну. Це були здебільшого учені, послідовники тирновського патріарха Євфимія (1375 – 1400), відомого реформатора слов'янської писемності, прихильника вчення ісихазму. Найвідомішими з них були київські митрополити – Кипріян та Григорій Цамблак. Вони привезли з собою чимало книг богословського та філософського характеру, в тому числі ісихастського змісту. Крім цього, у своїй повчальній та проповідницькій творчості вони самі розробляли ісихастську тематику. Так, ісихастською ідеологією пронизаний, зокрема, твір Кипріяна «Житіє митрополита Петра», присвячений київському митрополитові Петрові Ратенському, вихідцеві з Галицько-Волинського князівства. До ісихастських можна віднести і деякі

твори Григорія Цамблака, зокрема його «Слово на божественное преображеніє...», в якому розглядається проблема фаворського світла.

Можна без перебільшення сказати, що аскетична ідеологія ісихазму заповнила майже всю українську писемність другої половини XIV – початку XV ст. Популярні в епоху середньовіччя в Україні літературні збірники типу «Ізмарагда», «Маргарита», «Діоптри», «Пчоли» та інших були переповнені різними «словами», «тлумаченнями» і «повчаннями» візантійських богословів-ісихастів. В українській писемній традиції того часу майже відсутній інтерес до раціонально-теоретичних аспектів ісихазму. Наприклад, немає жодних писемних даних про те, щоб українські книжники цікавилися природою фаворського світла чи вченням Григорія Палами про божественну енергію. Натомість практично весь книжковий репертуар XIII – першої половини XV ст. перекладного й оригінального характеру переповнений аскетично-споглядальними повчаннями родоначальників і теоретиків ісихазму. З історико-філософського погляду поширення ісихастської літератури в Україні важливе тим, що в досить широкому обсязі знайомило українську книжну верству з ідеями пізньоантичного неоплатонізму. Можна навіть сказати, що завдяки культурній діяльності ісихастів неоплатонізм став основним компонентом української філософської культури середніх віків. Правда, неоплатонізм цей приходив в Україну не в чистому вигляді, як вчення безпосередніх учнів і послідовників Платона, а в інтерпретаціях та переробці візантійських вчених-богословів, які надали йому виразно містично-споглядального характеру. Основну роль в поширенні змістифікованого неоплатонізму відіграли твори Псевдо-Діонісія Ареопагіта, які прийшли в Україну разом з іншою ісихастською літературою. Їх привіз до Києва згадуваний вже митрополит Кипріян у копії, переписаній з південнослов'янського перекладу, що його здійснив на Афоні сербський чернець Ісаїя 1371 р. З того часу так звані Ареопагітики активно вивчалися й переписувалися в Україні, і були основною філософською лектурою українських книжників аж до початку XVII ст.

Неоплатонізм залежно від того, яке мав логіко-історичне підґрунтя, відігравав неоднозначну роль у розвитку духовної культури. Наприклад, в інтерпретації європейських гуманістів XIV – XV ст. він служив ідейною платформою для подолання дуалізму між небесним і земним, духовним і тілесним, абсолютним і відносним, божественністю потойбічного буття і божественністю творіння. Тим часом неоплатонізм ісихастської редакції все більше віддаляв дух від матерії, духовність від світу і вів по платонівських торах у бік дематеріалізованої, безтілесної духовності, коли найвищим моральним ідеалом ставало умертвлення плоті задля спасіння душі. Зрозуміло, що такий неоплатонізм у кращому разі впливав лише на формування особистості монаха-подвижника, що проводив життя в молитвах та побожних роздумах.

Філософська культура українських православних книжників другої половини XIII – середини XV ст. – це культура способу філософствування, спрямованого не на пізнання світу, а на само- і Богопізнання. Це, безумовно, позитивно впливало на утвердження та зміцнення моральних устоїв суспільства, однак цього було замало для повнокровного культурного розвитку. Потрібні були радикальні зміни суспільно-політичного й церковного характеру, щоб збудити інтерес до нових віянь у царині науки й філософії [92].

Такі зміни настали в XV ст.: в Україні помітно активізувалося суспільно-культурне життя, що значною мірою було викликане зміною політичної ситуації – відродженням автономного Київського князівства на чолі з Ольгердовичами – Олельковичами, яке проіснувало з 1440 до 1471 рр. Це сприятливо вплинуло на економічний та культурний розвиток, саме тоді Київ стає центром раціоналістично-гуманістичного руху, який охопив українсько-білоруські землі Великого князівства Литовського. Була розпочата відбудова пишних культових споруд Києва, піднято з руїн і Успенський собор Лаври. Водночас активізується літературне життя в Києві. Зі стін Печерського монастиря виходять видатні пам'ятки українського

книжкового мистецтва – «Лістивиця» (1455) та «Златоструй» (1474). У 1460 – 1462 рр. було здійснено дві ґрунтовні редакції Києво-Печерського патерика. Звернення київських книжників до цього літературного джерела давнього Києва аж ніяк не було рецидивом середньовічного способу мислення, а зумовлювалося реальним життям України того часу. Велика увага, яка була приділена в Патерику прославленню історичного минулого Києва, стояла в прямому зв'язку з автономістичною політикою київських князів Олельковичів, їх прагненням повернути Києву роль головного центру всіх українських земель.

Цей перший український духовний ренесанс (І. Паславський називає його умовно «олельковицьким») не вичерпується лише зміною суспільно-політичного життя. В Україні з'явилася значна кількість перекладної літератури, причому ця література писалася уже мовою, істотно наближеною до народнорозмовної. За своїм ідейним спрямуванням ця література ділиться на три основні групи. Перша група – це література релігійно-богословського змісту. Сюди в першу чергу треба зарахувати перекладені безпосередньо із старосврейської мови старозавітні книги пророків Даниїла, Єремії, книги Руф, Естер, Пісні пісень та ін.

Друга група писемних пам'яток – це література на морально-етичні теми. Сюди належать різні збірники морально-повчального характеру, повісті-притчі. Так, другою половиною XV ст. датуються перші українські редакції популярних у нас ще в XIII – XIV ст. літературних збірників під назвами «Ізмарагд», «Пчола», «Пролог», а також світських повістей західноєвропейського походження – «Александрії», «Троянської історії», «Сказання про індійське царство» та ін. Поява в другій половині XV ст. літературних творів мовою, що ґрунтувалася не на церковнослов'янській писемній, а на розмовній українській свідчить, що в цей час в Україні було зроблено перші кроки на шляху до звільнення від середньовічних церковнослов'янських зразків та закладено основи для формування нових уявлень про літературну творчість.

Третя група українських писемних пам'яток XV ст. – це книги науковоприродничого змісту, трактати з метафізики та логіки, різна астрономічна та астрологічна література. Саме в той час з'являються переклади книг науково-енциклопедичного характеру під загальною назвою «Арістотелеві врата» або «Тайная тайних», логічних трактатів середньовічного єврейського вченого Мойсея Маймоніда («Логічний словник») та арабського філософа кінця XI – початку XII ст. Аль-Загалі (так звана «Логіка Авіасафа»). Поява цих творів у перекладі староукраїнською мовою засвідчує освітній рівень їх перекладачів і читачів, зростання серед культурної суспільної еліти інтересу до реального світу й людини.

Особливу увагу у цьому плані привертають так звані «Арістотелеві врата». Це своєрідна медична енциклопедія, яка виникла на арабському сході, а після хрестових походів через латинську та єврейську версії обійшла західноєвропейські та слов'янські літератури. Написана вона у вигляді систематичного викладу практичних настанов, які начебто Арістотель рекомендував Александрові Македонському щодо поведінки в державній політиці, в родині і поза нею, в ділянці особистої гігієни, санітарії, причому всі свої поради Александрові він обґрунтував цікавими науковими даними з медицини і астрології. Чи не вперше в українській писемності середньовіччя наводяться думки й імена великих арабських вчених і філософів Авіценни (Ібн Сіні) й Аверроеса (Ібн Рушда), а також античних авторів – Арістотеля, Гіпократу, Галена та інших.

Однак видається, що не можна виключити позитивного впливу цієї літератури на загальнокультурний розвиток, формування в українському суспільстві того часу світоглядних течій, близьких до раціоналізму з його критичним підходом до церковної догматики і християнського вчення в цілому. Адже ми бачимо, що перекладна філософська і науково-природнича література другої половини XV ст. істотно відрізнялася від традиційної візантійсько-православної вченості. Це чисто наукові трактати як за формою, так і по суті, вони позбавлені ознак церковної традиції, відтінку одкровення.



Всупереч типово середньовічній концепції науки, за якою її істинність розкривається через одкровення, київська перекладна література постулює самоцінність науки, її самостійну функцію, особливо її незалежні від одкровення засади [92].

Започатковані в другій половині XVI ст. зрушення в культурному житті українського народу не могли не позначитися на філософському осмисленні природи й духовного життя. Природно, що інтерес до філософської проблематики в Україні зростає як у православному, так і в католицькому середовищі. Якщо йдеться про православних книжників, то в їхньому колі продовжують вивчатися й переписуватися філософські та богословські твори візантійських авторів, відомих у нас ще в попередні століття. З'являються, зокрема, нові списки різних «слів» та «повчань» Авви Дорофея, Ісаака Сирина, Єфрема Сирина, Симеона Нового Богослова, Григорія Синаїта, Іоанна Ліствичника, Ніла Синайського та ін. Наприкінці XVI – у першій половині XVII ст. не згасає інтерес і до східної патристики. Саме на цей час припадає поява нових перекладів низки праць східних отців церкви. На зламі XVI – XVII ст. у системі візантійських культурних впливів на Україну відбуваються якісні зміни. Якщо до цього часу духовна культура України впродовж століть живилася візантійською книжністю головно релігійно-аскетичного змісту, то в зазначений період спостерігається вже відчутне зростання інтересу до візантійської літератури світського, гуманістичного характеру. Саме наприкінці XVI ст. стають вперше відомими в Україні імена Михайла Пселла, Томи Магістра, Максима Плануда, Мануїла Мосхопула, Федора Метохита, Никифора Григораса, Георгія Геміста Пліфона, Віссаріона Нікейського та ін. Творчість цих візантійських вчених-гуманістів справила помітний вплив на розвиток філософської культури українського народу в цей період. Однак діалектика культурних процесів в Україні наприкінці XVI – у першій половині XVII ст. полягала в тому, що українське духовне життя, не пориваючи цілком з візантійською традицією, дедалі відчутніше починає збагачуватися духовними вартостями західноєвропейського світу.

Рішучий поворот до Заходу виразно проявився в усіх сферах культурного і релігійного життя українського суспільства. Можемо навіть твердити, що найхарактернішою рисою формування нової української культури того часу був її синкретизм, коли інтенсивно здійснювався синтез старої української духовності візантійського типу з культурними вартостями західноєвропейського світу. На зламі XVI – XVII ст. в Україну починають активно проникати релігійно-філософські та суспільні ідеї західноєвропейських гуманістів і протестантів. За своїм характером і формальними ознаками філософська культура України кінця XVI – початку XVII ст. може бути визначена як філософія етико-гуманістичного напрямку. Порівняно незначний інтерес, який проявляли українські вчені того часу до інших філософських дисциплін, зокрема до логіки, фізики, метафізики, очевидно, пояснюється тим, що аж до 30-х рр. XVII ст. в Україні практично не існувало університетської схоластики, яка традиційно культивувала саме ці філософські науки. Таке явище, коли з-поміж інших філософських дисциплін на перше місце висувається моральна філософія, має аналоги в західноєвропейській ренесансній культурі. Як відомо, гуманісти проявляли інтерес саме до етико-філософських проблем і принципово не цікавилися логікою, фізикою чи метафізикою, залишивши ці предмети університетським професорам-схоластам.

Етико-гуманістичний тип філософствування, як відомо, був притаманний українському філософському мисленню і в попередні століття, але тепер він набуває якісно нового, духовно багатшого змісту. Це виявилось передусім у тому, що християнський гуманізм, який лежав в основі практично всіх етико-філософських вчень, що поширювалися тоді в Україні, еволюціонував від свого ранньохристиянського (головно візантійського) варіанта до гуманізму ренесансного типу. Сама логіка історичного розвитку України як інтегральної частини європейської культурної цілості поступово приводила її філософсько-світоглядний потенціал у відповідність із загальноєвропейським філософським процесом.

Характерною рисою філософської культури українського народу наприкінці XVI – у першій половині XVII ст. був її ідейно-світоглядний плюралізм. Вперше процес розвитку філософської думки в Україні почав виразно набувати форми руху «між протилежностями і через протилежності до синтези» (Д. Чижевський). Цей рух протилежностей в українській філософській культурі зазначеного періоду найяскравіше проявився у формі боротьби двох полярних течій, які сформувалися і протистояли в межах одного етико-гуманістичного напрямку. З одного боку, це аскетично споглядальна течія, яка базувалася на філософії візантійського Ісихазму і проповідувала гуманістичні принципи раннього християнства, з іншого – ренесансно-гуманістична течія, представники якої стояли на засадах європейського раціоналізму і проголошували ідеали християнського гуманізму епохи Відродження і Реформації. Перша течія представлена такими відомими іменами, як Іван Вишенський, Йов Княгиницький, Мов Почаївський (Желізо), Ісайя Копинський, Віталій із Дубна. До другої течії належали не менш знані постаті, зокрема Юрій Рогатинець, Кирило Транквіліон-Ставровецький, Лаврентій Зизаній, Мелетій Смотрицький та ін.

Знаменно, що ідейно-світоглядне протистояння цих мислителів було вже не тільки імпліцитно наявне в їх творах, а й яскраво проявлялося у відкритому конфлікті на міжособистому рівні. Маємо на увазі відому полеміку між І. Вишенським і Ю. Рогатинцем, Й. Княгиницьким і К.-Т. Ставровецьким.

Основною філософською проблемою, яку намагалися розв'язати представники цих двох полярних течій, була проблема людини та її призначення в земному бутті. У центр своїх роздумів вони поклали одну з найважливіших етико-філософських проблем того часу : про співвідношення «активного життя» і «життя споглядального» (*vita activa et vita contemplativa*). Власне у поглядах на людину, на сенс її земного життя, у способах розв'язання проблеми співвідношення дії та споглядання найяскравіше виявилася ідейна поляризація цих двох філософських течій.

Аскетично-споглядальна течія має глибоку вітчизняну традицію, що своїм корінням сягала культури Київської Русі і була тісно пов'язана з греко-візантійським світом. Розвиваючи головні ідеї візантійського Ісихазму, представники цього напрямку вважали людину духовно і фізично немічною, гріховною, тому вони абсолютизували духовне начало в людині, а свої інтелектуальні зусилля спрямовували, насамперед, на пошуки так званої внутрішньої людини.

Призначення людини в земному житті вони вбачали в постійному самовдосконаленні духа з метою посмертного злиття з Богом. Самовдосконалення, на їхню думку, містить низку ступенів самоочищення, яке обов'язково передбачає абсолютне відречення від матеріального світу, тілесних почуттів. Вище благо людини – пізнання абсолютної істини (Бога) – досягається, за ними, лише на шляху чистого споглядання (*vita contemplativa*).

Звідси відмова від активного громадського життя, возвеличення ідеалів скитського чернецтва. Аскетичний ідеал життя став засадничою частиною цього світогляду. Виключність етично-догматичного цінювання світу, дуалістично забарвлений ідеал відвороту від світу матерії та його приваб, канонізація й одинокі оправдання чуттєвого шляху для зв'язку з Богом, ідеал духовної простоти – ось найосновніші його риси.

Найвиразніше ці погляди сформулював і обґрунтував Іван Вишенський. Філософською платформою у прагненні І.Вишенського до чистого споглядання є неоплатонізм в його ареопагістсько-ісихастському варіанті. Найвищий життєвий ідеал він вбачає в повному самозреченні, відчуженні від світу, а найвище благо ототожнює з Богом, який сам є абсолютна досконалість і найвища істина. Істина не просто вічна, вона – співвічна Богові; найвища істина – Бог. Тому істина, наголошує він, піддається осягненню лише тому, хто «любить Бога і бажає вічного життя». Але полюбити Бога і добитися вічного життя не можна в мирській суєті, бо істина розкривається не в дії, а в пізнанні. А пізнання, на думку неоплатоніка

І. Вишенського, є не що інше, як «чисте споглядання», стан особливого «містичного екстазу». Прославляє бідність у дусі монастирсько-аскетичних ідеалів Ісайя Копинський. Він автор книги «Алфавіт духовний» (відома під назвою «Лѣствица духовного по Бозѣ иноческаго жительствова»), в якій слідом за візантійським богословом-ісихастом Іоанном Ліствичником розробляє теорію самовдосконалення людини в процесі її сходження до Бога. Самовдосконалення, на його думку, включає ряд послідовних етапів: починаючи від самоочищення за допомогою суворої аскези, через просвітлення розумом і самозаглиблення аж до пізнання Бога, тобто єднання з ним. Подібно до І. Вишенського, автор «Алфавіту духовного» розуміє пізнання як процес «всѣх вещей и всей твари розсмотрение». Істина, на думку І. Коганського, пізнається переважно від споглядання. В умовах культурно-національного відродження кінця XVI – першої половини XVII ст., яке потребувало активізації творчих сил народу, цей ідеал відігравав негативну роль, бо він, як слушно писав один з дослідників, «спинював незаметно, але послідовно всі, очевидно, конечні змагання до матеріальної розбудови, реальну творчу силу, снагу, поклав свою тяжку руку на дримаючі роздвоєні сили, замість ставати передовиками цивілізації, як це було в Західній Європі (бенедиктини, бернардини, цистерії; «ora et labora» – бенедиктинський клич), зводити величні монастирі й розвивати інтенсивну аграрну культуру, сиділи в своїх печерах і пустелях, плекали культ тілесного занепаду та думали про Іоанна Ліствичника. Вони – носії духовних напрямів у непросвіченій країні, стали першими будівничими резистенції і втечі від творчого життя.

Ідейно-філософське вчення І. Вишенського та його однодумців не було монопольним у філософській культурі України кінця XVI – першої половини XVII ст., більше того, воно зазнавало рішучої критики з боку представників протилежної течії, яких І. Вишенський іронічно називав «новими руськими філософами». Останні бачили суспільний ідеал не у втечі від світу, а в праці для світу і серед світу.

Як уже зазначалося, до цієї течії (яку визначено як ренесансно-гуманістичну) належали активні діячі української культури кінця XVI – першої половини XVII ст., більшість з яких були пов'язані з братським рухом. Серед них виділяються Ю. Рогатинець, К.-Т. Ставровецький, Л. Зизаній, М. Смотрицький та ін. Людина мислиться ними як істота фізично й духовно досконала, що здатна насолоджуватися красою землі і всім сущим на ній, радіщами тілесних почуттів і своє спасіння тримає у власних руках. Людська особистість, на їх погляд, вдосконалюється не шляхом аскетичного «самоочищення» й відчуження від світу, а в діяльному громадському житті.

Необхідність подвижництва, підприємництва, діяльності на користь суспільства все глибше проникала у свідомість провідних діячів української культури кінця XVI – першої половини XVII ст. Дехто з них піднімався вже до філософського осмислення проблеми громадської активності людини. Посилення вартісних критеріїв земного життя, з одного боку, та загострене усвідомлення людської тлінності – з іншого, породжували питання про сенс існування, цінність часу, відведеного для життя людини. Особливо це помітно у поглядах братів Стефана і Лаврентія Зизаніїв. Але якщо К.-Т. Ставровецький будував свою концепцію світу й людини на основі неоплатонізму (зі значною домішкою раціоналістичних зерен), то брати Зизанії у своїх гуманістичних поглядах на людину та сенс її земного життя опиралися на традиції західноєвропейського раціоналізму. В Україні цього необхідного синтезу неоплатонізму з аристотелізмом якоюсь мірою вдалося досягти саме представникам ренесансно-гуманістичної течії. Якщо містики-аскети декларували лише обов'язок віри, то гуманісти наголошували на обов'язку вчинків; якщо містики-аскети вчили, що розумові довіряти не можна, то представники гуманістичного нурту вже значною мірою поклалися на розум. Виходячи з розуміння людини як гармонійного поєднання душі і тіла, що наділене, крім почуттів, ще й розумом, мислителі-гуманісти тим самим реабілітували матеріальне начало, а з ним і весь матеріальний світ. На їхню думку, Бог створив усю людину, її душу і тіло, і

нічого в ній не варто зневажати. Вони були переконані, що споглядання чекає на людину в небі, а на землі вона покликана до дії. Звідси – заземленість їхнього суспільного ідеалу, апологія добрих вчинків задля суспільного блага.

У розв'язанні проблеми «життя активного» і «життя споглядального» найяскравіше проявилася орієнтація української культури на зламі XVI – XVII ст. Переміна напряму думки, яка відповідала новій життєвій орієнтації, виразно простежується у всій духовній культурі України того часу. При цьому, якщо ідеали споглядального життя обстоювали головно представники старої візантійсько-православної орієнтації, то за життя діяльне виступали люди різної конфесійної приналежності – від уніатів І. Потія і М. Смотрицького пізнішої доби його діяльності до православних діячів Києво-лаврського культурного осередку.

Це було першим істотним фактом українського культурно-національного відродження. Духовне протистояння двох протилежних течій, про які йшлося вище, і які на філософсько-світоглядному рівні виражали дві суспільно-культурні орієнтації – окциденталізму (західництва) й орієнталізму (східництва), відіграло в цьому процесі вирішальну роль, бо воно внутрішньо вивільнило закумульовані віками величезні духовні сили і спонукало тогочасну українську інтелігенцію задуматися над суттю свого національного «Я». Тому з повним правом можна стверджувати, що філософська культура України кінця XVI – першої половини XVII ст. досягла такого рівня розвитку, коли в її надрах змогли зародитись і сформуватися перші паростки національної української філософської думки [92].

В. Скотний розглядає проблему кордоцентризму в українській національній філософії в альтернативних визначеннях: гуманізм – раціоналізм, зазначає при цьому, що українська філософія найповніше виявила себе у XVIII – XIX століттях, визначивши шляхи подальшого духовного розвитку нації. Для неї завжди було суттєвим і значним прагненням співвіднести абстракції, категорії, систему міркувань і

обґрунтувань із самою людиною – відчуваючою, мислячою, діючою – в цілісності всіх її іпостасей і проявів. Це знайшло яскравий вираз у кордоцентризмі – «філософії серця», в якій своєрідно поєдналася раціональна та ірраціональна тенденції пізнавального ставлення до світу буття людини. «Зірка творчості» Г. Сковороди зумовила гуманістичну спрямованість ірраціональності «кардіогносії» («пізнання серцем»), яка синтезувала раціоналізм, романтизм, сенсуалізм, що стало фактором подальшого розквіту вітчизняної філософської думки. Вона й існувала не внаслідок «штучного» насадження, а як результат глибокої потреби, зумовленої ментальними засадами «української людини» [216, с. 7].

Д. Чижевський у статті «Філософія і національність» [239, с. 606-616] визначає «три моменти», які «характеризують особливості філософії даної національності: 1) форма вияву філософічних думок; 2) метод філософічного дослідження; 3) будова системи філософії, «архітектоніка», зокрема становище і роль у системі тих або інших цінностей [239, с. 612]». Тут же філософ обґрунтовує кожен з названих пунктів, при цьому аргументує свої твердження характерними особливостями усталених національних філософських систем. Форма вияву філософської думки, наголошує Чижевський, є найбільш зовнішньою національною рисою у філософії, більше значення має метод філософування (емпіричний та індуктивний метод англійської філософії, раціоналістичні – у французькій, трансцендентальний та діалектичний – у німецькій). Важливого значення філософ надає будові системи, основою якої є місце і значення в системі релігійних, теоретичних, етичних, естетичних та інших цінностей. Від цього архітектонічного моменту філософської національної системи залежить і різна характеристика сфер цінностей: «почуття», «припис», «обов'язок» є основними формами моральних цінностей в англійській, французькій та німецькій етиці, або згода з досвідом, з розумом, із внутрішньою закономірністю пізнання як теоретико-пізнавальний критерій у тих самих націй. Помилками, хибами національної філософії, на думку Д. Чижевського,



є проголошення загальнозначимим, абсолютним будь-яке із названих тверджень і заперечення всіх інших: «англійський емпіризм має тенденцію до виродження у поверховість, французький раціоналізм – у схематизм та бідність, німецька спекулятивна філософія – у зайву темноту та штучну конструктивність [239, с. 612-613]». Далі Д. Чижевський зазначає, що «філософічні тенденції кожного народу виявлялися яскраво й виразно завше лише в постатях великих систематиків і лише тоді виразно виступали риси філософічного національного обличчя [239, с. 612-613]».

Засновником української класичної філософії вважається мандрівний філософ Григорій Сковорода (1722 – 1794), життєве кредо та спрямування усієї філософії якого розкрито у словах: «Світ ловив мене та не впіймав». Філософія, за Сковородою, є самим життям, тому головним у людині є не стільки її пізнавальні здібності, скільки емоційно-вольове єство її духу, серце, з якого виростає й думка, й стремління, й почування. Подібно до Сократа Сковорода твердив: «пізнай себе», «поглянь у себе». Екзистенціальний настрій філософської позиції Сковороди виразно демонструє мова його творчості, мова образів, символів, а не чітких усталених понять. Показовим у цьому плані є посилений інтерес Сковороди до символічної екзегетики александрійської школи (Ориген, Климент Александрійський), до символіки середньовічного неоплатонізму, східних отців церкви та українських полемістів [11, с. 247-248].

Поруч із кордоцентризмом антеїзм та екзистенційність, як основні риси українського світоглядного менталітету, виявляють себе також у філософсько-літературному вченні про буття людини та спільноти у спадщині М. Гоголя, діячів Кирило-Мефодіївського товариства, П. Юркевича, у творах Лесі Українки, В. Винниченка, В. Стуса, Ліни Костенко, філософсько-літературному синкретизмі творчості О. Забужко та ін. Ідеї «кордоцентризму», «філософії серця» як наряду української національної філософії відображені у діяльності та спадщині Київської світоглядно-антропологічної школи (Є. Андрос, Г. Ковадло,

В. Табачковський, Г. Шалашенко, В. Шинкарук), засновником якої є В. Шинкарук, який визначає основний вектор її діяльності у розробці проблем філософії людини з урахуванням того аспекту проблем, що був співзвучний екзистенціалізму [227, с. 41]. Концептами кордоцентрично-екзистенційного вчення про буття людини та спільноти є: «Світ ловив мене та не впіймав», «пізнай себе», «поглянь у себе», «вічне серце», «загублене серце», «смерть старого серця», «народження нового», «брак серця» (Г. Сковорода), «мертва душа», «жива душа», «душевна справа», «душевний монастир», «душевний порух», «внутрішня людина», «стан серця», «душевні здібності», «ключ до душі людини», «мова душі», «внутрішнє звернення до самого себе», «споглядання самого себе в середині себе» (М. Гоголь), «книга буття українського народу» (М. Костомаров), «світ існує і відкривається для глибокого серця і звідси вже для розуміючого мислення», «мислення народжується не з впливів зовнішнього світу, а із прагнень і незаперечних вимог серця» (П. Юркевич), «*Contra spem spero!*» (Л. Українка), «консенсоване життя», «сонячна машина», «чесність з собою», «конкордизм» (погодження), «дискордизм», «колектократія» (В. Винниченко), «коли світ нам усе дужче болить» (В. Стус), «культурна непритомність/притомність нації» (О. Забужко), «людське буття за своєю сутністю є екзистенцією, що постійно трансцендентує себе з наявного буття в істинно суще, його істотною ознакою є свобода» (В. Шинкарук), «Україна нашої мрії досі не постала тому, що ми очікували її в подарунок. Натомість такого роду мрії стають реальністю лише з великої віри й поту нашого чола» (Ініціатива «Першого грудня»).

У колективній монографії «Українська філософсько-літературна традиція: екзистенціальні проблеми», автори якої (Т. Білан, Л. Гамаль, Л. Костюк, І. Кутняк, О. Петрів) входять до наукової школи професора Валерія Скотного, предметне коло дослідження визначено персоналіями української філософсько-літературної традиції екзистенційно-кордоцентричного спорядування, яка розвивалася у контексті світової:

Г. Сковорода, С. Кіркегор, М. Гоголь, П. Юркевич, Л. Українка, В. Винниченко, Ж. Сартр, О. Кульчицький, М. Шлемкевич та ін. [216]. У зверненні до результатів дослідження школи В. Скотного прослідкуємо вияв кордоцентричної традиції в українській філософії як біблійного мотиву буття людини у собі та у світі.

Поруч з іменем Г. Сковороди дослідники історії української філософії, культури (А. Бичко, І. Бичко, Є. Маланюк, Д. Чижевський, В. Шинкарук, М. Шлемкевич та ін.) розглядають спадщину українського російськомовного письменника та мислителя М. Гоголя в її приналежності до традиції «філософії серця» в українській філософії.

Основою філософсько-літературного вчення М. Гоголя, як висновує Л. Гамаль, була думка про внутрішнє оновлення людини, а не суспільно-політичного ладу: через оновлення кожної людини бачиться Гоголю можливість перебудови і всього життя, але в рамках тих соціально-політичних умов, які випали на час нашого буття у цьому світі. Людина повинна зрозуміти, говорить нам філософ, що є чужою для зовнішнього світу, де панують ниці пристрасті, брехня, обман, та й світ чужий для неї, – він спокушає матеріальними благами, заставляє цінити так, як всі, всупереч власним прагненням та устремлінням, нівелює смисл життя, залишає самотньою старість і відчужує людей один від одного. Зосереджуючи свою творчу увагу на екзистенції людини та шляхах її досягнення, що в термінології М. Гоголя означена поняттями «мертва душа», «жива душа», «душевна справа», «душевний монастир», «душевний порух», «внутрішня людина», «стан серця», «душевні здібності», «ключ до душі людини», «мова душі», «внутрішнє звернення до самого себе», філософ показує можливість прозріння людиною свого унікального самоцінного буття через ставлення до Бога за умови інтенсивної роботи «споглядання самого себе в середині себе» («Авторська сповідь»), що допоможе побороти своє недостовірне існування [216, с. 63].

Кордоцентризм української філософської традиції виявляє себе у порівнянні філософських поглядів її суб'єктів, зокрема Г. Сковороди та М. Гоголя. Г. Сковорода розробляє свою філософську антропологію чи вчення про людину, людське щастя на загальних засадах моральності: 1) принцип наслідування природі; 2) принцип спорідненої праці, найповніше розкриття здібностей людини. Людина, стверджує філософ, – найголовніша святиня у храмі буття, єдина у світі прометеївська сила, що здатна подолати хаос темряви на шляху до сонячної гармонії щастя, добра і краси. Справжня людина, вважає Г. Сковорода, є сонцем, але не за своїми зовнішніми ознаками, а за серцем, яке у термінології філософа визначає духовний світ людини, її почуття і думки: «істинною людиною є серце в людині, а глибоке серце, одному лише Богу пізнаване, є ніщо інше як необмежена безодня наших думок, просто сказати: душа – це справжнє єство і суця справжність, і сама есенція (як кажуть), і зерно наше, а без неї ми є мертва тінь, отож і видно, яка не омріяна втрата згубити самого себе ... [202, с. 169]». Чисте серце, вчить Г. Сковорода, скріплюється в людині не без боротьби («Пря Біса з Варсавою»). Змальовуючи розмаїття матеріально-тілесних виявів «внутрішньої» людини, екзистенційний спосіб мислення виявляє Г. Сковорода: «Стань же, якщо хочеш, на рівному місці і звели поставити навколо себе сотню дзеркал. Тоді побачиш, що один твій тілесний бовван володіє сотнею видів, які залежать від нього одного. А як тільки забрати дзеркала, раптом усі копії ховаються у своїй правичності чи оригіналі, наче гілки у своєму зерні. Однак же тілесний наш бовван і сам є лиш єдина тінь істинної людини [202, с. 313-314]». Сковородинська «філософія серця» розглядає людину як центр Всесвіту, поняття «серця» тлумачиться як символ її духовного життя. Проблема серця в роботах українського філософа, педагога нероздільно пов'язана з проблемою Богопізнання, тому шлях пізнання свого серця – це шлях до досягнення трансцендентного.

Відповідно до того, як Г. Сковорода розвиває антитезу двох «сердець» – «вічне» і «старе», «земне», «смертне», «загублене серце», «смерть старого

серця», «народження нового», «брак серця», у М. Гоголя знаходимо доктрину двох «душ» – «живої» і «мертвої». У Г. Сковороди «серце», у М. Гоголя «душа» – це підставові поняття вчення мислителів, на яких вибудовано етичну теорію. Розв’язання теоретичних проблем – не самоціль філософування як для Сковороди, так і для Гоголя, усе підпорядковується практичній морально-дидактичній меті. Тут виявляє себе провідна світоглядно-ментальна настанова українських любомудрів: вирішення проблем не глобальних, всесвітніх, а екзистенціального спрямування [216, с. 67]. І тут сквородинська теза про відображення у малому – великого, в індивідуальному – загально значимого, трансформується в аргументовану тезу М. Гоголя: «Виховуються для світу не посеред світу, але далеко від нього, у глибокому внутрішньому спогляданні, у дослідженні власної душі своєї, бо там закони усього й усьому: знайди лише ключ до власної душі, коли ж знайдеш, тоді цим же самим ключем відімкнеш душі усіх [50, с. 67]».

«Серце» як вихідний пункт філософування розглядає відомий український мислитель П. Юркевич: «у серці людини лежить джерело тих явищ, які закарбовані особливостями, що не впливають з жодного загального поняття чи закону [250, с. 75]». Мислитель наголошує на тому, що релігійна свідомість людини лежить в її серці, а, отже, релігія утворена на природному ґрунті. Біблія, на його думку, є єдиним шляхом до знання, зокрема у своїй праці «Серце та його значення в духовному житті людини згідно вчення Слова Божого» П. Юркевич наводить більше 120 цитат зі Святого Письма.

Теоретично обґрунтовану Г. Сковородою в українській філософії традицію кондоцентризму продовжує П. Юркевич, філософія якого здійснила вплив на розвиток російської філософії, зокрема на В. Соловйова, С. Трубецького, С. Булгакова, М. Бердяєва, С. Франка, М. Лоського та ін. Іntenції глибинності внутрішнього, необхідності самозаглиблення знайшли в майбутньому яскраве втілення в екзистенціалізмі [216, с. 8]. На ґрунті саме української «філософії серця» на початку ХХ століття у Києві виникає

російськомовна школа екзистенціального гуманізму, представники якої М. Бердяєв та Л. Шестов відроджують основні положення кіркегорівської екзистенціальної філософії [108, с. 423].

Аналізуючи зіткнення ідей гуманістичної, особистісно орієнтованої та сцієнтистсько-матеріалістичної філософії у вченні П. Юркевича, В. Скотний приходять до висновку, що своє вчення про серце Юркевич не просто постулює з Святого Письма, а намагається під нього підвести наукову базу. Це говорить про нього як серйозного дослідника, мислячого науковця, а не пропагандиста-агітатора своїх ідей і припущень. Звичайно, наука того часу не могла дати достовірних даних про серце як основу душевної діяльності (втім, сьогодні теж). Якщо фізіологія вказує в головному мозку фізичні умови, від яких залежить діяльність душі, то біблійне вчення про серце як місце народження думок, бажань і справ людських указує нам безпосереднє духовно-моральне джерело душевної діяльності в цілісному і нероздільному настрої і прихильності душевної істоти. В. Скотний наводить міркування П. Юркевича [251, с. 82-83]: Світ як система явищ життєвих, повних краси і значимості, існує і відкривається, насамперед, для глибокого серця і звідси вже для розуміючого мислення. Завдання, котрі розв'язує мислення, народжуються в своїй остаточній основі не з впливів зовнішнього світу, а із прагнень і незаперечних вимог серця. Хто знає, як мало дає нам для знання чуттєвий світ, яке бідне і беззмістовне те відчуття, котре появляється від стику свідомості із зовнішніми предметами, той зрозуміє все значення біблійного вчення, згідно з яким основа, життєвість і глибина нашого мислення і свідомості лежить у тій душевній істоті, виникнення котрої ми знаємо безпосереднім внутрішнім досвідом тільки в наших сердечних нахилах, тобто в тих прагненнях, до яких таке чутливе і таке сприйнятливе наше серце [216, с. 31].

О. Петрів розглядає філософсько-етичне вчення В. Винниченка у приналежності до української кордоцентрично-екзистенційної філософсько-літературної традиції, конкретизує категоріально-понятійний апарат його

філософування поняттями: «консенсоване життя», «сонячна машина», «чесність з собою», «конкордизм» (погодження), «дискордизм», «колектократія» [216, с. 164].

Як бачимо, кордоцентрична настанова української ментальності визначає дуалізм світосприйняття української людини: активна участь у процесах суспільно-політичного життя – споглядальність, зануреність у власну душу і власну долю, що й сьогодні виявляє себе у інтеракціях життєвого світу української людини та спільноти.

Як зазначає Л. Костюк, основними теоретичними джерелами і базою дослідження української ментальності є літературно-філософська спадщина української культури, а також міжгалузеві проблеми «життєвого світу» людини в його невидимих зв'язках з оточенням, оскільки проблема ментальності знаходиться на перетині наукових інтересів діячів різних сфер знання (філософії, літератури, історії, психології, етнографії та ін.). В українській літературно-філософській традиції XIX – поч. XX ст. проблема ментальності українців досліджувалась у контексті понять «національна ідея», «духовність», «національна ідентичність», що визначає культурно-історичний та поняттєво-логічний зміст менталітету в контексті переходу етнічної спільноти від етногенезу до націогенезу, від етнічної історії до історії нації [216, с. 167-168]. Здійснюючи ретроспективу екзистенційно-раціоналістичних поглядів представників української історико-філософської традиції, І. Кутняк стверджує, що у становленні ідеалів духовності та свідомих цілепокладань одним із найпотужніших інтегративних чинників і стимулів до творчості є національна ідея, що виступає джерелом і синтезом стратегій діяння, причому суб'єктивність людини акцентує увагу на помежових підставах людського буття, що зумовлює необхідність виходити з «внутрішніх», екзистенційних спонукальних причин до вибору мети та ідеалу життя [216, с. 221].

Саме «внутрішніми», екзистенційними, обумовленими потребою душі і серця були для П. Куліша, М. Костомарова та інших спонукальні причини до

створення Кирило-Мефодіївського товариства (1845 – 1847 рр.). Концептуальні положення програмних документів Товариства, основних творів його апологетів виявляють ідеї, що вказують на: 1) приналежність до гуманістичної, особистісно-орієнтованої української світоглядно-ментальної традиції; 2) відповідність тим принципам демократичного цивілізаційного поступу, за якими розвивається і сьогодні західноєвропейська спільнота і які постулює українська спільнота на сучасному перехідному етапі свого розвитку. Це: національний консенсус; ненасильницький спосіб вирішення міжособистісних та міждержавних проблем; урахування інтересів усіх суспільних верств; повага до особистості; єднання вільних народів; зближення національних культур і, водночас, плекання національної самобутності; розвиток науки і техніки і збереження вікових народних звичаїв і традицій; пошанування і збереження природного середовища; гармонізація взаємин людини та держави; повага до закону людського та Божого тощо.

Екзистенційна проблематика в українській традиції виявляє поєднання особистісно-індивідуального начала і національного, що у межах нашого дослідження допомагає з'ясувати роль і значення в культурно модернізаційних процесах сьогодення світоглядно-ментального чинника, в змісті і структурі якого констатуємо кордоцентризм («філософія серця») як один із біблійних мотивів в українській культурі.

Потужний інтелектуальний напрямок виникає у 60-80-х роках ХХ ст. на ґрунті Інституту філософії АН УРСР та філософських кафедр як Київського університету імені Т.Г. Шевченка так і інших вищих учбових закладів України (Є. Андрос, А. Бичко, І. Бичко, В. Нічик, М. Попович, В. Табачковський, В. Шинкарук та ін.), який в складних політико-ідеологічних умовах обумовив світоглядно-антропологічний поворот тогочасної філософії, що позначився на всій системі філософських уявлень. Людиноцентристські філософські пошуки київських філософів-шістдесятників, як зазначає В. Табачковський, здійснювалися трьома



русами. Першим є тяжіння до гуманізованої онтології, розгляд загальних особливостей буття крізь призму архітектоніки людського способу буття та культури. Другим – щобільше наближення до екзистенційної антропології з виразним персоналістичним «ухилом». А також гуманізація методологічного інструментарію філософування, нове прочитання діалектики, внаслідок якого остання поступово насичувалась феноменолого-екзистенціалістським змістом [227, с. 5]. Світоглядний характер наукових пошуків вітчизняних мислителів зумовлював до осмислення світоглядних аспектів свідомості в якості духовно-практичного виміру людської життєдіяльності, тим самим відкриваючи нові горизонти різноманітних виявів людського світовідношення, зміни філософської парадигми матеріально-предметної діяльності на практично-духовне освоєння світу.

Соціально-філософський аналіз спадщини української традиції «філософії серця» є наскрізним у монографії В. Скотного «Раціональне та ірраціональне в науці й освіті» [206, с. 41], а настанови українського кордоцентризму сьогодні імпліцитно присутні в ініціативах діячів Церкви та суспільно-політичної громадськості, зокрема в програмних документах ініціативної групи «Першого грудня» (грудень 2011 – квітень 2012 років).

З'ясувавши «літературоцентричність» української філософії, необхідно детальніше прослідкувати вияв кордоцентричної проблематики в ній як мистецтві слова. Для української літератури, як говорить стаття «Літературознавчого словника-довідника», біблійний мотив «серця» виявляє себе через «кордоцентризм» у різних спектрах життєдіяння – від розмаїтих жанрів фольклору до вищих, інтелектуальних рівнів культури, зокрема літератури, в якій образ «серця» віддавен посідав центральне місце (Т. Шевченко, харківські романтики, Я. Щоголів, Ю. Федькович, І. Франко, В. Сосюра, І. Драч та ін.). Особливої актуалізації «філософія серця» набула на початку ХХ ст., коли європейська «філософія життя» стимулювала її саморозгортання у новій якості. На перетині цих двох потоків постав український модернізм. Особливо потужний «кордоцентричний» пафос

спостерігався і в ліриці неоромантиків, символістів, особливо в Олександра Олеся, який умів бити «по розірваних струнах / на серці своїм» [141, с. 697-698].

Поняття «українська художня література» завжди співвідносне з унікальністю життя і творчості Т. Шевченка. Філософсько-естетичну концепцію Т. Шевченка Віктор Петров [172, с. 85-91] називає самостійним художнім стилем, який не є ані романтизмом чи реалізмом, а «шевченкізмом». При цьому В. Петров зауважує, що європейське мистецтво середини ХХ століття «зімкнулося з тими принципами, на яких Шевченко свого часу творив свою мистецьку систему». В. Петров цитує вісім рядків поезії Т. Шевченка з хронологічною позначкою «13 листопада 1844. С.-Петербург», які, на думку автора, неможливо ідентифікувати з «засадами певної літературної школи» :

«Чого мені тяжко, чого мені нудно,  
 Чого серце плаче, ридає, кричить,  
 Мов дитя голодне? Серце моє трудне,  
 Чого ти бажаєш, що тебе болить?  
 Чи пити, чи їсти, чи спатоньки хочеш?  
 Засни, моє серце, навіки засни.  
 Невкрите, розбите, – а люд навісний  
 Нехай скаженіє... Закрий, серце, очі»

В. Петров аналізує систему образів цитованого вірша, при цьому зазначає, що в ньому «серце існує в ізольованій відокремленості як ізольована самість... «Невкрите серце», «серце з закритими очима» – образи, які не належать своїм типом ні до реалістичної системи образів, ні до романтичної. Аналогічні ми знайдемо в стилях або літератури перед ХІХ ст., або наших часів (В. Петров має на увазі час написання статті – 1948 рік – прим. З. Г.). Конкретно, це картини сюрреалістів : Далі, Макса Ернста та інших, де «внутрішнє» – це органи, що існують самі по собі, як персонажі».

А тому сюрреалістичне світосприйняття констатує образ серця як органу людського організму, що існує в ізольованій від нього самості [172, с. 90-91].

Цитований вірш Т. Шевченка вповні виявляє кордоцентричність української літератури, її філософічність. Звертаємо увагу на такі екзистенціали: нудьга, сердечний голод (як нестача, брак, потреба серця), сон-смерть серця. У тексті вірша виявляє себе акт саморефлексії Т. Шевченка як самопізнання в єдності із пізнанням світу. Поет трактує людське буття як існування серця – тривожну екзистенцію, що завжди протиставлена натовпу (у Т. Шевченка – «люд нависний», що «скаженіє»). Проблема людського буття в наведених рядках вирішується поетом-філософом як трагічна самотність, трансцендентально зорієнтована в небуття – до смерті, або ж як молитовне самозаглиблення, відмова від комунікації: «Закрий, серце, очі».

Про кордоцентризм творчості Т. Шевченка говорить А. Карась як про імпліцитний зв'язок його мислення з ментальною українською традицією «філософії серця» та усвідомленням на її основі, а також на підставі впливу європейської мистецької і політичної культури, нетотожності між поняттями суспільства і держави, що спричинилися до демократичних естетичних та соціальних переконань Шевченка. Тема доброго, правдивого чи щирого серця та серця лихого невпинно розвивається Шевченком у більшості творів. Поет звертається до Євангелії, щоб запропонувати вибрану з неї думку як епіграф до вірша «Тризна» (1843) і наводить такі слова з Першого соборного послання Святого апостола Петра: «Послухом правді очисьте душі свої через Духа на нелицемірну братерську любов, і ревно від щирого серця любіть один одного, бо народжені ви не з тлінного насіння, але з нетлінного – Словом Божим живим та тривалим [241, с. 22-25]». Отже, сприйняття правди має перебувати у злагоді зі щирим серцем людини. Але душу молодого Тараса тривожило запитання про те, чи всяке серце просить правди, чи для кожного іншого серця правда одна і та ж сама. Шевченко відкриває незбагненність природи людського серця і переконується, що на його споді можуть перебувати далеко не найкращі наміри й мотиви. Існує правдиве

серце, але також існує «гниле серце, трудне», багато є «боязливих сердець», непевних у почуттях і ще більше – в думках та словах; і боязливе воно не перед гріхом, а перед людиною і владою. У такому серці натомість правди поселяється страх, що штовхає людину до позиції: «моя хата скраю». Й доки боязливі серця не стрепенуться – доти не «встане правда на сім світі». У прагненні зрозуміти і знайти пояснення людської безпорадності – відчитуємо головний мотив творчості митця. А. Карась наводить витяг із ранньої поеми «Причинна»: «Не так серце любить, щоб з ким поділиться, / Не так воно хоче, як Бог нам дає: / Воно жить не хоче, не хоче журиться. / «Журись», – каже думка, жалю завдає», у якому розрив між серцем і думкою подана Шевченком як типова ситуація серед людей. Розрив між серцем і думкою впливає не зі «старту», а з «фінішу», до якого прагне людина. Тобто причина обумовлена не простим механічним стимулом, вона пов'язана зі здатністю людини виношувати елементарну надію, обдумувати її і ставити перед собою мету, а викликається – неможливістю їх здійснити. Це, так би мовити, причиновість доцільності, екзистенційна суть якої полягає у забезпеченні можливостей змінюватися на краще у напрямку самовдосконалення. Причому самовдосконалення як процес самоздійснення може мати екзистенційно різне спрямування: через самореалізацію або через самовизначення. Підставою доцільної причиновості може бути лише свобода волі індивіда, поза якою усвідомлювана зміна на краще – неможлива. Властиво відсутність проявлення свободи волі чи наявність обставин, що перешкоджають людині відчувати себе вільною, спричиняє конфлікт між серцем людини та її думками. Такий внутрішній екзистенційний конфлікт, на думку А. Карася, може бути знятий двома шляхами: 1) через намагання усунути самі обставини, що стоять на заваді до мети, або 2) через прийняття обставини як здійснення власного вибору, тобто шляхом конформізму. Причому усунення обставин, як і їх прийняття, передбачає здійснювати вибір серед сукупності цінностей, вибір, що, у свою чергу, веде до заперечення цінностей, які особа не приймає, і, що вагомніше, – продукувати новітні

цінності, невластиві для оточення. Коли ж на споді серця особи цілковито поселяться її матеріальні проблеми, інтереси й задоволення, то матимемо ситуацію зі станом абсурду. Третій шлях виникає, коли і перший, і другий варіанти є заблокованими – тоді конфлікт спричиняється до трагічного самороздвоєння, вихід з якого може відбутися через руйнування морального ядра людини, основою якого є дар свободи волі – тобто приреченість особи повсякчас стояти перед вибором тих варіантів, які дає і думання, і поведінка. Причинними стають через непримиренну суперечність між серцем, як волінням до вчинку, і думкою, обтяженою надією, сподіваннями і метою. Непевність перед правдою, неможливість відкрити свою душу людям, коли вона спіймана у пастку страждання, спричиняє катастрофічну психологічну руйнацію того осереддя (серця) людини, що означається займенником «Я». Серце перетворюється у безодню відчаю. Коли меншає свободи і правди у серці людини, тоді в ньому меншає місця й для Божої волі, але не людської. Це стає формою збереження життя за рахунок анігіляції доцільності, сподівань та думок про будь-яку мету існування в земному світі. Людина перетворюється на божевільну земну істоту. І навпаки, устами Шевченка: «добре жить тому, чия душа і дума / Добро навчилися любить». Міфопоетика краси є глибинною основою розуміння дійсності, і вона сповна притаманна для творчості Шевченка і перевищує усі жалі і плачі з приводу соціального світу української людини. Символом Шевченкової краси є образ правди і правдивого слова, яким промовляє голос волі, волі Божої. Правда для Шевченка – це те, що є прекрасним в її художньому символічному значенні, а Шевченко все життя щонайвище цінує мистецтво. Для Шевченка немає сумніву в тому, що стан неволі і підлеглості за своїм походженням протиприродний і тому неправдивий. Шевченко стає на шлях громадянської дії і непристосування до влади. За Шевченком, боротьба за волю збігається з духом правди: це взаємодоповнювані цінності. Без однієї немає другої, і навпаки. Там, де в душах людей та їхніх головах поселилися «імператори» – там не буде ні

правди, ні волі. Там виникає світ облуди і сваволі. Розуміємо, що поняття істини у Шевченка поєднане з духом євангельського християнського релігійного одкровення. У 1857 р. у поемі «Неофіти» Шевченко напише: «Молітесь Богові одному, / Молітесь правді на землі, / А більше на землі нікому / Не поклоніться. Все брехня – / Попи й царі ...». У петербурзькому середовищі виростало багато письменників і творців прекрасного. Проте річ в тім, що переважна їх більшість не визначилася так, як це зробив Тарас Шевченко, а пішла на конформізм з владою і прийняла покріпачення люду. І не один з петербурзької літературної еліти мав прямий зиск зі свого пристосування до влади чи мурованого нею покріпачення народу. Попри усі впливи, Шевченкові завжди вистачало здорового глузду, аби відрізнити практичний стан справ в імперії і в його Україні від рецептів, теоретично гарно виписаних у мудрих книжках, але пропонованих з чужого досвіду. Він не цурався чужому навчатися, але не став книжником і фарисеєм. Він писатиме до сучасників: «Несли, несли з чужого поля / І в Україну принесли / Великих слов велику силу / Та й більш нічого». Нагальним для нього є шукати «Святої правди на землі».

Бути правдивим зі своїм народом – означало для Шевченка працювати заради його визволення з неволі, домагатися індивідуальної свободи людини. Задля цієї мети він присвятив своє життя. У своїй творчості він нестиме світло правди до темного, неписьменого люду, аби його пробудити від сонного благоденствія во ім'я царя і православ'я. Шевченко вірив, що світ правди настане і «розкуються незабаром заковані люди» [102].

Досліджуючи вияв біблійних мотивів в українській культурі, ми поставили собі за мету прослідкувати зв'язок між присутністю того чи іншого мотиву в культурі і світоглядно-ментальними настановами тієї епохи, яка ці мотиви актуалізує. Творчість Тараса Шевченка завжди була популярною. Як зазначає О. Забужко, «містична ідея нації» (за В. Липинським) вимагає свого власного віросповідання – «теоретично артикульованих, концептуально-дискурсивних форм»: «не випадково

«Кобзар» робиться без перебільшення національною Біблією: кожне віросповідання потребує власних сакральних текстів [74, с. 50]»

Про актуальність у сьогоденні біблійного мотиву правди людського серця говорить А. Карась. Т. Шевченко найбільше ненавидів внутрішнє рабство людини та її моральне потворство. Проте він так само пристрасно не визнавав людської байдужості і глухоти на суспільну неправду, коли люди не хочуть нічого ні бачити, ні знати, а лише смиренно «кайданами міняються, / Правдою торгують» («І мертвим, і живим, і ненарожденним землякам моїм ...»). Ці слова, на жаль, залишаються актуальними для української громади донині. Не перевелися охочі і запропонувати кайдани, і добровільно їх носити. Про них Шевченко висловлювався з усією категоричністю: «О роде суєтний, проклятий ... Коли ти видохнеш?».

Читаючи «Щоденник» та епістолярну спадщину Т. Шевченка на засадах соціальної філософії, А. Карась виокремлює проблему взаємозв'язків людини та суспільства, ідею про нетотожність суспільства і держави; про те, що суспільство є первинним в його людських стосунках щодо державно-політичного режиму влади. Ця думка ще й сьогодні не стала основою політичних переконань багатьох українських достойників, зауважує А. Карась. Проте саме з неї проростає в інтелектуальній історії радикальне неприйняття монархічних і деспотичних політичних режимів, з неї походить переконання щодо сенсу демократичного облаштування соціальної і політичної дійсності. Найглибша правда поезії і життя Т. Шевченка полягає у пристрасній відданості правді на землі. Шевченкова правда – це тиха молитва за красу живої присутності людини у світі, і це молитва, властиво, за українську людину, як рівну серед рівних.

Українська педагогіка в минулому і сьогоденні як складова системи наукового знання про людину (в К. Ушинського програмна праця – «Людина як предмет виховання: досвід педагогічної антропології») є «дитиноцентричною», особистісно орієнтованою. У сучасній українській педагогіці ідеї особистісно орієнтованого виховання є домінуючими. В

оперті на педагогічну спадщину Києворуської доби, козацьку педагогіку, педагогічні твори Г. Сковороди, П. Юркевича, К. Ушинського, С. Русової, В. Сухомлинського та інших особистісний вимір системи виховання, в основу якого покладено настанови «філософії серця», декларується у працях В. Кременя, В. Скотного, Н. Скотної, І. Беха, О. Вишневського, О. Сухомлинської та інших.

Як зазначено у «Філософському словнику соціальних термінів», сьогодні можемо виокремити два основних напрямки у розмаїтті концепцій виховання: сцієнтистсько-технократичного та антисцієнтистського. Для представників сцієнтистсько-технократичного напрямку є характерним прагнення до «раціоналізації» процесу виховання, його підпорядкування утилітарній меті соціалізації, яка трактується як адаптація індивіда до вимог соціального середовища, гармонізація відносин індивіда і суспільства. А прихильники антисцієнтизму вбачають головну мету в тому, щоб зменшити процес маніпулювання поведінкою вихованців, заперечити конформізацію, авторитаризм у вихованні. Прагнучи реалізувати гуманістичні ідеали, спираючись на ідеї, розроблені «філософією життя», екзистенціалістами, вони вважають, що формування унікальної і неповторної особистості як головної мети виховання є процес власного саморозвитку індивіда, самовиховання, самореалізації. При цьому заперечується трактування процесу виховання як реалізація задумів вихователя, соціалізація визначена як самоствердження особистості [229, с. 134-136].

Таким чином сутність виховання визначена діяльністю «душі», «серця» вихованця (а також і вихователя), передбачає відповідний вплив на його чуття та емоції, вимагає обов'язкового залучення, яке базується на емпатії: співчутті, співучасті, співпереживанні, а тому не може здійснюватися тільки раціональним шляхом.

Синтез філософії і педагогіки постає у сьогоденні як філософія освіти, яка як окрема галузь філософського знання виникла в середині ХІХ століття як філософія «нового виховання» («вільного виховання»), «реформаторської



педагогіки») у зв'язку із тогочасним цивілізаційним контекстом індустріального розвитку. Сьогодні, як зазначає В. Андрущенко, виявом глобальних тенденцій суспільного розвитку є утвердження інформаційної цивілізації та відповідної їй інформаційної культури суспільства і особистості. Цей процес вносить принципові зміни у загальну філософію освіти, ставить нові завдання і одночасно відкриває нові горизонти психолого-педагогічного пошуку.

Інформаційне суспільство – це новий, особливий етап життєдіяльності цивілізації. Він базується на інтелекті. Його головною дієвою особою є людина, яка володіє інформацією, комп'ютерною і лазерною технікою, біотехнологіями і генною інженерією, електронікою, теле- і відеокommунікаціями тощо. Разом зі світом у фазу інформаційного суспільства вступає й Україна. Інтенсивно зростає значення інформації як стратегічного ресурсу цивілізаційного зростання, посилюється роль засобів масової комунікації, змінюється процес підготовки людини до життя, характер освіти і виховання [5, с. 12].

Однак незмінною є гуманістична, особистісно орієнтована направленість українського національного виховання. Тут виявляє себе особистісний, кордоцентричний, вимір виховання, що трактуємо як біблійний мотив у вихованні як реальному процесі та соціальному інституті, оскільки ототожнює особистість із «серцем» і «душею».

Реконструюючи кордоцентрично зорієнтовану концепцію виховання в українській філософській традиції, Л. Гамаль звертається до спадщини Г. Сковороди, К. Ушинського та П. Юркевича. Визначаючи концептуальні засади виховання як процесу буття, вона зокрема зазначає, що виховання як суб'єктно-суб'єктний процес супроводжується станами і ситуаціями вибору, страху, любові, відповідальності, свободи, турботи, творення добра, прагнення істини тощо. Саме ці екзистенціали дозволяють означувати процес виховання як «живий», особистісно орієнтований, в якому «внутрішня

людина», людська особистість є кінцевою метою, а не засобом досягнення зовнішньої щодо особистості мети [38, с. 40].

В українській педагогічній кордоцентричній концепції, яку у межах нашого дослідження репрезентуємо поглядами Г. Сковороди, К. Ушинського, П. Юркевича, поняття виховання ідентичне поняттям самовиховання та самопізнання, а мета виховання полягає у навчанні людини уникати дисгармонії з собою і світом, вибрати добро, любов до якого закладена у ній з народження, у розвитку і вихованні Людини в людині. Так Г. Сковорода визначає концептуальні засади виховання: «... 1) На добро народжувати; 2) Зберегти пташеняті молоде здоров'я; 3) Навчити вдячності [203, с. 113]». «Вдячність» як категорія сквородинського філософсько-педагогічного вчення пов'язана причинно-наслідковими зв'язками із «спорідненістю», «щастям», «пізнанням самого себе». Це екзистенціал виховного процесу як процесу буття. В екзистенційному просторі вдячності людина не бажає непотрібного і зайвого [203, с. 113], задоволена своєю долею і малим, – тим, що має [203, с. 228], виявляє особливе ставлення до світу і самого себе, на основі пізнання себе і вибору себе, досягає гармонії із світом і собою. «Невдячну і незадоволену душу» у вченні Г. Сковороди можна означити в понятті к'єркегорівської філософії як «меланхолію естетика», який шукає задоволення своїх потягів і бажань у зовнішньому щодо себе та своєї душі світі і, здобуваючи світ, втрачає своє власне «Я», свою душу. Втрата особистістю власної душі, за Г. Сковородою, породжує дисгармонію, відчай і хаос, як на рівні особистісного, так і суспільного існування: «...з невдячності – сумота, туга і спрага, зі спраги – заздрість. Із заздрості – улесливість, злодійство, крадіж, кровопролиття і вся безодня беззаконня. У прірві ж цій царює вічна печаль, замішання, відчай і вудка з невсипущим червом, що зав'яз у серці. Цим образом і живе ціла громада [203, с. 112]».

У вченні К. Ушинського мета і завдання виховання визначені як боротьба людини із спокусами зовнішнього щодо себе, оречевленого світу. Педагог визначає їх як «прагнення грошей, невіра в добро, відсутність

моральних правил, зневага думки, любов до манівців, байдужість до суспільного блага, поблажливість до порушення законів честі... [220, с. 22]» і застерігає від захоплення «реальними і спеціальними цілями» у вихованні, від нехтування «виховання перш за все людини у вихованцеві [219, с. 30]». Саме тому у визначенні мети і завдань виховання педагог відстоює антисциєнтистську позицію: «моральний вплив є головним завданням виховання, набагато важливішим, аніж розвиток розуму взагалі, наповненість голови знанням і роз'ясненням кожному його особистих інтересів [220, с. 431]».

«Життя в школі» – ось гасло, яким керується К. Ушинський. Педагог висловлює тверде переконання, що основною метою виховання є людина, оскільки усе у цьому світі (і держава, і народ, і людство) існує тільки для людини, при цьому вибудовує парадигму «повного визначення мети педагогічної діяльності»: людина – її душа – вільна, наповнююча душу діяльність [221, с. 373]. Обґрунтовуючи принцип християнської моралі у вихованні, К. Ушинський виступає опонентом щодо модного на той час матеріалізму. При цьому застерігає від практики «сіяти в дитячі душі насіння матеріалістичних поглядів», щоб не стали «плоди з цього насіння» «джерелом моральних устремлінь і суспільних відносин [218, с. 716]». Педагог змальовує загрозову для людини і суспільного життя перспективу занепаду і духовного зубожіння, утвердження деспотії і недемократичних стосунків у разі витіснення принципів християнської моралі матеріалістично-атеїстичними [218, с. 716-717].

П. Юркевич визначає актуальність і перспективу вирішення завдань виховання з точки зору біблійного вчення про *серце*, обґрунтовує потребу подолати дисгармонію «віри з ділянкою науки» у свідомості людини: «... ми мали б дуже важливий круг практичних основ... тому, що пануюче сьогодні розмежування між вірою й знанням, як вимога знати – так, а вірувати – інакше, видається незносимим для людей найрізніших переконань [249, с. 140]».

Як зазначає Л. Гамаль, до сьогодні не знято це протиріччя наукового пізнання і віри в екзистенційному просторі виховання. Більше того, воно утверджується змістом навчального плану сучасної загальноосвітньої, де дисциплінами природничого циклу, з нехтуванням принципу плюралізму у науковому пізнанні, передбачено висвітлення лише дарвінської, матеріалістично-еволюціоністської, теорії біогенезу, антропогенезу тощо і, водночас, до шкільного компоненту плану уведено курс основ християнської етики. Безперечно, «незносима» вимога «знати – так, а вірувати – інакше» виявляє і виявить себе у ментальних деформаціях як особистості, так і спільноти [38, с. 50].

Мета і завдання виховання у П. Юркевича визначена метою життя, а саме: пробудження і підтримка духовних потягів дитини, зміцнення і розширення досвіду її релігійного життя, що відбувається в емпіричних станах, у діяльності, отже дає розвиток усіх сил дитини, створює умови водночас і для земного, і для вічного життя. На думку філософа, складовою мети є вдосконалення людини (самовдосконалення), прагнення великодушності та самовідданості, покора перед законом та повага прав інших людей, вірність обов'язку, мужність при його виконанні, справедливість і безкорислива любов [248, с. 19-20]. Процес навчання і виховання П. Юркевич розглядає як комунікацію, а школу, як живий та одухотворений союз особистостей, протиставляє «мертвій» школі, в якій діти заглиблені у споглядання вчителя, а одне про одного не відають, не пам'ятають і не турбуються [248, с. 243]. Філософ-педагог відкидає практично-утилітарний підхід до визначення мети виховання [248, с. 32], оскільки школа не готує до життя, а є самим життям, вона існує як життєвий заклад і союз, а не як ярмо обов'язку, відірваного і відокремленого від усього, що має силу жити, радувати, надихати [248, с. 240-242].

У Г. Сковороди, як і в К. Ушинського та П. Юркевича, шляхом досягнення мети виховання є активна діяльність душі і серця вихованця та вчителя як суб'єктів педагогічної комунікації, що заснована на співчутті,

співучасті, співпереживанні, а не на репродуктивному засвоєнні знаково-вербальної інформації. Саме тому критерієм досягнення мети виховання є «жива душа», «спокій серця» і «веселіє духа» (Г. Сковорода), «спокійна душа» (К. Ушинський), «світлий настрій дитячої душі» (П. Юркевич). Дотримуючись принципу калокагатії, Г. Сковорода розглядає навчання як єдність корисної праці і насолоди, причому серед «корисних наук» є «корисні як у цьому, так і в майбутньому житті [203, с. 227]».

Кордоцентризм української філософсько-педагогічної концепції виявляє себе у переконанні її апологетів, що знання тільки тоді засвоюються людиною, коли вони зігріті її почуттями і переживаннями. «Чого ми не вміємо, чого ми не можемо!», – іронізує Г. Сковорода і, водночас, констатує невдоволеність душі як «брак чогось великого», бо «всі оті науки не наситять думок наших... Душевна прірва ними, бачиш, наповнюється... не змалюється, а народжується спрага наша. Математика, медицина, фізика, механіка, музика зі своїми буйними сестрами – чим щедріше їх споживаємо, тим більше палить серце наше голод і спрага... [202, с. 337]». Філософ застерігає шукати заповнення «нестачі буття» (у термінології Сартрівського «Буття і Ніщо») книжковою премудрістю, бо «не розум від книг, а книги від розуму народилися [202, с. 348]», а «насіння всіх наук ховаються всередині людини... [202, с. 367]».

Людина, як предмет виховання, трактується в українських філософів як серце [203, с. 359] або ж людська душа [220, с. 21]. З'ясовуючи сутність людини як предмет виховання, К. Ушинський формулює «важливу моральну настанову, що людина не для того живе, щоб існувати, але для того існує, щоб жити» [222, с. 304]. Як бачимо, концепт «життя» у К. Ушинського не зводиться лише до забезпечення потреб оречевленого буття, а є, насамперед, кордоцентрично зорієнтованою настановою пошуку його сенсу. К. Ушинський дає таке визначення сутності людини: «Людина... є мікрокосмосом світу... Як індивід, людина живе спільним життям з усією природою, але відображає її в собі особливим чином, індивідуалізує її. Душа

людська є ідеальна форма всіх індивідуальностей людини, є ідеєю тіла [219, с. 344]».

Основою педагогічних поглядів Г. Сковороди є Біблія і віра в Христа, а також принцип калокагатії, коли «користь з красою, краса ж з користю нероздільні... Вона називається... життя, живе й вічно плінне джерело [203, с. 102]». Філософ-педагог називає щастя «найвищою наукою», «адже щастя потрібне нам усім без винятку, чого, окрім нього, не можемо сказати про жодну науку [202, с. 339]». Вчення про щастя і мир душевний у Г. Сковороди пов'язано із визначенням зовнішнього і внутрішнього у бутті людини: «Щастя наше всередині нас... Нехай ніхто не сподівається щастя ні від високих наук, ні від шановних посад, ні від багатства... Немає його ніде. Воно залежить від серця, серце від миру, мир від звання, звання – від Бога [202, с. 441]». Філософ застерігає людину від пошуків щастя серед принад буденного буття: «Зовнішнє те, що лежить поза людиною: ґрунт, рід, чин тощо. Шукай, що хочеш, але не загуби миру [202, с. 422]». К. Ушинський вважає основою процесу виховання принцип природовідповідності [220, с. 150], а також «вивчення людської природи у її вічних основах, в її сучасному стані та в її історичному розвитку [218, с. 634]». Розмірковуючи над проблемою щастя, яке людина знаходить, за Г. Сковородою, у «сродній» праці, К. Ушинський називає ще один вимір виховання – «спокій», – екзистенціал, що передає стан душевної рівноваги, гармонії і злагоди людини з собою і світом [222, с. 561]. П. Юркевич продовжує і розвиває ідеї Г. Сковороди про «серце» як дійсну людину в людині, осереддя людського духу, центр духовного життя. Філософ визначає процес виховання як надзвичайну активність екзистенції, «як заняття практичне, яке складається з дій і протидій, із боротьби та опору; воно не тільки навчає вихованця, яким він повинен бути, але й робить його таким; воно є сила, яка здійснює злам, перебудову, влаштування й перевлаштування внутрішнього життя вихованця [248, с. 199]». П. Юркевич, як і Г. Сковорода, розрізняє внутрішнє та зовнішнє в людському існуванні. Причому зовнішній оречевлений світ він

протиставляє світу ідей, якими людина керується у своєму істинному бутті. Це ідеї загальної культури, безумовного обов'язку, мудрості і доброчесності, і найголовніше – це ідея християнської гуманності, яка визнає непорушну силу добра у людському серці. Вихованець у вченні П. Юркевича – це не людина з натовпу, «не одиниця в масі», на яку можна діяти «загальними заходами [248, с. 67]», а тому запорукою досягнення мети виховання є врахування індивідуальних особливостей вихованця. Заснована на «філософії серця» ідея гармонії Істини, Краси і Добра передбачає у П. Юркевича взаємодію та узгодженість усіх напрямів виховання, що сучасною філософією освіти визначено як всебічний розвиток особистості дитини. Три здатності Душі (здатність пізнавати, почувати, бажати – волевиявляти) обумовлюють покликання людини до істини, до краси, до добра, і філософ називає їх Розум, Серце, Воля: Розум без чутливого серця та твердого характеру, чи ніжне серце та безхарактерність, чи твердий характер, але не освічений розум, – все це жалюгідні явища, переконаний філософ [252, с. 44]. П. Юркевич розрізняє ідею добра (розуміння морального вчинку), любов до добра (прагнення робити добро як вибір добра) і людяність як наслідок взаємодії розуму, серця і волі людини. Виховувати людяність, за П. Юркевичем, можна різними засобами, головний серед яких – віра. Важливим засобом виховання філософ вважає мистецтво, зокрема мистецтво співу, педагогічне значення якого розглянуто в окремій частині «Курсу загальної педагогіки». П. Юркевич бачить цінність співу у синкретизмі поезії (слова) і музики, у можливості переживати чужі життєві ситуації і співчутливо ставитися до них, здобуваючи власний екзистенційний досвід. Виховання емоційного досвіду в процесі навчання робить цей процес екзистенційно насиченим, дає відчуття повноти довкілля і власної гармонійної присутності у ньому [252, с. 197-198].

П. Юркевич серед виховних заходів розглядає прохання, пораду, похвалу, обіцянку, дисципліну тощо. Однак навіть ті заходи, які мають контролюючий або каральний напрям (нагляд, погроза, покарання), вважає

П. Юркевич, не повинні здійснювати тиск на вихованця, порушувати автономію його внутрішнього світу, можливість бути самим собою. Найголовніша умова, яку ставить П. Юркевич для вихователя, – задіяти серце до усіх моментів виховання, зробити цей процес екзистенційно насиченим, уникати формальних заходів, пам'ятати, що вихователь «має справу не з розумовим апаратом вихованця, а з його живою особистістю», з інтимністю людської душі [252, с. 175].

Біблійний мотив Страху Божого у межах досліджуваної кордоцентрично зорієнтованої концепції виховання у Г. Сковороди, К. Ушинського, П. Юркевича присутній як вимір виховання. Страх Божий, за Г. Сковородою, є «внутрішнє свідчення про сина Його... коли хто вірує... має Страх Божий всередині...[203, с. 373]», «духом Божим в людині» і присутність якого «возвеселить серце» [202, с. 345]. Концепт Страху Божого присутній також у системі педагогічних поглядів П. Юркевича: «Бійся Бога і зберігай усі заповіді Його, адже у цьому є вся людина [248, с. 26]». Страх Божий у П. Юркевича має морально-етичне навантаження, передбачає любов і відповідальність людини щодо себе та оточуючого світу як творіння Божого. К. Ушинський називає «голосом Божим» совість, яка є основою моральності і людяності людини. Саме в такому сенсі він трактує педагогічне значення біблійного вислову «Страх Божий є початком премудрості [221, с. 359]».

Таким чином, проблема людини як суб'єкту виховання в українській інтелектуальній традиції вирішується на стику філософії та педагогіки як проблема педагогічної антропології (за К. Ушинським). Витоки української професійної педагогіки пов'язані із іменами Г. Сковороди, К. Ушинського, П. Юркевича, в працях яких закладено основи особистісно орієнтованої педагогіки, що відповідає кордоцентризму світоглядної ментальності української культури та світовим тенденціям розуміння мети і завдань виховання, суб'єкт-об'єктних зв'язків у його процесі.



## 2.2 Біблійні мотиви в українському мистецтві

У попередніх розділах нашого дослідження нами розглянуто «філософію серця» (кордоцентризм) як провідний біблійний мотив в українській культурі, присутній у таких її формах, як філософія, література, педагогіка.

Широко представлені біблійні мотиви у світовому та українському мистецтві. Конкретизуючи сутність кордоцентризму, можна виділити декілька категорій, що стали своєрідними мистецькими архетипами втілення філософської ідеї символу серця – це тема добра, любові, інтуїції (як основної керуючої сили), пасторальні мотиви.

Мистецтво, як зазначає Н. Хамітов, це форма культури, у якій відбувається чуттєво-образне розв'язання протиріч людського життя і створюється особливе художнє буття. Художнє розв'язання протиріч людського життя в мистецтві означає, що протиріччя розв'язується образно, що воно відбувається в об'єктивованій формі твору, у якому дисгармонійні відносини світу гранично загострюються й переходять у гармонійні. Справжнє мистецтво не береться розв'язувати протиріччя, що можуть бути розв'язані в стихії життя і без нього. Воно – як філософія і релігія – тяжіє до постановки і розв'язання трагічних протиріч людського буття [232]. Протиріччя людського буття висвітлені в Біблії і вказано шлях для їх подолання як шлях до Бога.

Мистецтво є однією із форм культури, знаково-семіотичною її галуззю, яка пов'язана із здатністю суб'єкта естетично опановувати життєвий світ, образно-символічно відтворювати його з використанням ресурсів творчої уяви. У процесі мистецької комунікації (спілкування) текст є повідомленням, засобами вираження в якому є знаково-семіотичний склад тексту, художній образ, який будь-якій конкретності надає універсального характеру.

Видами мистецтва є форми художньо-творчої діяльності, що вирізняються на основі специфічного характеру художнього змісту та

відповідних засобів його матеріального втілення. Проблема видів мистецтва і сьогодні залишається дискусійною. Найчастіше розрізняють такі види мистецтва: пластичні (живопис, скульптура, архітектура), тонічні (музика, література) та пластично-тонічні (театр, кіно, танець тощо); або ж: просторові (скульптура, живопис, архітектура), часові (література, музика), систематичні (театр, кіно).

У процесі свого культурно-історичного розвитку мистецтво витворює специфічні стилістичні ознаки. Стил ь – одна із основних категорій культурології та мистецтвознавства. Художній стил ь – це форма художньо-естетичного самовияву епохи, регіону, нації, соціальної або творчої групи, окремої особистості.

Присутність біблійних мотивів у різних видах та жанрах, мета і стил ь, поетика, засоби кожного окремого взятого твору, у якому присутні певні мотиви, поділяє мистецтво на світське і сакральне.

Специфіку українського сакрального мистецтва в минулому і сьогодні визначила присутність у ньому візантійської традиції. Насамперед, це художня мова символів – стислих знаків, які зрозумілі тільки посвяченим: агнець, риба (символи Бога і християнина взагалі), Фенікс (символ безсмертя), павич (нетлінна плоть), дерево (життя, смерть і воскресіння людини), кипарис (закінчення земного буття), пальмова гілка (перемога над смертю, воскресіння), гілка оливи (знак миру) тощо. Ікона – одкровення Боже, виражене у лініях, барвах, богослов'я у зорових образах, невід'ємна частина християнського богослужіння і Священного Завіту, яким живе православна Церква. Стил істичними особливостями візантійської ікони є: – підкреслена умовність і двомірність зображення; – зображення не стільки предмету, а його ідеї, зокрема ідеї переображеної плоті з «деформованими», дещо подовженими пропорціями фігур; – принципи зворотної перспективи зображення простору; – відсутність зовнішнього джерела світла (випромінювання від блідо-золотистого тла із глибини ликів і фігур святих); – символічність колористичної побудови ікони (червоний

колір – символ самопожертви Христа); – одночасність зображення всіх подій зразу.

До X ст. складний шлях пройшла православна архітектура. Становлення базилікально-центричного, купольного храму залучало до будівництва найвидатніші мистецькі та наукові сили епохи. Ідея куполу (бані) як символу Всесвіту і простору під нею як Таїнства Євхаристії, та чотирикінцевого хреста в основі плану, що символізує триумф Християнства та його поширення на всі сторони світу, вперше одержала втілення у Константинополі та Сан-Віталі у Равенні. Однак істинну природу візантійської архітектури визначив храм Софії Константинопольської, в будові якої брали участь визначні математики епохи (Ісидор із Мілету та його учень Євтохій, котрому належать коментарі до всіх праць Архімеда). Вплив візантійської архітектурної традиції відтворюють Десятинна церква (до 996 р. – перший мурований храм у Києві, не збережений до сьогодні), Софіївський собор у Києві (XII ст.), який відрізняється від Константинопольської Софії ступінчастою композицією зовнішніх об'ємів, наявністю 13 бань (символізують Ісуса Христа і 12 апостолів), великою кількістю масивних хрещатих стовпів, що не затіняють внутрішній простір храму, незвичними для візантійської традиції кольорами в мозаїці та фресках (синьо-блакитний, бузковий, зелений і пурпуровий).

Українське малярство розвивалося під впливом візантійської традиції і, водночас, засвоювало головні мистецькі стилі від Ренесансу до новітнього модернізму. Українська графіка засвідчує відхід від візантійської іконописної традиції. Отже, візантійське православ'я в Україні видозмінюється в українське православ'я і стає завдяки цьому частиною української культури.

Український Sacrum – сфера святого, священного, освяченого – розкривається через ідею світовідношення як святовідношення, що визначає сакральні горизонти етнокультури, в тому числі світогляду, ментальності, фольклору, мистецтва. Природні умови соціального буття формують специфіку національного світовідношення (образу світу), викликаючи

особливості переживання простору і часу, етнокультурного хронотопу [139, с. 187]. Саме тому культура Бароко в Україні, період XVII – XVIII ст., повинна розглядатися як унікальне явище, а не тільки як частина певного напрямку мистецтва Європейського виміру. Специфікою українського Бароко є та обставина, що тяжіння до Античності та міфологічних образів і середньовічної символіки переломлюються в ньому через відновлення традицій Київської Русі, а певні ідеї Реформації засвоюються в контексті ідеалів національно-визвольної боротьби з її героїкою та демократизмом. Не випадково в Україні архітектура Бароко розвивається не тільки за рахунок нового будівництва, а й через надання давньоруським храмам епохи Київської Русі рис нового художнього напрямку (як це, наприклад, мало місце при реставрації Софії, Михайлівського монастиря, ансамблю Лаври в Києві, чи Успенського собору в Чернігові). Навіть при будівництві нових барочних храмів використовуються традиції Київської Русі, як це мало місце при будові Преображенського собору Мгарського монастиря. У цей період нового вигляду набуває Київ, створюється сучасний образ старого міста. Йде інтенсивне будівництво північного Лівобережжя, зокрема Чернігова. Типово барочні споруди будуються на західноукраїнських землях, особливо у Львові. Народжується українська національна архітектурна школа, що дала світові таких відомих майстрів як І. Григорович-Барський, С. Ковнір, І. Зарудний [88, с. 30]. Стиль Бароко найвиразніше проявився у кам'яному будівництві. Характерно, що саме в автономній Гетьманщині і пов'язаній з нею Слобідській Україні з'явився оригінальний варіант барокової архітектури, який називають українським, або «козацьким» Бароко. У кам'яних спорудах Правобережжя переважало «загальноєвропейське» Бароко, але і тут найвидатніші пам'ятки не позбавлені національної своєрідності (Успенський собор Почаївської лаври, собор св. Юра у Львові, а також собор св. Юра Києво-Видубицького монастиря, Покровський собор у Харкові та ін. Продовженням Бароко став творчо запозичений у Франції стиль рококо. Так перебудовано Київську академію, дзвіниці Києво-Печерської Лаври,

Софіївського собору, головної церкви в Почаєві [151, с. 47]. Стиль Бароко в українському малярстві позначений національною індивідуальністю, він виявився у виникненні особливих жанрів в образотворчому мистецтві, у суто українському відтворенні образів, доборі технічних прийомів. Тематично живопис залишався релігійним, однак основним змістом його стають гуманістичні ідеї, активніше розвиваються форми монументального настінного розпису, станкового іконопису, портрета. У гравюрі, як і в малярстві, в центрі уваги стояла жива людина з її пристрастями та мріями, зображувались архітектурні деталі, що втілювалися в практику того часу, в ілюстраціях до книг виражалась ідея твору. Барокове граверне мистецтво важко уявити без супровідних написів, епітафій, монограм, іноді навіть цілих віршованих чи прозових текстів.

У першій половині XVIII ст. центр музичної культури зосереджується у Києво-Могилянській академії. При Києво-Могилянській академії були хор і оркестр, що відзначалися високою професійністю. В академії здобули музичну освіту Максим Березовський та Артемій Ведель, творчість яких сягнула європейських висот. Складовою мистецької культури України було театральне життя. Український театр XVII – XVIII ст. називають ще театром козацького Бароко. Під впливом західноєвропейського театру він набув чітких форм, спираючись на традиції народного й релігійного театру. Театральне життя XVII ст. відбувалося насамперед у школах, де поряд з п'єсами значне місце належало декламації та діалогу, що писалися на різні теми, прославляючи світські події [127, с. 245]. Особливим видом театального дійства у цей час стає вертеп – мандрівний театр маріонеток, поширений в основному в Україні. До сьогодні вертеп зберігся на західноукраїнських землях у вигляді різдвяних вистав на релігійну тематику. Дуже часто на шкільній сцені застосовувались прийоми передавання високого через низьке, використовувались переходи з царини духовного в царину земного та плотського, що було характерним для Бароко. Твори низького Бароко виникли в середовищі учнів тогочасних українських шкіл,

насамперед Києво-Могилянської академії, які володіли технікою високих жанрів – містерій (релігійна драма на біблійні сюжети), мораліте (п'еса повчального характеру з алегоричними дійовими особами) і часто синтезували їх засобами народного мистецтва. Містерії інсценізували народження, смерть і воскресіння Христа, а герої (їх могло і не бути) з'являлися на сцені незалежно від дії. Театральне дійство відбувалося в живій емблематичній картині, що поділялася на образотворчу і словесну частини. Містерії мали не лише біблійний, а й світський, зокрема історичний сюжет [127]. Визначаючи культурні «інновації», ми не повинні забувати, що вони переважно стосуються невеликої кількості освічених людей, так би мовити «еліти» нації (мистецької, наукової, політичної тощо). За висновками авторитетних вчених із різних країн наше дерев'яне церковне зодчество не має аналогів у світі. На відміну від дерев'яної архітектури інших народів Європи, в Україні церкви зводили в техніці зрубу – коли всі частини будівлі складали з розміщених горизонтально круглих колод або прямокутних брусів, добре припасованих один до одного; перекривали головне церковне приміщення не пласкою стелею, а верхом – баштоподібним зрубом великої висоти, здійснювали покриття гонтами (дерев'яною дахівкою). Таким чином зовнішній вигляд українських церков відповідає їх внутрішній планувальній структурі.

В. Вечерський виділяє чотири етапи розвитку архітектурного стилю України: 1-й етап (1650-і – 1680-і рр.) – формування стилю, доба своєрідної архаїки. 2-й – (1680-і рр. – 1709 р.) – розквіт стилю за часів І. Мазепи, максимальна різноманітність архітектурних жанрів і типів споруд. 3-й – (1709 р. – 1750-і рр.) – доба перелому і переходу від суворої тектонічності до декоративності й уживання композиційних схем, знайдених на попередньому етапі: при збереженні виробленої тектоніки, визначеної строгою відповідністю внутрішнього простору і геометрії зовнішніх форм, розвиток іде в бік більшої мальовничості й вибагливості (своєрідний маньєризм). 4-й – (1750-і рр. – 1801 рр.) – розпад стилю, уніфікація форм мурованої

архітектури і розквіт регіональних шкіл у дерев'яній архітектурі. Цей етап хронологічно майже збігається з останнім етапом загальноєвропейського Бароко (рококо), що накладає відбиток на форми й декор більшості будівель. Результатом розвитку власне української традиції стають хрещаті в плані храми, тобто такі будівлі, що в плані являли собою хрест, між кінцями якого вбудовувалися квадратні виступи. Такі хрещаті в плані церкви народилися з дерев'яної архітектури, принципи якої були стилістично близькими західному Бароко [194, с. 19].

Бароко (від італ. вибагливий, химерний) як творчий напрям європейської культури, що виник між епохами Ренесансу та Просвітництва в Італії у XVII ст. характеризується тяжінням до збуреного зображення світу, заглибленим баченням парадоксальності і конфліктності буття, драматичним розкриттям життя як арени дії антагоністичних сил. У зображенні реальності Бароко надає їй символічності та динамічності. Для стилю характерні вигнуті форми, поривчастість, драматизм, напруга, велика кількість різноманітного декору, що підкреслює велич і розкіш. Цей стиль уславлював міць влади і церкви. Митці бароко прагнули створити підвищено-емоційний настрій, утвердити думку про ілюзорність буття, його трагічність, а також про гедоністичне ставлення до життя. В Україні розвиток Бароко збігається з часом існування Гетьманської держави, дух якої виявляється в уславленні військових подвигів, лицарських чеснот, святої жертви, перемоги життя над смертю. Героїчним символом барокової епохи стає образ воїна-вершника, а означенням буття – образ саду, як символ квітучого світу та його мудрості.

Біблійні мотиви в українському музичному мистецтві як знаковій системі української культури виявляють себе у духовній та світській музиці. У музиці біблійні мотиви присутні у трьох основних напрямках її розвитку: народна, релігійно-духовна та професійна музика. Духовна музика разом із народною складає найдавніший пласт вітчизняної культури – це частина життя народу, особливості його світосприйняття, сторінки його історії. У музикознавчій літературі зустрічаються паралельно декілька визначень:

«церковна музика» (*musica ecclesiastica, musica da chiesa*), «духовна музика» (*spiritual music, geistliche Music*), «релігійна музика» (*musica sacra*), музика *літургійна чи богослужбова* та *паралітургійна*. Очевидно, що два останні визначення є найточнішими з огляду функційності: музика, що необхідна для провадження богослужіння, і музика, яка інспірована релігійною, біблійною, тематикою і безпосереднього відношення до Літургії не має. Однак, визначення «духовна музика» не є достатньо точним, оскільки кожна добра музика є духовною. Упродовж віків між жанрами літургійної та паралітургійної музики (як, зрештою, музикою світською і церковною) постійно відбувається взаємообмін на рівні музичної мови, триває процес взаємозбагачення ідеями, образами, способами втілення. Упродовж двох тисячоліть розвитку християнської церковно-музичної традиції сформувався величезний масив літургійної та паралітургійної музики.

Аналіз біблійних мотивів у музиці на засадах філософської герменевтики вимагає сходження від Слова Біблії, його тлумачення та розуміння через встановлення суб'єктивних ознак мовлення у формі знакової системи музичного тексту до визначення ситуації контексту – його предмету та суб'єкту сприйняття. Так, М. Каралюс визначає контекст музичної інтерпретації біблійних текстів псалмів як творення нового сакрального змісту, оскільки сакральні істини священних текстів співзвучні всім епохам, але «прочитання» їх має свої особливості, які кореговані духовно-етичним пафосом того чи іншого періоду. Для межі ХХ – ХХІ століть звернення українських композиторів до текстів Псалмів є свідченням духовного очищення і потребою у збереженні універсальних християнських цінностей [100, с. 101].

Як зазначає Н. Завісько, спроба аналізу музичного мистецтва крізь призму одного з найґрунтовніших філософських учень української культури – філософії серця – відкриває нові шляхи до розуміння композиторських традицій українських мистців [76]. А у межах нашого



дослідження – допоможе виявити мотив серця як біблійний мотив у музичному мистецтві як одній із форм української культури.

Музичний кордоцентризм відобразився на різних етапах розвитку української музичної культури, першоджерелом його формування є релігійність українців. Уже в Києворуську добу церковний спів та духовні твори були основою музичної культури. Виконання знаменного розспіву у православній літургії можна було лише за умови «чистого життя співаючого», яке називалося «праведним життям» і яке полягало в гармонійній впорядкованості психофізичної природи, у приналежності її до вищого гармонійного звучання всесвіту, що прославляє Бога. Інтуїція, ясне сердечне проникнення в суть древнього наспіву робили неможливою участь у літургії людини недостойного, неправильного життя. Тобто написання і виконання творів українського сакрального музичного мистецтва, з початків його формування потребувало певного усвідомлення особистістю свого статусу у даному процесі. Як висновує Н. Завісько, це стало першочерговим імпульсом до укорінення доктрини «доброти», «чистоти», «просвітлення» в українській музичній культурі, що супроводжувало наших композиторів протягом всієї історії розвитку українського мистецтва [76]. Для підтвердження згадаємо у І. Франка («Украдене щастя»): люди «злодійського закону», розбійник, убивця, «кам'яна душа» «пісень не співають. Ніколи не співають [231]».

Музичним відтворенням традиції ісихазму, як зазначає Н. Завісько, є псалмо-кант, який протягом тривалого часу був найбільш об'ємною і демократичною формою втілення сакрального начала в його широкому побутовому розумінні. Його образна палітра звернена до простої людини, її земних почуттів та прагнень і виражає не сакральну ідею біблійних образів, а їх побутове сприйняття. Вона асоціативно пов'язується з універсальними реаліями повсякденного життя, такими як правда, кривда, зрада, любов. Це яскраво простежується у кантах і псалмах Д. Туптала, Ф. Прокоповича, Є. Славинецького, Т. Щербацького [76].

У партесних концертах лірико-драматичного спрямування XVII – XVIII ст. «Оле, окаянная душе», «Век мой скончается» та ін. тема Страшного Суду розкривається крізь призму психологічних станів, у яких перебуває душа молільника. Наголос зроблено не на есхатологічному, а на покаянні, йдеться не так про загибель світу, людства, як про долю окремої людини [41, с. 88].

До кордоцентричної традиції у музичному мистецтві належить творчість тих, хто творив «золоту добу» української музики – А. Ведель, М. Березовський та Д. Бортнянський. Релігійність Веделя, що знаходила вияв у прагненні до аскетично-доброчинного життя, дає підстави віднести постать композитора до плеяди представників київської ісихастської благочесті другої половини ХУІІІ ст.. Як стверджує І. Тилик, Ведель тлумачить релігійні образи не з позиції аскета і праведника, а з позиції людини, пройнятої сум'яттям земних пристрастей і поривань, змученої пошуками гармонії між собою і світом, прагненням осмислити власне життя. У цьому контексті творчість композитора постає реальним втіленням не лише його особистих релігійно-філософських, але й тогочасних суспільних поглядів, виражених у формі мистецької алегорії [211, с. 42].

М. Каралюс аналізує інтерпретацію Слова Біблії (Псалом 133 із Книги Псалмів) у знаковій системі музичного тексту, взявши для прикладу «Псалом № 133» сучасного українського композитора Л. Туряба. У псалмі стисло й ескізно виголошується прохання до благословення Господнього. Для втілення основної думки і підсилення проміжного значення псалма композитор, як зазначає М. Каралюс, позначає темп і характер *Sostenuto*, *non passione* (стримано, без пристрасті), підкреслюючи відстороненість та споглядальність, при цьому використовує виразно інструментальну поліфонічну фактуру. Тонально твір рухається через складний ряд відхилень і модуляцій з мі мінору в до мінор з фригійським нахилом. Другий низький щабель вносить елемент архаїчності. Звучання низьких голосів, інструментальна природа мелодики – все це підсилює мужній характер

псалма в інтерпретації Л. Туряба, що за жанровими ознаками нагадує хорову сцену [100, с. 99]. Однак завжди при сприйнятті творів такого мистецтва у глядача виникає стан потрясіння й очищення – катарсису. Саме цей стан, як зазначає Н. Хамітов, і поєднує мистецтво з життям [232, с. 137].

Музика інтерпретує об'єкти оточуючого світу (культури) у своїй знаковій системі, її мова є штучною щодо природної, вербальної, породжує новий текст і смисл. В основу музичного тексту, який інтерпретує, може бути покладено інший текст (вербальний чи невербальний). У проаналізованій нами інтерпретації М. Каралюс псалмів у творчості сучасних українських композиторів маємо приклад *вербальної інтерпретації невербального тексту, створеного на основі вербального* – Слова Біблії.

У період розквіту української музичної культури і становлення її професійної школи, елементи «філософії серця» проявлялися, перш за все, у музичному відтворенні літературних текстів відомих кордоцентристів: Т. Шевченка, М. Гоголя, П. Тичини та інших. На тексти поезій Т. Шевченка написано чи не найбільше творів у жанрах солоспіву, романсу, пісні, авторами яких є С. Гулак-Артемівський, М. Лисенко, О. Нижанківський, Д. Січинський, Я. Степовий та композитори ХХ ст. – М. Фоменко, І. Шамо, В. Кирейко, М. Скорик та ін.. Музика до поеми «Гайдамаки» К. Стеценка та однойменна опера І. Білаша, опера «Катерина» М. Аркаса, «Відьма» М. Кирейка, фортепіанні мініатюри передають мовою музики одну спільну ідею – сприйняття навколишнього світу природи, історії та культури крізь призму переживань, бажань, потреб і прагнень людини. Особиста доля мистця та доля народу стають у цих творах віддзеркаленням одне одного, а серце трактується як осередок внутрішнього життя людини. За повістями М. Гоголя написані опери «Мазепа», «Майська ніч» (незакінчена), «Облога Дубна» П. Сокальського, «Різдвяна ніч», «Утоплена», «Тарас Бульба» М. Лисенка, пізніше написаний балет «Майська ніч» Є. Станковича [76].

Найстабільнішою ланкою кордоцентризму є тема любові у найширшому, філософському її розумінні, яка протягом всієї історії розвитку

даної філософії залишалася головною її опорою. Тому саме вона постала центральною категорією в кордоцентричному аналізі одного з найзначніших творів в історії української музичної культури – опери «Тарас Бульба» М. Лисенка.

У музичній драмі Гоголя-Лисенка «Тарас Бульба» в образі Андрія відображено основний конфлікт в особистісному та національному бутті української людини – конфлікт «серця» та «розуму». Герой виявився не здатен піднятися до примирення розуму з серцем, йому бракує сильної волі – того необхідного «компоненту», який в неподільній цілісності з розумовим і чуттєвим світом, складає багатий внутрішній світ людини. Заради любові до жінки він відрікається від всього: в жертву любові приносить любов до родини, до свого народу. Музична мова ж опери в значній мірі відображає відповідну філософську концепцію. Відповідно до змісту, як зазначає Н. Завісько, спостерігаємо зміни музичної семантики: чергування «мрійливих» тембрів дерев'яних духових інструментів: кларнету, гобоя і англійського рижка; романтична гармонія супроводу: вживання альтерованих акордів, незвичні гармонічні звороти і послідовності (наприклад, у вступі після сі-мінорного секстакорду з'являється До-мажорний тризвук; хоча це і гармонічна секвенція, але створюється ефект «перекрашування» завдяки раптовим змінам колориту), додавання побічних тонів (тоніка з секстою); за жанровими ознаками цей епізод поєднує риси пісенності і маршовості (зокрема, в вокальній партії Андрія, що наче нагадує нам про Андрія-воїна). Фактурні зміни в оркестрі виявляють насичення музичного простору гармонічними фігураціями; колоритні романтичні гармонії відповідають «розмаїтій і барвистій» палітрі почуттів героя (співставлення альтерованих акордів, органний пункт); поступово мелодика набуває експресивності як в вокальній партії (насичення стрибками й активними рухами), так і чим далі в оркестровій. Рішучість закоханого передає акцентуація музичного тексту, переривання слів паузами, поява квартових стрибків, поступове посилення фактурного заповнення: спостерігаємо октавні дублювання в оркестрі і,

навіть, тремоло. Усі ці ритмо-інтонаційні особливості відповідають ознакам семантичного знаку «пристрасної любові».

Подальшу градацію душевних станів, зіткнення обов'язку і почуття відтворюють маршові, героїчні, закличні інтонації (стрибкоподібна мелодика, маршово-пунктирна ритміка); бурхливі гармонічні фігурації в оркестрі, остінатна ритміка, часом підкреслено акцентовані басы, унісонні октавні дублювання. Стан душевного сум'яття, саморефлексію героя відтворює заповільнення темпу, зміна фактури, уникнення остінатності, у вокальній партії семантичний знак запитання на словах «Скажи мені, таємна доле, що присудила ти мені?». Сцена ночі під Дубном створена М. Лисенком романтичними засобами, тут спокій поєднано із тривогою і сумом. В оркестровій партії спостерігаємо звучання солюючого кларнету і мерехтіння струнних. За семантичними ознаками цей епізод наближується до знаку романтичного «ідеального кохання»: просвітлена тональність Ля бемоль-мажор, романсовий супровід оркестру, в наспівній партії Андрія властиві йому «військові» пунктирні квартові інтонації переосмислюються і набувають значення пристрасності почуттів; з другого боку, в його партії відбувається переінтонування на польський «манер» – своєрідне «сполщення» через мазурко вість ритмічно-мелодичних зворотів. Здійснений героєм вибір милосердя і співчуття, який автоматично стає вибором зради, нехтування обов'язком передано семантичними знаками «любові пристрасної»: схвильований оркестровий супровід, фактурне насичення (октавні дублювання, остінато), кантиленна мелодика широкого дихання. Зради пристрасного кохання Андрій відрікається від своєї країни і зраджує її. Надалі у музичному матеріалі риси семантичного знаку «пристрасної любові» доповнюються ознаками героїко-військової екстатки. Момент смерті Андрія зображено в опері лише в оркестрі: паузи, траурне остінато. Таким чином, Лисенко зумів дуже точно відобразити боротьбу розуму і серця, що стала основою філософської проблеми в творі Гоголя. Застосовуючи різноманітні засоби музичної виразності, композитор

відтворив світоглядно-ментальну біблійну основу української традиції філософії серця – це не лише вчення про перевагу душі над розумом, але й моральний кодекс, що своєю історією тягнеться від Старого Завіту і до сьогодні. Опера «Тарас Бульба» Миколи Лисенка відображає тісний тандем філософії, літератури та музики [76].

У післялисенківську добу відтворення основних ідей «філософії серця» залишається актуальним у творчості С. Людкевича, В. Косенка, А. Кос-Анатольського, В. Барвінського, Л. Ревуцького та багатьох інших. Як зазначає Н. Завісько, лєвова частка вокально-інструментальної музики написана на тексти іншого представника української кордоцентричної традиції – Павла Тичини. На його тексти писали музику М. Фоменко, Я. Степовий, Л. Ревуцький, О. Білаш, Л. Грабовський, І. Карабиць, О. Кива.

Звернення до людських переживань та емоцій залишаються прерогативою музичного підтексту українських композиторів ХХ ст., проте все частіше таке завуальовується різноманітними творчими експериментами. До прикладу, прелюдії для фортепіано Б. Лятошинського – це своєрідні експресіоністичні замальовки екзистенційного змісту. Тут почуття любові, доброти, співпереживання перетворюються у бурхливі емоційні стани, інколи навіть афектовані, акцентовано почуття страху та відчаю, а серце стає полем боротьби між світлом і тьмою. У творчості сучасних українських композиторів духовна музика займає щораз вагоміше місце. У кінці ХХ на початку ХХІ століття цьому сприяла творчість Л. Грабовського, В. Губи, Г. Гаврилець, Л. Дичко, Г. Ляшенка, В. Польової, В. Рунчака, В. Сильвестрова, В. Степурка, Є. Станковича, І. Щербакова, О. Щетинського, О. Козаренка, Б. Фроляк, В. Камінського та інших. Проголошення любові, доброти, покори по-новому звучить у сьогоднішній час. Однак саме така кордоцентрична концепція лежить в основі камерної опери О. Козаренка «Час покаяння», де навіть головні герої – Сумління, Людина, Янгол, Спокуса алегорично вказують нам правильний шлях розв'язання споконвічних проблем боротьби душі людини у виборі між добром і злом [76].

Українське кіномистецтво як синкретичний вид мистецтва у конкретизації феномену «українського поетичного кіно» вповні відображає традицію кордоцентризму як провідний біблійний мотив в українській культурі.

Термін «українське поетичне кіно» з'явився у 1970 році в аналітичних візіях польського кінокритика Януша Газди. Як зазначає головний редактор журналу «Кіно-Театр» Лариса Брюховецька, цей термін дискусійний, про що свідчать такі факти: «Кинословарь» (Москва, 1986), його не подає, оскільки поетичне кіно як напрям в СРСР офіційно не визнали, однак заборонили. Оксфордський словник кіно вирізняє його як протест проти догм соцреалізму, «Український словник-довідник екранних медіа», виданий Інститутом мистецтвознавства, фольклору та етнології ім. М. Рильського АНУ, подає термін «українське «поетичне кіно»». Незважаючи на дискусійність терміну, він прижився і ним активно оперують [27].

Л. Брюховецька дає визначення цього явища в українській культурі ХХ ст.: Українське поетичне кіно – це мистецьке явище, напрям, що його визначили фільми: «Тіні забутих предків» С. Параджанова, «Та, що входить в море», «Камінний хрест», «Захар Беркут» Л. Осики, «Криниця для спраглих», «Вечір на Івана Купала», «Білий птах з чорною ознакою», «Всупереч усьому» Ю. Ілленка, «Совість» В. Денисенка, «Комісари», «Іду до тебе» М. Мащенко, «Пропала грамота» Б. Івченка, «Пізнай себе» Р. Сергієнка (вийшли упродовж 1964 – 1973 років) і «Вавилон ХХ» І. Миколайчука (1979). П'ять із чотирнадцяти було заборонено і вони побачили світ наприкінці 1980-х. Поетичне кіно як явище мистецьке – це вияв світогляду, що впливає з укоріненості в рідну землю, яка годує людину. Тому це кіно означає спротив асиміляції, маргіналізації та іншим нівеляційним процесам щодо душі людини та спільноти. У ньому постають моделі національної психології, життя персонажів невід'ємне від природного універсуму, від природного колообігу буття, з чого випливають моделі етичні й естетичні: любов до

рідної землі, вірність давнім традиціям, дотримання звичаїв та обрядів, творення матеріальної культури, музичного та пісенного фольклору [27].

Фільми поетичного кіно насичені біблійними алюзіями, можна простежити їх зв'язок з мистецтвом релігійним. Зокрема це стосується режисерського дебюту актора Івана Миколайчука (1941 – 1987) постановкою фільму «Вавілон-XX» (1979) як екранізації роману В. Земляка (1923 – 1977) «Лебедина згряя» (первісна назва «Вавілон»), що є одним з романів дилогії В. Земляка – «Лебедина згряя» (1971) та «Зелені Млини» (1976).

Біблійні мотиви у романі/фільмі простежуються не лише у використанні назви біблійного міста Вавілон («ворота Бога», «змішання»), яка стала символом людської гордині, що замахнулася на Божий промисел, чи імені сільського філософа Фабіяна, в імені якого алюзія на біблійно згадуваного римського полководця і політичного діяча Фабія Максима Кунктатора (Повільного), який відомий вичікувальною, повільною тактикою в боротьбі з Ганнібалом. Від імені Фабія походить назва організації (Фабіянци, фабіянське товариство), заснована у 1883 році представниками англійської інтелігенції (зокрема Б. Шоу), які мали на меті досягнути соціалізму за допомогою мирних реформ, без революційної класової боротьби, вважали, що ідеї є вирішальною силою в житті суспільства [212]. І у романі і у фільмі символічно, знаково присутні образи баби Отченашки, чоловіка на прізвисько Каїн, сільського тракториста Єремії Гулого, глиньського швеця Йови Шварца, цигана Йони. Імена останніх трьох – це імена біблійних пророків (Книга пророка Єремії, Плач Єремії, Книга Йова, Книга пророка Йони).

Алюзії на біблійний сюжет Вавілону у реаліях українського села перших десятиліть радянської влади прослідковуємо у фільмі в епізоді торгової лавки Моні Чечевичного, що викликає асоціації з відомим описом торгівлі у храмі (Євангеліє від св. Матвія, 21, 12 – 14). А персонаж роману/фільму зеленомлиньський учитель історії Лель Лелькович розповідає дітям про давню біблійну історію Валтасарового банкету (Кн. Пророка



Даниїла, 5, 1–30). Знамениті пророчі слова «Мене, текел, перес» («пораховано, зважено, поділено»), які неодноразово цитує учитель, не тільки підкреслюють незвичайну ерудованість його, а й мають глибоко символічний зміст, бо, за С. Аверинцевим, «навіки стали символом приреченості тиранів [1]».

Найбільшу роль у романі/фільмі відіграють біблійні мотиви як умовні коди, які у відповідності з їх первісною номінацією, умовно названо мотивами «Вавілон», «Богоматір», «Ісус Христос», «Вихід», «Каїн і Авель», «тайна вечеря» та інші [14].

Біблійні мотиви в українському мистецтві розвиваються у двох напрямках : і як пряма номінація, і як підтекст. А тому використання біблійно-міфологічних образів та мотивів надає зображуваному значення вселенської історії, дозволяє розглянути у буденному проблеми «вічного», «універсального» характеру.

### **Висновки до другого розділу**

Аналіз проблеми біблійних мотивів в українській культурі як предмету філософської рефлексії дає змогу зробити такі **висновки**.

Біблійні мотиви у знакових системах української культури (філософія, література, педагогіка, мистецтво тощо) конкретизовані релігійною екзистенціально-кордоцентричною проблематикою. *Кордоцентризм, відомий як «філософія серця»*, є потужним напрямом у вирішенні основних галузевих питань, а також однією з ментально-світоглядних настанов української людини, яка, за А. Бичко, визначає антеїстично-екзистенціально-кордоцентричний контекст української філософії від Київоруської доби і до сьогодні.

Тривалий період бездержавності України, а тому – відсутність відповідних державних інституцій для розвитку національної науки та

філософії; втрата українською спільнотою національної інтелектуально-мистецької еліти; ментально-світоглядні настанови суб'єкта української культури визначив феномен української літератури, історію якої вдається спроектувати на цілу історію української культури. Українська література постає у своєму культурно-історичному розвитку не лише як вид мистецтва та суспільної свідомості, але й як нетеоретична форма філософування, що дає підстави у межах нашого дослідження використовувати поняття «філософсько-літературна традиція», зміст якої визначений проблемами людського буття – особистісного та національного. Домінуючою тенденцією філософії Києворуської доби є екзистенціально-антропологічна редукція філософського знання, що розвивалася навколо обговорення проблем людини та людської історії. Людина в світі розумілася як центральна ланка, що забезпечує комунікацію між Богом та створеним Ним Світом, своєрідна точка перетину між світом благодаті, світла й безоднею темряви, а в самій людині центром зіткнення і взаємодії протиборствующих сил вважалося серце, яке зводить воєдино розум, чуття й волю людини. З культом серця пов'язаний і започаткований з XI ст. культ мовчання в молитві, який згодом розвинений в традиції ісихазму, утвердження ідей неоплатонізму, способу філософствування, спрямованого не на пізнання світу, а на само- і Богопізнання, полеміка про людину та її призначення в земному бутті в альтернативних визначеннях «активного життя» (подвижництво, підприємництво, діяльність на користь суспільства) і «життя споглядального» (відмова від активного громадського життя, духовна простота, відчуження від світу, самовдосконалення).

Кордоцентризм виявляє себе у філософсько-літературному вченні про буття людини та спільноти у спадщині Г. Сковороди, М. Гоголя, діячів Кирило-Мефодіївського товариства – Т. Шевченка, П. Куліша, М. Костомарова, у П. Юркевича, творах Лесі Українки, В. Винниченка, В. Стуса, Ліни Костенко, філософсько-літературному синкретизмі творчості О. Забужко та інших. Ідеї «кордоцентризму», «філософії серця» як напряду

української національної філософії відображені у діяльності та спадщині Київської світоглядно-антропологічної школи В. Шинкарука (Є. Андрос, Г. Ковадло, В. Табачковський, Г. Шалашенко, В. Шинкарук), основний вектор діяльності якої у розробці проблем філософії людини з урахуванням того аспекту проблем, що був співзвучний екзистенціалізму.

Кордоцентрична настанова української ментальності визначає дуалізм світосприйняття української людини: активна участь у процесах суспільно-політичного життя – споглядальність, зануреність у власну душу і власну долю, що й сьогодні виявляє себе у інтераціях життєвого світу української людини та спільноти.

Біблійним мотивом в українському національному вихованні як реальному процесі та соціальному інституті є його гуманістична, особистісно орієнтована направленість, в якому особистість ототожнено із «серцем» і «душею» (Г. Сковорода – К. Ушинський – П. Юркевич).

Українська «філософія серця» знайшла відображення у знакових системах сакрального і світського мистецтва. На різних етапах розвитку української музичної культури кордоцентризм відображався по-різному: через релігійну музику, музичне оформлення кордоцентричних вербальних текстів, через призму екзистенційних мотивів тощо.

Кордоцентричну культурно-мистецьку традицію репрезентує «українське поетичне кіно» (60 – 70-ті роки ХХ ст.), в якому утверджено ідею буттєвості, перехід від поточних життєвих проблем і явищ до вічних, загальнолюдських проблем.

## РОЗДІЛ 3

### ЛОГОС БІБЛІЇ У СУСПІЛЬНО-ПОЛІТИЧНОМУ САМОВИЗНАЧЕННІ УКРАЇНИ: ЄДНІСТЬ МИНУЛОГО І СЬОГОДЕННЯ

#### 3.1 Біблійні мотиви в українській політиці та політичній культурі українців

Біблійні мотиви побутують, функціонують у різних сферах суспільного життя та культури – духовній, побутовій, філософсько-науковій, соціально-політичній. Зокрема, вони посіли значне місце у знаковій системі політичної культури українців. У межах нашого дослідження розглянемо біблійні мотиви у символах політичної культури України.

Політична культура – це система знань і уявлень політичних класів, верств, малих соціальних груп, окремих індивідів про владу, державу і політику; орієнтація і активність у сфері політичних відносин, дій народних мас; рівень розвитку держави і громадсько-політичних інститутів. Існує декілька підходів до визначення поняття «політична культура»:

- 1) суб'єктивний, що трактує політичну культуру як явище виключно ментальне, тобто як оцінки, цінності, знання суб'єктів політичного процесу;
- 2) суб'єктивний і біхевіористський, в яких політична культура розглядається на ментальному і поведінковому рівнях;
- 3) культурологічний, що передбачає розуміння політичної культури як сукупності цінностей і символів [229, с. 502].

Характеристику феномену політичної культури здійснюємо у зверненні до розробок Г. Дашутіна, О. Волинця, М. Гетьманчука, В. Гулая, С. Дорошенка, І. Малика, О. Мороза, Р. Пасічного, О. Піскорського, П. Ткачука, В. Харченка та інших [59; 175; 176].

В Україні вивчення політичної культури перебуває на початковому етапі. Відсутні фундаментальні праці, які б розкривали цю проблему на рівні

етносоціології, з використанням усього набору сучасних процедур емпіричної соціології. Певні знання про стан української культури загалом і політичної культури зокрема черпаємо з історичних і філософських праць М. Костомарова, В. Липинського, Д. Чижевського, П. Юркевича, О. Кульчицького, М. Шлемкевича, а також з окремих публікацій сучасних українських філософів і соціологів. У нинішній перехідний період розвитку політична культура в Україні зазнає певних трансформацій під дією кризових явищ, водночас, розвивається на різних рівнях і у різних виявах: загальноментальному, специфічно політичному, кризовому. Загальноментальний рівень показує переплетення різних культурних компонентів, що сформувалися у минулому.

Для розуміння змісту і типу політичної культури в Україні, використаємо схему аналізу психологічних властивостей соціумів, яка дає змогу розкрити психічні механізми функціонування культурних рис українського народу, способи їх вияву в політичному житті. Згідно з таким підходом, Україні властива інтровертна риса культури, що передовсім виявляється в українському традиціоналізмі, як у побуті, так і в політиці. Зокрема, що стосується політики, то український соціум не готовий до швидких і радикальних політичних змін, і тому реформи в Україні проходять значно повільніше, ніж в інших посткомуністичних країнах. Інтровертність виявляється ще й у тому, що українці більше тяжіють до малих (родина, братство, громада), ніж до великих (партії, загальнореспубліканські організації) груп. Це добре ілюструють спалахи державного і партійного регіоналізму, коли керівні чиновники на угоду регіональним інтересам проводять лінію, що виразно контрастує із загальнонаціональною. Якщо розглядати українську політичну культуру у вимірі раціонально-ірраціональному, то вона здебільшого є ірраціональною, оскільки в українському суспільстві слабо розвинена нормативність поведінки. Українці не звикли суворо дотримуватися моральних і правових норм, а тому твердий порядок у інших народів (зокрема, англосаксів і німців) вони сприймають як

черствість або недружелюбність. Ця риса сьогодні спостерігається на всіх рівнях політичного життя. Соціальні норми на догоду груповим інтересам ігноруються законодавцями, управлінцями високого державного рангу, партійними лідерами і пересічними громадянами. Хоча ідея соціального порядку є пріоритетною у масовій свідомості, проте її реалізація розглядається як виняткова прерогатива державних органів, а не як здатність громадян внутрішньо організуватися і жити згідно з випробуваними світовою цивілізаційною практикою соціальними нормами. В ірраціональній культурі емоційність, кордоцентричність домінує над прагматичністю. На цю особливість вказували Д. Чижевський, В. Липинський. Перевага емоційного над прагматичним є однією з важливих відмінностей між українським і західним індивідуалізмом. Західний індивідуалізм має перевагу над українським у сфері соціальної взаємодії на ґрунті спільних інтересів. Український же індивідуалізм характеризується замкнутістю, обмеженим набором альтернативних варіантів для соціальної взаємодії у відстоюванні власних соціально-політичних інтересів. Ірраціональність української політичної культури виявляється ще у тому, що діяльність політиків оцінюється не за шкалою її практичної результативності, професійної здатності, а за моральними і психологічними критеріями: справедливий – несправедливий, чесний – нечесний, мужній – боязкий. Таке сприйняття образу політика створює сприятливий ґрунт для політичного шахрайства. Масова свідомість з ірраціональною ознакою схильна до сприйняття й творення різноманітних міфологем на зразок «Україна стане незабаром могутньою демократичною державою, тому що вона володіє природними багатствами, високим технологічним і інтелектуальним потенціалом, має славу історію», «Міжнародний валютний фонд нав'язує руйнівну для української економіки модель реформування для того, щоб ослабити потенційного конкурента для країн Заходу», «Усі негаразди в Україні через те, що при владі перебувають антиукраїнські сили». У політичній культурі України виділяється сенсорна риса на тій підставі, що її носієм є сільське

населення, яке звикло прагматично розв'язувати існуючі проблеми. У політиці часто-густо сенсорність виявляється у вигляді скептичного сприйняття нових ідей. Люди з такою рисою більше довіряють тому політикові, який робить акцент на звичних способах розв'язання соціальних завдань. При цьому не сприймаються надто революційні ідеї та інновації. Так, нинішнє українське село скептично сприймає ідею продажу землі, як основного елемента земельної реформи, але вже не довіряє колгоспним формам ведення господарства. Сенсорна риса культури виявляється також у любові до комфорту, несприйнятті конфліктів, терплячості і вмінні лавірувати, уникаючи драматичних колізій. Екстернальність у кризових ситуаціях часто призводить до пасивного очікування: «Що Бог дасть», «На все Божа воля» – або до панічної метушні, котра супроводжується «революційною», «патріотичною» балаканиною про створення комітетів підтримки «трудящих», «державності» і «духовності», «російськомовного населення», антиімперських і антикомуністичних фронтів тощо. Екстернальні суб'єкти політики виявляють нетерпимість до своїх політичних опонентів, не вміють цивілізованими засобами вирішувати конфліктні ситуації. В Україні спостерігається висока напруга між політичними організаціями і релігійними групами. Проте екстернальна риса погамовується сенсорною рисою українського менталітету. Тому в Україні політичні конфлікти не досягають такої гостроти, як наприклад, у Росії чи в державах Закавказзя і Середньої Азії. У сучасній українській політичній культурі переважає ментальна ексекютивна (виконавча) риса, що виражається в архетипах «доброї землі», «великої матері», «матері-природи». Норми поведінки українців формуються під впливом материнських цінностей. У політиці ця риса виявляється як перевага споглядального способу життя над активним. Соціуми з такою рисою апатичні, легко піддаються навіюванню, мають потребу в сильному і вольовому союзникові. Це призводить до того, що вигідні позиції на світовій арені займають наші основні конкуренти. Отже, українській ментальності загалом і політичній культурі зокрема

властиві такі риси, як інтроверсія, ірраціональність, сенсорність, екстернальність і екзекутивність. Такі риси характерні для народів, які ще не подолали наслідків тривалого історичного поневолення, не сформували модерної ментальності і політичної культури, властивих високорозвинутим націям світу. На формування названих рис політичної культури в Україні впливали такі чинники: багатовіковий період бездержавності, коли політична діяльність (за винятком певних періодів національного відродження) була відсутня; розчленування України на території та включення їх до країн з різними культурними і політичними системами, що призвело до побутового, психологічного і політичного відчуження між різними частинами народу; денаціоналізація провідних верств (міщанства, військових, промисловців, великих землевласників, адміністраторів, а також інтелігенції); панування комуністичного режиму, що спричинилося до деформації рис індивідуалізму і прагматизму, формування патерналістських і егалітарно-колективістських цінностей. Проте такі риси, як світоглядна толерантність, традиційний демократизм, високий естетизм, що раніше були причиною невдач у боротьбі за державу, в нинішніх умовах у випадку успішної суспільної модернізації можуть прислужитися на шляху відродження України у цивілізованому світовому контексті. Характерною ознакою української ситуації є те, що в останні роки політики активно використовують засоби масової інформації для пропаганди страху. Тривалий час населення перебувало в просторі завищених сподівань. Але погіршення життєвих умов призвело до ситуації тривожного очікування, побоювання людей за завтрашній день. До соціопатій можна віднести феномен «вишколеної» соціальної безпорадності, корені якої криються у комуністичному патерналізмі. Суть цього феномена зводиться до того, що політики здебільшого орієнтуються на ті форми боротьби (мітинги, демонстрації, петиції), які об'єктивно не поліпшують ситуацію, а створюють враження «шумового ефекту». В таких акціях відсутній будь-який конструктивізм, а лише повторюються гасла багаторічної давності. Проте, з одного боку політики, з іншого – галасливі



їхні послідовники у взаємній безпорадності намагаються імітувати «бурхливу» політичну діяльність, яка, на їхню думку, має вплинути на поліпшення життя. В ситуації, коли швидко втрачається довіра до всіх політичних інститутів, масова свідомість здебільшого виявляється у соціально-психологічній амбівалентності – суперечливому поєднанні взаємовиключених орієнтацій – демократичних і тоталітарних. Кризовий період не тільки поглибив і загострив українські ментальні настанови, які трансформувалися у певні соціопатії, а й значною мірою скоригував традиційно слабкі культурні риси. Внаслідок кризи збільшилася кількість прихильників прискорення суспільних реформ. Сьогодні в Україні складається ситуація, за якої без реформування політичної, правової, економічної і духовно-культурної системи неможливе формування сучасної демократичної політичної культури, з одного боку, а з іншого – без формування політичної культури неможливе швидке реформування соціальних інститутів. Тому політичні сили реформістського спрямування повинні забезпечувати через засоби масової інформації ідеологічну основу реформ і підготовку управлінської еліти, здатної мислити і діяти в умовах конкурентного середовища.

У межах нашого дослідження зосередимо увагу на культурологічному підході, на основі якого у знаково-інформативній системі політичної культури виявимо і обґрунтуємо ті символи, які формують політичну психіку, що відображають біблійні мотиви, які конкретизовані і висвітлюють, перш за все, провіденціалістські, есхатологічно-сотеріологічно-месінстські ідеї, є образами політичних ідеалів, засобами їх пропаганди та реалізації, свідчать про ставлення суб'єкта до певної політичної позиції тощо.

Смисл біблійних мотивів у політичній культурі виражений знаками, образами, символами, що найбільш об'ємно і, водночас, лаконічно виражають зміст національно-політичних реалій, передають абстрактні ідеї і поняття, пов'язані з ними, однак потребують розшифровки. Розуміння культури та феномену біблійних мотивів в ній передбачає здатність не лише

чуттєво сприймати зовнішню сторону політичного символу, а й розшифрувати його внутрішню сутність, соціально значущу інформацію.

Політичним символом є чуттєво-наочний або абстрактний засіб, що уособлює націю, політичну систему, певні позиції політичних суб'єктів, політичного лідера тощо. За формою виявлення розрізняють предметні (герб, прапор), словесні (гімн, патріотичні пісні, промови визначних політичних діячів); поведінкові (святкові демонстрації, церемонії) [175].

Політичний символізм – невід'ємна частина ідеології, політики, культури. Під політичною символікою здебільшого розуміються символи, які існують і використовуються в політиці.

Сутність символічної політики розкривається через визначення основних функцій символу, які розкривають інструментальну роль символу в політиці. На основі аналізу функцій символу, що проявляються в політиці – ідентифікаційної, впорядковуючої, презентативної, дискурсивної, естетичної, робимо висновок про те, що інтегруючою всі специфічні властивості символу як культурно-політичного феномену, основною функцією символу в політиці є його легітимізуюча функція. У перехідні періоди розвитку політичної системи політична символіка відіграє функції інтеграції, диференціації соціально-політичних суб'єктів у відповідності до політичних цілей, мобілізації задля її досягнення. Водночас символічна політика виконує стабілізаційні функції в політичній системі, інтегруючи та відтворюючи політичні відносини в площині символічної поведінки та символічного вираження ідеології та змісту політичних відносин.

Таким чином, політичні символи виступають умовними образами політичних ідеалів, важливим засобом їх пропаганди і утвердження, а також виразом прихильності їх носіїв до певної політичної позиції.

Як зазначає С. Богатчук, політична символіка є сукупністю засобів, які надають політичному життю, політичній дії, різним формам матеріалізації політики підкреслено очевидний або прихований зміст, значення. Серед різновидів політичної символіки дослідниця виокремлює такі: *мовна*

символіка; *національно-державна* символіка: – державні символи (герб, прапор, гімн), – грошові знаки (національна валюта), – знаки розрізнення (регалії вищих осіб держави, форма одягу, державні нагороди); *образотворчо-мистецька політична* символіка: – предметно-об’єктна політична символіка, – політико-музична символіка, – скульптурно-архітектурна політична символіка; *політична емблематика*: – умовно-графічна символіка, – наочно-агітаційна символіка; *політичні ритуали*; *політичні символи зовнішнього вигляду, місця та часу дії*: – політична мода та стиль, – політична топоніміка (географічні назви), – символи місця дії, – символи часу дії (символічні назви історичних епох); *неполітичні символи, що набувають політичного змісту; люди, як політичні символи*. Різноманітні символи мають велике значення в житті людей. З допомогою символів вони взаємодіють одне з одним, і в цьому плані символи є певними засобами регулювання соціальної поведінки. Це визначається насамперед тим, що будь-яка інформація, що сприймається суб’єктом, є певною сукупністю візуальних і звукових символів. І кожен суб’єкт розшифровує її зміст у формулах, що мають для нього певний сенс. Кожен народ опановує власні національно-державні символи, які створюються упродовж тривалого часу та базуються на давніх традиціях. Частина їх формується спонтанно, частина – запроваджується політичною елітою. Невід’ємною складовою формування, фіксації та самовідтворення ідентичності будь-якої нації та держави як соціокультурної й політичної спільноти є національно-державні символи та ідеали [22].

Інтерпретуємо політичну символіку шляхом розкриття її змісту і значення мотиву Біблії в ній, використовуючи при цьому методику філософської герменевтики. Мова йде про семантику тризуба як графічного елемента Герба України, жовто-блакитної барви державного Прапора, біблійні мотиви слави, волі, свободи, жертвності, страждання, рідної землі у тексті державного Гімну, у дизайні грошових знаків національної валюти, у ритуалі інавгурації Президента України, іміджі політиків тощо.

Імідж політичного лідера – це сконструйований образ, який відображає певні характеристики, затребувані електоратом. За допомогою іміджу створюється яскравий образ політика, який запам'ятовується. На психологічному рівні суспільний діяч асоціюється з образами: «мудрець», «герой-захисник», «вірний послідовник» (спадкоємець ідей іншого популярного лідера), «батько нації», «слуга народу» тощо. Масова свідомість може ототожнювати політика з декількома образами одночасно, що значно розширює соціальну базу. Нинішня ситуація нестабільності в Україні робить затребуваними образи політиків, що асоціюються у масовій свідомості з типом сильної особистості (лідер-«захисник»), здатним захистити населення від хаосу і гарантувати суспільну безпеку. Інший популярний образ – це політик господарник, здатний облаштувати життя регіону чи країни в цілому.

Імідж політика складається з цілої низки компонентів, які створюють єдиний образ. Це програми, заяви, в яких відображені основні ідеї лідера, і які пов'язані із нагальними проблемами суспільного життя, що вимагають вирішення; поведінка, що дозволяє продемонструвати риси характеру, які у суспільній свідомості пов'язуються з поняттям лідера (рішучість у відстоюванні своїх ідей, компетентність, простота, відкритість у спілкуванні та інші якості, які викликають симпатію і довір'я людей); зовнішність (одяг, обличчя, фігура); жести, красномовність; біографія (національність, стать, вік, походження, освіта, професія, партійність, віросповідання, моральність). Стосунки політики і Церкви у світському суспільстві, в умовах відокремлення Церкви від Держави є особливими. Звично політики не втручаються у справи Церкви, однак часто користуються релігійним мотивом для реалізації своїх політичних планів.

Показовими у цьому плані є відвідування політичними лідерами храмів, Богослужінь, моління, популяризація цих діянь через засоби масової інформації, трансляція через засоби телебачення, що може бути трактоване як використання ресурсу «public relations (PR) – піар» – мистецтва досягнення взаємопорозуміння між політичними лідерами та громадськістю

на основі цілеспрямованого формування громадської думки та управління нею. В інформацію про приватне життя політичних лідерів часто вводиться релігійний елемент, щоб надати політичним подіям та чинним у них особам привабливість, підняти їх.

Наприклад, як інформує нас Л. Орлова, на Великдень (15 квітня, 2012 р.) президент України Віктор Янукович, як завжди, був присутній на урочистому богослужінні в Києво-Печерській лаврі. Він не приховує своєї особистої приналежності до Української Православної Церкви Московського Патріархату (УПЦ МП). Але на офіційних зустрічах з релігійними діячами, які пройшли перед Великоднем, Президент продемонстрував готовність вести діалог з різними духовними об'єднаннями країни [169].

Однак, такі акції можна розглядати і як вимогу принципу демократичного суспільства, в якому політичне суспільство повинне допомагати Церкві у її духовній місії, *просячи допомоги (благословіння)* для свого мирського суспільного блага [154, с. 165].

У класифікації політичної символіки С. Богатчук визначає гроші, національну валюту графічними політичними символами. Визначаючи біблійні мотиви в політичній символіці, ми звертаємо увагу на дизайн української валюти, графічна мова якої виявляє синтез державного, національного, як світського та релігійного. Реверс банкнот різного номіналу української гривні прикрашено зображенням взірців сакральної архітектури: Собор святої Софії – Премудрості Божої (Софія Київська або Софійський Собор) – християнський собор в центрі Києва, пам'ятка української архітектури і монументального живопису XI – XVIII століть, одна з небагатьох уцілілих споруд часів Київської Русі, одна з найголовніших християнських святинь Східної Європи, історичний центр Київської митрополії; Дзвіниця Софійського собору у Києві; Іллінська церква – церква в селі Суботів Чигиринського району Черкаської області, збудована у 1653 (за іншими даними – у 1656) році за наказом гетьмана Богдана Хмельницького як родова церква-усипальниця; Успенська Києво-Печерська

лавра (1051) – постійний центр православ'я на Русі, одна з найбільших православних святинь України, визначна пам'ятка історії та архітектури, а також діючий монастир Української православної церкви Московського патріархату зі статусом лаври; Замок Любарта або Луцький замок (1350-ті – 1430-ті роки) – верхній замок Луцька, один із двох (частково) збережених замків, пам'ятка архітектури та історії національного значення, знаменно, що на території замків знаходилися обидві кафедри – латинська Святої Трійці та православна Івана Богослова.

Зображення у політичній символіці християнських храмів, як прекрасних мистецьких пам'яток української національної архітектури має на меті, на нашу думку, не лише художньо-естетичні цілі, а відповідає світоглядно-ментальним настановам суб'єкта української культури – пошанування релігії як віри предків, духовність, прагнення знайти консенсус між світською Державою і Церквою, зберегти і сьогодні власну душу і серце у вірі Христовій, уникнути гріха, зменшити зло у світі. Церквою звично називаємо спільноту, як місцеву так і спільноту всієї земної кулі, віруючих, мирян і священників одного віросповідання. На сторінках Біблії сказано, що вперше Ісус використовує слово «Церква» в Євангеліє від Матвея 16 :18, коли говорить: «Я створю Церкву Мою», тобто Він має на увазі Своїх учнів. Поняття «Церква» вживається апостолами в Біблії неодноразово, однак у різних визначеннях: Царство Небесне – Мф 3 :2; Царство Боже – Мф 6 :33; Церква Бога – Діян 20 :28; Церква Христова – Рим 16 :16; Божа нива – 1 Кор 3 :9; Божий Храм – 1 Кор 3 :9; Небесний Єрусалим – Гал 4 :26; Ізраїль Божий – Гал 6 : 16; Тіло Христове – Єф 1 :22-23; Святий храм – Єф 2 :21; Житло Бога – Єф 2 :22; Дім Божий – 1 Тим 3 :15; Стоп і утвердження істини – 1 Тим 3 :15; Гора Сіон – Євр 12 :22; Місто Бога живого – Євр 12 :22; Церква Первістка – Євр 12 :23; Паства Божа – 1 Пет 5 :2; Золотий світильник – Откр 1 :20; Новий Єрусалим – Откр 21 :2; Наречена і дружина Агнця – Откр 21 :9.

Як зазначає З. Скринник, природа грошей, інтерпретована з позицій семіотики, виявляє зв'язок соціальної функції грошей не лише з гуманізмом загальнолюдських вартостей, а й з артикуляцією національної ідентичності. Ми розглядаємо грошові знаки як символи, які, посівши місце універсальної «ланки між об'єктами» економічних відносин, позначають не природну, а соціальну значущість речей, а, отже, виступають як інформаційний інструмент у соціальній комунікації. Так, українська грошова одиниця стала інструментом утвердження національного суверенітету і несе на собі його символи, оскільки тризуб, національний герб України, прийшов до нас як родовий знак Рюриковичів, викарбуваний на монетах давньоруського князя Володимира Великого. Сучасні українські гроші, як зазначає З. Скринник, виявилися чутливими навіть до не дуже помітних змін в ідеологічному статусі національної ідентичності. Зокрема, це можна побачити на дизайні односторонньої купюри. На першому її варіанті, введеному в обіг 2 вересня 1996 р., портрет Володимира Великого являв собою типаж, наближений до зображень князя на монетах, карбованих за часів його владарювання – златниках і срібляниках, – наведених в «Ілюстрованій історії України» М. Грушевського. Князь Володимир постає тут у всій повноті монаршої величі: у короні, без бороди, з довгими вусами, які пізніше були характерні для козаків. Такий опис зовнішнього вигляду князів Київської Русі відповідає також свідченням іноземних послів, наведеним в історичних джерелах. Проте у 2004 р., коли політичний курс президента Л. Кучми все виразніше набрав васальних рис щодо Росії, змінився образ Володимира Великого, що його постійно бачили українці на грошовій купюрі: корону замінила шапка, з'явилися борода і довге волосся – портрет князя був підігнаний під типаж російського боярина [208, с. 158].

Ритуал інавгурації Президента України здійснюється у відповідності до Положення про Державний Протокол та Церемоніал України, який затверджено Указом Президента України від 22 серпня 2002 року N 746/2002.

У Положенні зокрема сказано: «102. Інавгурація Президента України проводиться в Національному палаці «Україна». 103. На інавгурацію Президента України запрошуються глави іноземних держав, парламентів, урядів іноземних держав, інші іноземні посадові особи та особисті гості Президента України, посадові особи органів державної влади та органів місцевого самоврядування Автономної Республіки Крим, областей, міст Києва та Севастополя, а також представники церков і релігійних конфесій, дипломатичний корпус ... До плану заходів у зв'язку з інавгурацією Президента України включаються: церемонія інавгурації Президента України; покладання Президентом України квітів до пам'ятника хрестителю Русі – князеві Володимирі, до пам'ятника Т. Шевченку, до пам'ятника М. Грушевському; церемонія благословення Президента України настоятелями церков і керівниками релігійних конфесій України у Софіївському соборі Національного заповідника «Софія Київська»; покладання вінка Президентом України до могили Невідомого солдата у місті Києві; офіційний обід від імені Президента України з нагоди його інавгурації на честь іноземних гостей; протокольні зустрічі Президента України з главами іноземних держав, парламентів, урядів іноземних держав, іншими іноземними посадовими особами та особистими гостями Президента України...[177]».

Церемонія благословіння у богослужінні – це прикликання й передача благодаті Святого Духа, оскільки через священика благословляє нас Сам Господь наш Ісус Христос. Літургійний жест благословення є хресним знаменуванням рукою з певним чином складеними пальцями або священним предметом (хрестом, Євангелієм, іконою, дикирієм та трикирієм), здійснюючи який, священнослужитель (архиєрей, ієрей) передає благодать Святого Духа особі, яку благословляє, а благословення Боже зносить на нас знак святого хреста, тобто береже нас від злого духа та від багатьох нещасть як щодо тіла, так і щодо душі.



Отримання благословіння в ритуалі інавгурації покладає на обраного бути першою особою в державі і суспільстві – на Президента – надзвичайні права і обов'язки. Розуміння цього особою, яка стала Президентом, відображає текст Присяги: «Я (ім'я та прізвище), волею народу обраний Президентом України, вступаючи на цей високий пост, урочисто присягаю на вірність Україні. Зобов'язуюсь усіма своїми справами боронити суверенітет і незалежність України, дбати про благо Вітчизни і добробут Українського народу, обстоювати права і свободи громадян, додержуватися Конституції України та законів України, виконувати свої обов'язки в інтересах усіх співвітчизників, підносити авторитет України у світі [190]».

Новообраний Президент України, поклавши праву руку на Конституцію України і, за бажанням, на Пересопницьке Євангеліє проголошує присягу українському народові, підписує її та передає підписаний текст Голові Конституційного суду України [86]. Знаковим є те, що під час процедури інавгурації усі, хто пройшов її – Л. Кравчук, Л. Кучма, В. Ющенко, В. Янукович – виявили бажання присягнути народові України на Євангеліє.

Таким чином, найважливіша подія в історичному бутті Держави, народу – посвята Президента та присутні в її ритуалі мотиви Біблії утверджують статус України як християнської держави, прагнення миру, злагоди і добра як для її посполитого тіла, так і для душі, носієм яких є український народ.

Виявляючи біблійні мотиви у знаковій системі української політичної культури, ми пов'язуємо семантику тризуба як графічного елемента Герба України, окрім іншого, з біблійними витокami національної символіки, поясненням сутності Бога, Життя, Людини.

Як зазначає О. Бойко, існує понад сорок версій, які пояснюють походження та тлумачать суть тризуба. Залежно від того, що саме автори версій кладуть в основу свого обґрунтування, їх умовно можна поділити на три групи – предметну, графічну та філософську. Згідно з філософськими

гіпотезами тризуб передає символічне зображення ідеї, поняття або явища. Найгрунтовнішими видаються науково-філософські гіпотези, що шукають витoki тризуба в триєдності світобудови. Навколишній світ побудований на взаємодії трьох елементів: три типи кварків (елементарних частинок) утворюють атоми та молекули, що є основою всіх фізичних тіл; три кольори – жовтий, червоний, синій – взаємодіючи, утворюють спектр веселки, багатобарвність світу, три напрямки виміру – ширина, довжина, висота – характеризують об'єм і простір світобудови. Абстрактна ідея Трійці, одним із графічних зображень якої і став тризуб, лягла в основу канонізованої християнської доктрини про єдність Бога-Отця, Бога-Сина та Бога-Духа Святого. Знак Трійці (тризуба) посідає одне з перших місць серед символів світобудови. Деякі дослідники вбачають у ньому символічне зображення Вогню, Води і Життя, інші – єдність Мудрості, Знання і Любові або ж Мудрості, Краси і Розуму. Згідно з однією із версій тризуб є символом Життя. Тризуб має спільну основу (символ Вакууму-Абсолюту), ліву фігуру (символ позитивного батьківського полюсу), симетричну (дзеркальну) праву фігуру (символ негативного, материнського полюсу) і центральну фігуру (символ дитяти) [24, с. 56].

Символіку жовто-блакитної барви державного Прапора України у межах нашого дослідження також розглядаємо як мотив Біблії. Аргументами до цього твердження є порівняння барви Прапора з символікою одягу священнослужителів та церковного обрядодійства. Як зазначає Ієромонах Феодосій (Оленич), основні кольори богослужбового одягу такі: білий, червоний, оранжевий, жовтий, зелений, блакитний, синій, фіалковий, чорний. Усі вони символізують духовне значення святих людей та священних подій.

Ієромонах Феодосій (Оленич) дає загальні богословські тлумачення символіки кольору з огляду на традиції, що склалися, на свідчення Святого Письма та творіння святих отців. Свята на честь Господа Ісуса Христа, пророків, Апостолів та святителів, недільні дні – облачення золоті та жовті, всіх відтінків. Свята на честь Пресвятої Богородиці, безплотних сил, дів та

дівичів – облачення блакитні та білі. Свята на честь Хреста Господнього – фіолетові або темно-червоні. Свята на честь мучеників та дні їх пам'яті – червоні (у Великий Четвер облачення темно-червоні, убрання олтаря – чорне, на престолі – багряна пелена). У дні пам'яті преподобних, подвижників, юродивих – облачення зелені. Зелений колір (усіх відтінків) – у дні Святої Трійці, Входу Господнього до Єрусалима. Протягом постів колір облачень – темно-синій, фіолетовий, темно-зелений, темно-червоний, чорний (переважно під час Великого посту). Чорний колір, як відсутність кольору, символізує небуття, смерть, жалобу або зречення від світської суєти й багатства. Поховання відправляються, як правило, у білих облаченнях. Цей колір, загальний для Божественної святості, ніби розкриває розмаїття кольорів веселки та сійво навколо престолу Вседержителя. Іпостасі святого Духа відповідає блакитний колір неба. Це також символ небесної чистоти та непорочності Пресвятої Богородиці. Червоний колір символізує кров, пролиту Сином Божим за спасіння роду людського, і ту кров, якою Ісус Христос живить Свою Церкву в Таїнстві Причастя. Золотий – це колір вінців Христа й оточуючих Його старців-священиків, золоті пояси на Ангелах, це колір царственої слави, достоїнства, багатства. Таким чином, сім основних кольорів веселки відповідають таємничому числу сім, покладеному Богом у порядку небесного та земного буття. Шість днів творення світу і сьомий – день спокою Господа, Тройця і Четвероевангліє, сім світильників у небесному храмі, тощо. Святкування Пасхи починається у білих облаченнях на знак Божественного світла, що засяяло з Гроба Воскреслого Спасителя. Літургія і вся седмиця відправляються у червоних ризах, що символізує невимовну, полум'яну любов Божу до роду людського. Зелений колір облачень у дні Святої Трійці утворений з блакитного та жовтого, що знаменує Духа Святого та Бога Сина. Все, що має життя, твориться волею Отця через Сина й оживотворюється Духом Святим. Тим-то зелень лісів і полів завжди сприймається релігійним почуттям як символ життя, весни, оновлення, оживотворенім. Використання цього кольору в дні пам'яті

преподобних означає оживотворенім людини через з'єднання її з Царем Слави (жовтий) та благодаттю Духа Святого (блакитний). Фіолетовий колір, притаманний пам'яті про Хрест і Розп'яття, поєднуючи в собі червоний і блакитний кольори, крайні у веселці, може виражати думку про те, що Своєю смертю на Хресті Ісус Христос переміг смерть, і поєднання цих двох кольорів не залишає місця чорноті як символу смерті. Білий колір прийнятий у свята Різдва Христового, Богоявлення, Благовіщення, бо він символізує нетварне Божественне Світло, яке приходить у світ і освячує собою творіння Боже, перетворює його. Через це у білих ризах служать і в свята Преображення та Вознесіння Господнього. Поминання померлих також здійснюється у білих ризах для тих, хто пішов із земного життя, упокоївся із святими, в оселях праведників, одягнутих у Царстві Небесному в білі ризи [82, с. 34].

Таким чином, біблійні мотиви у знаковій графічній, невербальній системі державної політичної символіки Герба і Прапора пов'язані із триединою Божественною сутністю: Бога-отця, відповідно, жовтий колір, благодаттю Духа Святого – блакитний та Бога Сина – зелений.

Інтерпретуючи, «розкодовуючи» вербальні тексти національно-політичних символів Державного та Духовного (церковного) гімнів України, прослідковуємо відображення провіденціалістського розуміння історії України в її діахронному і синхронному аспектах.

Для аргументації теоретичних положень нашого дослідження наводимо первісний текст Державного гімну України «Ще не вмерла України і Слава і Воля», слова якого належать П. Чубинському, музика – М. Вербицькому, дата створення – 1862 рік, і текст Духовного (церковного) гімну України «Боже великий, єдиний» («Молитва за Україну»), слова О. Кониського, музика М. Лисенка, дата створення – 1885 рік.

Державний гімн України «Ще не вмерла України і Слава і Воля»  
(первісний текст П. Чубинського)

Ще не вмерла Україна, ні слава, ні воля,

Ще нам, браття молодії, усміхнеться доля!  
 Згинуть наші вороженьки, як роса на сонці,  
 Запануєм і ми, браття, у своїй сторонці!  
 Душу й тіло ми положим за нашу свободу  
 І – покажем, що ми, браття, козацького роду!  
 Гей-гей, браття милі,  
 Нумо братися за діло,  
 Гей, гей, пора встати,  
 Пора волю добувати!  
 Ой, Богдане, Богдане, славний наш гетьмане,  
 Нащо оддав Україну ворогам поганим?!  
 Щоб вернути її честь, ляжем головами,  
 Наречемось України славними синами.  
 Душу й тіло ми положим за нашу свободу  
 І – покажем, що ми, браття, козацького роду!  
 Спогадаймо тяжкий час, лихую годину,  
 тих, що вмiли умирати за нашу Вкраїну,  
 Спогадаймо славному смертю лицарства-козацтва!  
 Щоб не стратить марно нам свого юнацтва!  
 Душу й тіло ми положим за нашу свободу  
 І – покажем, що ми, браття, козацького роду!  
 Духовний (церковний) гімн України «Боже великий, єдиний»

(«Молитва за Україну»)

Боже великий, єдиний,  
 Нам Україну храни,  
 Волі і світу промінням  
 Ти її осіни.  
 Світлом науки і знання  
 Нас, усіх, просвіти,  
 В чистій любові до краю,

Ти нас, Боже, зрости.  
Молимоь, Боже єдиний,  
Нам Україну храни,  
Всі свої ласки-щедоти  
Ти на люд наш зверни.  
Дай йому волю, дай йому долю,  
Дай доброго світу,  
Щастя дай, Боже, народу  
І многая, многая літа.

Для сучасної політичної свідомості українців характерні настрої і світовідчуття «кінця світу» і сподівання, пошук шляхів «спасіння». Причина цього, на нашу думку, пов'язана з втратою ідеалів гуманізму, коли людина використовувалась і використовується як засіб реалізації певних політичних цілей, а також тими проблемами, які приніс українській спільноті досвід націо- та державотворення хоча б лише і в ХХ столітті.

Антропоцентризм українського провіденціалізму, відображений у текстах Державного і Духовного гімнів, співзвучний політичній свідомості сучасного українця. Про таку суголосність говорить той факт, що народ України більшістю голосів Верховної Ради України – свого репрезентативного органу (Верховна Рада України – єдиний законодавчий орган державної влади України) 6 березня 2003 року ухвалив Закон «Про державний гімн України», затвердивши державним символом України вербальний текст П. Чубинського «Ще не вмерла Україна» на музику М. Вербицького. Тоді ж, згідно з пропозицією тогочасного президента Леоніда Кучми, модернізовано першу строфу Гімну, яка має звучати так: «Ще не вмерла України і Слава, і Воля» (замість «Ще не вмерла Україна»). А виконання Духовного гімну України супроводжує найурочистіші моменти життя української спільноти і, за традицією, завершує відправу у Греко-Католицькій Церкві.

У аналізованих текстах Державного і Духовного гімнів України, на нашу думку, задекларовано гасла соціальної активності українців в історичному процесі, намагання поєднати мирське і сакральне, відображена романтична форма цивілізаційного наративу, з його прагненням подолати відчуття краху рідної історії та культури, розрив у зв'язку часів : державного, славного лицарського минулого України та періоду бездержавності, утвердження ідеї відродження та оновлення шляхом зняття суперечності між всемогутністю Божої волі та свободою волі особистості.

Таке бачення надає українському провіденціалізму, яке ми прослідковуємо у цих символах політичної культури, антропоцентричного характеру, що обумовлено новими тенденціями у постановці проблеми смислу історії в межах світової та української інтелектуальної традиції.

Текст наших Державного та Духовного політичних символів дає надію на можливість досягнення побудови Божого царства на землі, що здійсниться як вибір українською людиною ідеалів християнства, Біблії, які відповідають загальнолюдським нормам співжиття, передбачають участь і вплив на перебіг суспільно-політичного процесу шляхом самовдосконалення, визнають цінність як духовного, так і матеріального, індивідуального і колективного, Божественного і земного, засновані на синтезі віри і розуму, умогляду і емпірики, споглядальності та практицизму, індивідуалізму і соборності.

Це вияв в українській традиції Нового часу дуалізму «діяння» та «споглядання», а також *модернізаційних неотомістичних* (Ж. Марітен, А. Тойнбі) тенденцій переходу до широкої онтологічної проблематики, розуміння проблеми смислу історії, згідно з якими людина має можливість обирати спосіб буття в історичному просторі, оскільки є поєднаною з історією, а Бог здійснює провіденційні плани лише завдяки їй, людині, активності. У концепції «інтегрального (теоцентричного) гуманізму» Ж. Марітена відбувається поєднання, з одного боку, ідеї пошуку єдиного субстанційного начала в свідомості суб'єкта історії, а з іншого, він прагне

зробити акцент на пошуку не загальноісторичного сенсу, а саме індивідуального [154].

Проведене дослідження дозволяє зробити висновок про те, що вивчення побутування, функціонування мотиву Божого провидіння щодо України та українства в українській політичній культурі на засадах соціальної філософії допоможе виявити самосвідомість національної культури, «прочитати» Слово Біблії у «тексті» української культури як самовизначення української людини та нації, яка є суб'єктом сучасного світового модернізаційного процесу.

### **3.2 Провіденціалістські ідеї в українській культурі**

Одним із біблійних мотивів, які відображені у знаковій системі української політичної культури, є провіденціалістські ідеї, які пояснюють будь-які зміни (історичні, політичні тощо) у зв'язку з їх задумом, першоідеєю, Божим провидінням.

Визначення провіденціалістського мотиву як біблійного мотиву у політичній символіці виступає важливою проблемою науки про суспільство. У сучасних умовах розбудови української державності оволодіння ідеями та ідеалами, що містяться в Біблії, стає одним із факторів духовного відродження народу, його єдності та самоусвідомлення.

Провіденціалістські ідеї, конкретизовані есхатологічними мотивами в національно-державних символах української політичної культури, пов'язані із світоглядно-ментальними настановами і формують політичну культуру українців. Упродовж щонайменше останнього тисячоліття українська спільнота на міжпоколінньому рівні свого історичного буття передає у спадок синдром втрати сенсу історичного поступу.

Кризові явища сьогодення, протиріччя цивілізаційного поступу людства і окремо взятого народу обумовлюють есхатологічно-сотеріологічні



настрої особистісного та суспільного життя, а також актуальність їх вивчення. Буття спільноти і окремо взятої людини у часовому вимірі трансцендентно зорієнтоване на конечний поділ добра і зла, перемогу добра, поняття якого має різне змістове наповнення як на рівні індивідуальному, так і загалом, однак базується на концепті спасіння, порятунку. Знакові системи української культури у часі та просторі її суб'єкта відображають один із біблійних мотивів як месіанську, есхатологічно-сотеріологічну проблематику. Есхатологічні (про кінець світу) та сотеріологічні (про спасіння) ідеї конкретизовані в українській культурі месіанськими мотиви. Проблема доцільно розглядати на основі провіденціалістської концепції, а також з використанням методу герменевтичної філософії.

Провіденціалізм (від лат. – провидіння, передбачення) – це релігійно-філософське вчення, яке трактує історію як прояв волі Бога. Минуле тут виступає як передбачення сучасності та майбутнього, що породжує схильність до моралізаторства й алегоричності у тлумаченні історичних подій, а зміст історичного процесу зводиться до боротьби сил добра та зла. Цим силам надавався соціальний, навіть політичний зміст – адже добро ототожнюється з ідеєю покірності владі та церкві, а зло, відповідно, полягало у протидії, протистоянні, проголошенні самостійності та критичності думки і дії щодо офіційної (християнської, політичної тощо) догматики. Звідси – моралізаторське розуміння історичного процесу, алегоричний метод тлумачення минулого, дидактичність як основний зміст історіографів [229, с. 510-511].

Історія культури в теологічному аспекті визначена провіденціалізмом, оскільки взаємовідносини «природа – культура», що були основним об'єктом уваги античної філософії, у Середньовіччі витіснила інша полярність: Бог – людина. Природа перестала бути позитивним чи негативним критерієм оцінки культури. Натуралістичний фундамент язичницької філософської культури почав помітно руйнуватися, втрачати силу й відходити значною мірою у небуття. Натомість на суспільну авансцену виходить проблема

трансцендентної природи культури. Філософія культури за своєю суттю постала в іпостасі «теології» культури з такими основними проблемами, як сутність духовного начала, зміст поняття «християнство», його зв'язки з культурою та історією. Основним завданням культурного розвитку людини було «зняття» її гріховності та спонукання активної праці душі як умови духовного зростання, наближення до «Божого промислу».

Класичний провіденціалізм бере свій початок від формування церковної догматики в Середньовіччі і пов'язаний, перш за все, з іменем Августина Блаженного Аврелія. Принципи провіденціалізму та есхатології були покладені в основу концепцію людини, суспільства та всесвітньої історії, яку розробив Августин, стверджуючи, що у світі все природне й людське створене Богом і залежить від Бога. Бог творить добро, а зло є лише відсутністю добра, подібно тому, як темрява є браком світла. Бог творить світ з ідей, а речі – це вже не досконала ідея, а щось інше, більш відносне. Це зло як інший полюс, як послаблене добро. Тому людина з її свободою волі може вибирати між досконалим і грубим, між добром і злом, що притаманне світу речей. За власною волею людина переступає межі добра, вибираючи зло, бо прагне задоволення тілесних потреб, матеріальних благ. І тут душа вже не контролює тіло і впадає у гріх. Так сталося з Адамом і Євою, які не підкорилися забороні, скоїли людський гріх, що передався всьому людству. Розглядаючи людину і суспільство, Августин вважав, що свобода волі передвизначила долю людства з часу гріхопадіння першої людської пари, котра знехтувала Божі заповіді : всупереч забороні і попередженню, за своїм власним вибором скуштували яблуко. Якби праотці дотримувалися заповідей, цього б не сталося. За Августином, усі сфери людського життя і діяльності похідні від вищого начала, у пізнанні світу людина залежна від «батька розумного світла»... розумна й мисляча душа «не може сяяти сама собою [229, с. 12-13] ».

Проблема самопізнання і вибору себе самого у собі самому відповідно до Божого задуму, за Августином, пов'язана із здатністю людини «бути,

пізнати, хотіти». Августин формулює кредо, формулу буття людини: «Я існую, я знаю, я хочу. Я той, хто знає і хто хоче. Я знаю, що я існую і що я хочу. І я хочу існувати і знати [198, 271]».

Августин осягнув місце, яке займає часовість у людському бутті. Екзистенційний досвід Августина навчив його, що у житті людини немає нічого ні визначеного, ні стабільного, що все у ньому перебуває у постійному русі, динаміці, а тому підлягає сумніву.

Вичерпну характеристику зв'язків між людиною і Богом, покладаючись лише на філософське обґрунтування, без звертання по допомогу до містичних тверджень чи необґрунтованої віри дав Тома Аквінський (1225 – 1274) в праці «Сума теології». Він скрізь керувався вченням Арістотеля, а його синтез християнського вчення і аристотелівської метафізики – названий на честь його творця «томізмом», досі залишається найпереконливішою основою християнської теології [209, с. 23].

У Новочасну добу провіденціалізм зазнав модернізації у напрямку вирішення суперечності між всемогутністю Божої волі та свободою волі особистості (Ж. Марітен, А. Тойнбі та ін.).

В історії розвитку української історіософії та філософії історії ідеї українського провіденціалізму присутні у літописах Києворуської доби, в козацьких літописах, в «Історії Русів», у працях українських філософів київської школи, у спадщині кирило-мефодіївців, зокрема у творчості М. Костомарова, П. Куліша, Т. Шевченка, у політичних концепціях П. Чубинського, В. Антоновича, М. Міхновського, І. Франка, М. Драгоманова, М. Грушевського Д. Донцова, Ю. Липи, в ідеї азіатського ренесансу М. Хвильового, у працях М. Мариновича, в ініціативі групи «Першого грудня», у політичній символіці минулого і сьогодення.

Згідно з провіденціалістським баченням будь-які зміни, історичні зокрема, тлумачаться у зв'язку з їх задумом, першоідеєю, що пояснюються Божим провидінням. Вихідною тезою такого розуміння є визнання того, що кожен народ, як творіння Боже, покликаний виконати певну свою місію у

власній історії та вселюдській. Провіденціалістське бачення історичної місії України відображено у «Книзі буття українського народу» М. Костомарова: «Україна буде неподлеглою Річчю Посполитою в союзі слов'янським. Тоді скажуть всі язики, показуючи рукою на те місто, де на карті буде намальована Україна: «От камень егоже не брегоша зиждушии, той бисть во главу [105, с. 166-168]».

Месіанство, месіанізм у християнстві у первісному, біблійному, визначенні – це вчення про рятівника, спасителя світу – Месію, яким є посланець Бога, Ісус Христос, пришествя якого на землю сповістило людям нове євангелійське вчення, дало надію на спасіння (перше пришествя – уже здійснене, минуле) і має визволити людство від лихоліття, встановити справедливе Царство Боже на землі після Страшного Суду (друге пришествя – майбутнє). Водночас месіанізм є вченням про особливу роль якогось народу, держави, суспільно-соціальної спільності, організації, особи у справі кращого поступу світового розвитку громадського порядку, конкретно-історичної кризової ситуації; вираженням надії на допомогу надприродних сил у суспільних справах. З розвитком секуляризаційних процесів месіанські моделі пояснення історичного процесу втрачають релігійний зміст. Особлива історична місія пояснюється поєднанням неповторних соціально-економічних факторів, національно-психологічних якостей, харизматичним покликанням вождів того або іншого суспільно-політичного руху тощо [229, с. 448].

Обґрунтування мотиву месіанства України у знакових системах культури визначає завдання: – виявити його змістове наповнення в українській культурі; – обґрунтувати часові властивості мотиву месіанства України, серед яких виділяємо його *тривалість, ритмічність, темпоральність, відносну зворотність*.

Ідея особливої історичної місії України та українства у знакових системах української культури є одним із біблійних мотивів у різні періоди її

розвитку, що відображає Боже провидіння щодо історичної місії України та українства.

Месіанський мотив щодо України та українства в українській культурі розгортається в гносеологічному та онтологічному аспектах, наріжним каменем для яких є буття спільноти в її часо-просторовому вимірі. На *онтологічному рівні* мотив історичної місії України та українства визначений *геополітичним положенням території України* (унікальність природно-кліматичних умов, які обумовили час її входження і роль у процесі формування Ойкумени, появу плужного землеробства в Європі, пограниччя євразійської Півночі – Півдня, Заходу – Сходу; православ'я – католицизму, що обумовило феномен греко-католицизму тощо), *подіями етнічної історії* (прийняття християнства як державної релігії та ідеології, створення і втрата державності, «втягнення» в історичні події Світових воєн ХХ ст., техногенна катастрофа – Чорнобильська аварія, геноцидні, етноцидні явища тощо), *світоглядно-ментальними настановами спільноти та етнофора* (антеїстичність, кордоцентризм, екзистенційність тощо).

На *теоретичному рівні* – виникає з появою перших вербально зафіксованих рефлексій щодо України (в топонімічних означеннях відповідно до часу рефлексії) і до сьогодні в Україні та поза її межами, що продукує ідею України як носія місії об'єднання, примирення, визначеної як Часом, його наповненістю подіями, їх динамікою, так і Провидінням. Це міфологічні пророцтва про Чорнобильську катастрофу – «зірку Полин» в одкровеннях Іоана Богослова, пророцтві апостола Андрія про велич і місію Києва у слов'янському світі, передбаченнях Парацельса, М. Нострадамуса; впевненість філософа-просвітителя Й. Гердера у відродженні української нації, поезії, культури, визначення С. Хантінгтоном ролі і значення сучасної України як «розколотої цивілізації» у «зіткненні» з іншими тощо. Провіденціалістські ідеї щодо України та її історичної ролі трансформовані у знакові системи української культури, «текст» якої можемо «прочитати»

шляхом пізнання світоглядного, ментального, релігійного «коду» національної культури, інтерпретації її смислів.

Соціально-філософський аспект обґрунтування мотиву месіанства України відбувається в контексті вивчення проблеми зародження, розвитку і функціонування національної української ідеї, в основі якої теоретичне обґрунтування та практична реалізація потреб і запитів спільноти. Причому першочерговою потребою української спільноти упродовж усього періоду після падіння Київської Русі і до сьогодні є створення, розбудова української держави в мирному співіснуванні, співдружності з іншими.

Есхатологія – вчення про кінцеву долю людини та людства, що складає систему поглядів і вірувань про кінець світу, а також про долю людства і Всесвіту після нього. У християнському есхатологізмові есхатологічне здійснення переміщується у внутрішній світ людини, але зберігається і для розуміння суті зовнішнього світу. Особливого поширення та популярності есхатологічні ідеї набувають у період соціальних криз [229, с. 288].

Як зазначає М. Петров, есхатологічна ідея в певних культурах присутня в актуалізованому стані і є важливою для усїєї системи розуміння світу, є визначальним фактором вибору напрямку людської діяльності. Одним із напрямів актуалізованого есхатологічного міфу є жертівність, смисл якого полягає в усвідомленні людиною, спільнотою шляху своєї долі як переживання і подолання ключових суперечностей буття. Конструктивна есхатологічна свідомість дозволяє людині подолати власним буттям стан екзистенційного страху перед кінцем світу, смертю, наповнити буття творчістю і надією, майбутнім [173, с. 19-22].

Сотеріологічне вчення про спасіння, проголошено світовими та іншими релігіями як віднайдення цілісності людини, позбавлення від гріха і смерті, здійснення свого життя у Христі [191, с. 313], у межах нашого дослідження розглядаємо як філософське вчення, присутнє у релігійно-філософських поглядах різних філософів (Августин Аврелій, Тома Аквінський, А. Шопенгауер, І. Кант, Б. Спіноза, К. Ясперс, Г. Марсель, М. Бердяєв та ін.).

Окрім концептів Боголюдськості людини, благодаті, надії, сотеріологічне вчення має концепт страждання. Релігійні концепції розглядають поняття страждання у рамках своїх сотеріологічних бачень. У філософії А. Шопенгауера страждання – це процес, який очищає людину, в більшості випадків освячує її, тобто відхиляє її від хибного шляху проведення життя. Філософ зазначає при цьому, що наше спасіння і викуплення більше лежить в тім, що ми терпимо, ніж в тім що ми робимо [246, с. 215-216].

Сотеріологічні компоненти страждання і терпіння відіграють в українській культурі особливу роль, про що свідчить запроваджене В. Стусом поняття «естетика страждання». Розмірковуючи над суттю поетичної творчості, «коли світ нам усе дужче болить», поет-філософ зазначав, що «творчість – то тільки гримаса індивідуального болю», що зумовлює «естетику страждання», в якій – «вся філософія мистецтва і вся його велич є таємничими феноменами катарсису». Дисидентська творчість, яку відображає спадщина В. Стуса, стверджувала такі естетичні та гуманістичні принципи, які йшли врозріз з офіційно запроваджуваними догмами марксизму-ленінізму в літературі та в житті. Це була спроба розв'язати проблему екзистенції людини у дегуманізованому світі абсурду. Повернути людині уміння відчувати біль та протистояти злу, співстраждати і готуватися до відродження понівеченої людської душі та знівельованого національного духу в ситуації масового психозу – основна проблема, порушувана дисидентами, послідовними поборниками прав людини. Естетика страждання акцентувала питання особистого вибору свободи, повноцінного життя у вирі постійних випробувань, включала у свою сферу осмислення смерті та безсмертя: своїм неприйняттям антицінностей так званої «найгуманнішої у світі держави», стверджувала безсмертя людського Духу, що саморозкривається [141, с. 244].

М. Костомаров у ряді своїх праць висловлює думки про те, що серед слов'янських народів саме українському належить особлива місія у справі

звільнення всіх слов'ян від імперського деспотизму і кріпосницького рабства. Текст відозви «Братья великороссияне и поляки» виявляє есхатологічно-сотеціологічно-месіанські компоненти страждання і терпіння України, як шлях не лише до власного спасіння, а й усього слов'янського світу, в чому М. Костомаров бачив провидіння Боже, місію України : «Се глаголить до вас Україна, злиденна сестра ваша, яку ви розіп'яли і розірвали і яка не пам'ятає зла і співчуває вашим бідам і готова проливати кров дітей своїх за вашу свободу. Прочитайте послання це братське, обговоріть важливу справу вашого спільного порятунку, повстаньте від сну і дрімоти, знищуйте в серцях ваших безрозсудну ненависть один до одного, запалену царями і панами, на загальну погибель вашої волі, посоромтесь ярма, яке обтяжує ваші плечі, посоромтесь власної своєї зіпсованості, прокляніть святотатські імена земного царя і земного пана, виженіть з розуму вашого дух зневіри, занесений від племен німецьких і романських, і духчерствості, надихнутий татарами, зодягніться у властиву слов'янам любов до людства, згадайте також про братів ваших, що нудяться і в шовкових ланцюгах німецьких і в кігтях турецьких, і хай буде метою життя і діяльності кожного з вас: слов'янський союз, загальна рівність, братерство, мир і любов Господа нашого Ісуса Христа. Амінь [105, с. 172]».

Діячі слов'янофільсько-українського Кирило-Мефодіївського братства (1845 – 1847) В. Білозерський, М. Гулак, П. Куліш, А. Маркович, Т. Шевченко бачили своє завдання у поширенні передових ідей «слов'янської взаємності». Статут товариства, названий на честь великих просвітителів – святих Кирила і Мефодія, передбачав повну свободу віросповідання, «відкидання єзуїтського правила про освячення засобів метою», вивчення слов'янських мов і культури .

Більшість кирило-мефодіївців, у тому числі й сам М. Костомаров, були людьми глибоко релігійними, а народницький пафос носив у них характер майже релігійної віри. Але якщо М. Костомаров, М. Гулак і В. Білозерський були швидше слов'янофілами, аніж особами, відданими власне українській



ідеї, то П. Куліш і Т. Шевченко утворювали патріотично-українське крило. Вони прагнули перебудови суспільства на засадах християнського вчення про справедливість, рівність і волю людей шляхом його всебічного і радикального реформування.

Часовим виміром буття народу є вияви цього буття: події, процеси, явища, особистісне буття, – тобто сукупний досвід цього буття. Часовий вимір мотиву месіанства України та українства постає як набутий досвід (спільноти і етнофора) бути суб'єктом власної історії (державотворення), біографії, цілеспрямовано трансформувати його від статичності минулого в динаміці і тривалості теперішнього до наслідкових перспектив майбутнього.

Мотив месіанства виявляє себе в українській культурі у символах її знакових систем (мистецтво, історіософія, політика, виховання тощо), які формують архетипні есхатологічно-сотеріологічні образи: зламу епох, кінця світу, золотого віку тощо; відтворюють час в етапах: порядку – хаосу – нового порядку, боротьби добра і зла (на етапі хаосу і можливості творення нового порядку), протиставлення (на етапі хаосу) минулого – теперішнього – майбутнього, коли минуле стає «золотим віком» і викликає ностальгію за старим порядком, зневіру в правильності обраного шляху, а образ світлого майбутнього стає метою, перспективою, яка постає після часу хаосу і досягається ціною болю, страждання, самопожертви.

«Книга буття українського народу» М. Костомарова відображає цей мотив саме у розгортанні есхатологічно-сотеріологічних констатацій, прагнень і устремлінь: «І хотіла Україна знову жити з Польщею побратерськи, нерозділиво і несмісимо, але Польща жодною мірою не хотіла одрікатись свого панства. Тоді Україна пристала до Московщини і поєдналась з нею як єдиний люд слов'янський з слов'янським нерозділиво і несмісимо, на образ іпостасі Божої нерозділивої і несмісимої, як колись поєднуються усі народи слов'янські поміж собою. Але скоро побачила Україна, що попалась у неволю ... І билась Україна літ п'ятдесят, і єсть то найсвятіша і славніша війна за свободу, яка тільки єсть в історії, а розділ

України єсть найпоганіше діло, яке тільки можна знайти в історії. І вибилась з сил Україна, і вигнали ляхи козацтво з правого боку Дніпрового, і запановали пани над бідним остатком вольного народу ... І пропала Україна, але так здається. Не пропала вона, бо вона знати не хотіла ні царя, ні пихи, а хоч і був цар, та чужий, і хоч були пани, та чужі; а хоч з української крові були ті виродки, одначе не псовали своїми губами мерзенними української мови, і самі себе не називали українцями, а істий українець, хоч був він простого, хоч панськоого роду, тепер повинен не любити ні царя, ні пана, а повинен любити і пам'ятовати єдиного бога Ісуса Христа, царя і пана над небом і землею. Так воно було преждє, та і тепер зосталось. Лежить в могилі Україна, але не вмерла, бо голос її, що звал всю слов'янщину на свободу і братерство, розійшовсь по світу слов'янському. І одізвався він, той голос України в Польщі, коли третього мая постановили поляки (йдеться про польську Конституцію 1791 року, яка мала ліквідувати феодальну анархію, послабити політичні позиції магнатів і шляхти та скасувати «ліберум вето» і виборність королів, проте не скасовувала кріпацтва і шляхетських привілеїв – прим. З. Г.), щоб не було панів і всі були б рівні в Речі Посполитій; а того хотіла Україна за 120 літ до того. Польща ... погубила сестру свою (Україну – прим. З. Г.) [105, с. 166-168]».

Світогляд кирило-мефодіївців, як підкреслює Д. Чижевський, має основні ознаки есхатологічного настрою, оскільки «спричинився до віри в можливість і неминучу потребу перебудови всього життя людського і суспільства на основі християнської віри [236, с. 140]».

Ідея спасіння як створення світового політичного співтовариства розвинута в положеннях «інтегрального (теоцентричного) гуманізму». Ідеолог цього вчення Ж. Марітен в другій половині ХХ століття аргументує необхідність створення такої співдружності тим, що якщо ні світ, ні самодостатність не можуть бути досягнуті окремими королівствами, націями або державами, то вони більше не є досконалыми, а тому існує інше, більш високого рівня суспільство, здатне досягнути самодостатності. Це політично

організоване міжнародне суспільство. Як тільки досконале світове політичне суспільство буде створено, воно буде зобов'язане поважати свободу (що є загальним благом світу) тих суб'єктів політичного, морального та культурного життя, які будуть його частинами [154, с. 181-182]. Філософ переконаний, що це буде дійсно всесвітня установа, захищена своїм статусом від втручання будь-якого уряду; вона буде водночас позбавлена влади. Виконуючи лише моральну функцію, вона повинна мати можливість усувати страх – страх інтриг, оточення, втрати престижу тощо, який шкодить діяльності міжнародних організацій. Отже, беручи до уваги те показне служіння моральному обов'язку, яке навіть найбільш цинічні уряди мають за необхідне, можливо колись, після того, як нові тяжкі випробування зроблять ситуацію ще більш безнадійною, – ідея такої вищої консультативної ради отримає можливість бути прийнятою всіма державами і урядами [154, с. 195].

Ідея нового мирного порозуміння між народами присутня в українській філософсько-літературній традиції як шлях спасіння людини, нації і людства. Зокрема у В. Винниченка розроблена «політична концепція в образах» колектократії (роман «Слово за тобою, Сталіне!», 1950 р. [32]), в основі якої – ідея світового порозуміння, «згладжування протиріч», «поглиблення взаємної допомоги», «конвергенції», мирного порозуміння між народами на основі договірної співпраці робітників з правом справедливого розподілу прибутків в кооперативних формах господарювання і життєдіяльності.

Есхатологічно-сотеріологічні мотиви виявляємо у філософсько-літературній українській традиції від Г. Сковороди і до сьогодні. Виявляючи деформації української філософської культури ХХ ст. і її здатність сьогодні «освоїти = зрозуміти = подолати українську національну трагедію ХХ ст.», О. Забужко говорить про специфічно український феномен «культурної неприємності нації» – відсутність власної, «питомої» філософської рефлексії в новітній українській культурі [72, с. 22]. О. Андрєєва визначає відмінності західноєвропейської утопії, яка апелює до Золотого Віку античності, та української, яка фіксує більш архаїчні, мілленарні імпульси

Золотого Віку як минулого, що був і який базується на переживаннях загального братерства та любові. При цьому авторка зазначає, що цією рисою українська утопія відрізняється не тільки від раціоналістичного європейського міфу, а й від етатистського (великодержавницького) в своїй основі російського месіанства

О. Андрєєва, досліджуючи роль української утопії у формуванні нової української нації, визначає «феномен Майдану», «помаранчевої революції» як вияв в українській політичній масовій свідомості дії «есхатологічного міфу» – месіаністські очікування в масовій свідомості та проєкції цих очікувань на конкретну політичну фігуру В. Ющенка, який поведе народ на «фінальну битву» з силами Зла. Причому, як зазначає дослідниця, ідея цієї фінальної битви, яка мала призвести до встановлення Царства Добра та Справедливості, до міфологічного Золотого Віку є типовою прикметою утопії есхатологічного типу. Протистояння основних кандидатів на обраність у настановах українського есхатологічного світосприйняття перетворюється на протистояння онтологічних сутностей або метафізичних сил як сил Абсолютного Добра та Абсолютного Зла, тобто до вибуху есхатологічного міфу, який ховається у надрах колективної підсвідомості. Андрєєва О. робить ремінісценцію з відомого фільму М. Захарова «Вбити дракона» (1988р.): «радикальне усунення Зла» передбачає, що «Герой-Змієборець повинен не просто перемогти, а саме вбити Дракона [4]».

Ремінісценцію із захарівського фільму використовує також і Ліна Костенко («Записки українського самашедшого», 2011 р.), що засвідчує присутність есхатологічно-сотеріологічних світоглядних мотивів у сучасній українській художній літературі: «У ніч під самісінькі вибори хтось здогадався по телебаченню показати фільм «Убити дракона» ... гарний фільм, але ж тепер особливо на часі. «Якщо я програю цей бій з Драконом, каже там Ланселот, – все це ще на 300 років». А ще він каже: «Мовчи, Звіроящур! Я тебе не боюсь! [118, с. 382]». Л. Костенко інтерпретує історичні події, політичні процеси в Україні початку ХХІ століття, моделюючи

художню реальність роману як смертельне протистояння у кризовій суспільно-політичній ситуації і, водночас, сподівання на позитивні зміни через страждання і спасіння як віднайдену ідентичність – особистісну та національну.

Інакше кажучи, висновує О. Андреева, в ситуації, що складаються під час кожних українських виборів (для прикладу – у 2004 році), у дію входить есхатологічний сценарій та есхатологічний міфологічний наратив, у рамках якого учасники політичних подій поводяться як певні персонажі, згідно з утопічними патернами [4].

Історичний час буття народу розгортається не лінійно. У критичних ситуаціях (точках біфуркації) майбутнє як спасіння через страждання набуває вірогідного характеру, а його здійснення залежить від вибору теперішнього. А тому пророцтва, передбачення, теоретичні положення наукових концепцій щодо історичної місії України *як минуле збуваються/не збуваються в майбутньому* залежно від функціонування цього мотиву *в теперішньому* часі, від його тривалості і наповненості в особистісному і суспільному житті – людською дією, вчинком, емоцією, думкою, подією, вольовим рішенням, готовністю здійснити непростий вибір і нести за нього відповідальність тощо.

Особлива історична місія пояснюється поєднанням неповторних соціально-економічних факторів, національно-психологічних якостей і культурних обставин харизматичним покликанням лідерів того або іншого суспільно-політичного руху, унікальними особливостями очолюваних ними політичних партій та суспільних рухів, які нібито не мають аналогії в історії. У періоди криз суспільного розвитку поновлюється масова надія і сподівання на надприродні втручання у соціально-економічне, політичне життя, на спасіння нації та ін. [229, с. 448-449].

Ідеї краху і спасіння української людини та спільноти присутня в українській філософсько-літературній традиції в її діяхронному та синхронному розвитку, що засвідчує стійку світоглядно-ментальну

кордоцентричну настанову її суб'єкта, який у рефлексії сьогодення прагне подолати неконструктивність домінанти емоційно-душевного над раціонально-вольовим.

Свідченням такої тенденції є спільна ініціатива трьох Українських Церков православної традиції: УПЦ, УПЦ КП, УГКЦ – із приводу духовного пробудження і морального оздоровлення сучасного українського суспільства, відома як «ініціатива Першого грудня». Інтелектуальна та духовна еліта сучасної України, репрезентована 11 представниками ініціативної групи «Першого грудня» – В'ячеслава Брюховецького, Богдана Гаврилишина, Семена Глузмана, Володимира Горбуліна, кардинала Любомира Гузара, Івана Дзюби, Мирослава Мариновича, Мирослава Поповича, Євгена Сверстюка, Вадима Скуратівського, Ігоря Юхновського, звернулася до українців із проханням подолати суспільну кризу, змінити ситуацію в країні на краще мирним шляхом. Провідні представники української інтелігенції, більшість з яких стали символами нескореного українського духу в умовах тоталітарного режиму ХХ ст., закликали українців знайти в собі сили для подолання спільних проблем в цивілізований спосіб.

О. Забужко ще в середині 90-х років ХХ ст. визначила: «перехід поетів-«шестидесятників» у політику (від мітингу – в парламент) у ширшому культурному контексті виглядає досить логічно : таким чином мітингово-метафоричний дискурс просто «зняв» свою внутрішньолітературну історію [73, с. 30]».

Стиль «Декларації ...» як і коментарів до неї, інтерв'ю її авторів безперечно «мітингово-метафоричний», а тому в ньому й прослідковуємо провіденціалістські, есхатологічно-сотеріологічно-месіанські настрої та ідеї. Однак, як зазначає О. Забужко, «цей дискурс не народжує думку (оратор не мусить говорити нічого, чого б аудиторія не потрапила негайно, на місці «впізнати» – інакше йому нема чого робити на трибуні), а виражає чисто літературними засобами (метафора, алегорія) думку «вже готову», привнесену «ззовні» [72, с. 30]».

Сьогодні, вивчаючи текст «Декларації ...», можемо «ззовні» розуміти як привнесення інтонацій і риторики з «шістдесятих» (або ще далі – від «українських полемістів» чи любомудрів-ісихастів) в сьогоднішнє – «Перше грудня 2011 року» – 20-у річницю проголошення новітньої української Державності. У цьому сенсі «Декларація ініціативної групи «Першого грудня» (грудень, 2011 р.) є ніби продовженням дискусії українських полемістів XVI – XVIII ст., про необхідність «життя активного» чи «життя споглядального».

Як ми уже зазначали, на зламі XVII – XVIII ст. у філософській культурі України пріоритетне місце посідає ідея активного громадського життя особистості на користь себе і спільноти, що свідчить про утвердження принципів ренесансно-гуманістичної ідеології, передовсім ідеалів громадянського гуманізму епохи Відродження і Реформації. Громадянський гуманізм, зберігши вічні християнські цінності, органічно інтегрував їх в нову європейську духовність, що стала формуватися в результаті якісно нових суспільних процесів. Разом з тим широке звернення українських мислителів кінця XVI – першої половини XVII ст. до культурних надбань тогочасної Європи виразно засвідчує рішучу переорієнтацію української духовності з візантійських пріоритетів на європейські. Д. Чижевський цілком слушно писав, що історичний розвиток пройшов повз adeptів старої візантійщини, і що Україна обернулася обличчям на Захід [92].

Тривання у часі і просторі української культури пошуку відповіді на виклики історичного та особистісного буття в модернізаційних процесах минулого і сьогоднішнього щодо цінностей та пріоритетів, рішень та дій в альтернативних визначеннях: «голова» – «серце», «активність» – «споглядання», «Схід» – «Захід», «неоплатонізм» – «аристотелізм» виявляє актуальність неотомістичних пошуків «інтегрального гуманізму» у сучасних модернізаційних суспільно-політичних процесах.

Основною ідеєю появи «Ініціативи «Першого грудня» та створення «Декларації ...» є консолідація сил Церкви та Держави, громади. Про

позитивну співпрацю Церкви і Держави в інтересах блага суспільства Ж. Марітен говорить як про життєдайну силу: «Істина в тому, що серед усіх релігійних чи культурних установ, які співпрацюють з політичним суспільством, Церква возвеличує ті можливості, які свобода дає усім громадянам [154, с. 166]».

Поява «Декларації ...» як і самої «Ініціативи...» є важливою знаковою подією в українській історії та культурі перших десятиліть XXI ст. Наша спроба герменевтичного аналізу у жодному разі не має на меті зниження важливості цього культурно-історичного моменту, а лише виявлення відповідності феноменів сучасного суспільно-політичного життя України кордоцентричній світоглядно-ментальній традиції, есхатологічно-сотеріологічно-месіаністським настроям в ній.

З метою виявлення есхатологічно-сотеріологічно-месіанських мотивів у тексті «Декларації Ініціативної групи «Першого грудня» і проєкції основних її положень на вчення «інтегрального (теоцентричного) гуманізму» Ж. Марітена наводимо повністю текст:

«Декларація Ініціативної групи «Першого грудня»

Ми, учасники зустрічі з Главами та представниками Української Православної Церкви, Української Православної Церкви Київського Патріархату та Української Греко-Католицької Церкви 1 грудня 2011 року, солідаризуємося з думками, викладеними у Зверненні згаданих Церков до українського народу з приводу нинішньої суспільної ситуації в Україні та об'єднуємо зусилля задля духовного відродження українського суспільства.

До 20-ї річниці державної незалежності суспільство підійшло у вкрай драматичному стані морального і соціального занепаду та втрати життєвих орієнтирів. Хибно зрозуміле матеріалістичне мислення взяло гору над пріоритетом етичних і духовних цінностей. Взаємне побороювання й жадоба нагромадження стали масовими нормами соціальної поведінки. Все це спричинило серйозні суспільні деформації: моральні чесноти асоціюються з життєвим проґрашем, правосуддя щораз більше ототожнюється з корупцією



та правом сили, зросла криміналізація суспільства, поглибився розрив між бідними та багатими. Це призвело до атомізації суспільства, викривило міжлюдські стосунки, а також породило відчуження між політичною владою та народом і недовіру до держави загалом.

Відродження потребують усі пласти українського суспільства. Ми переконані, що всі виразки нашого суспільства є лише проекціями головної проблеми – замулення нашого духу. Майбутнє України вимагає піднесення гуманітарно-духовних цінностей над короткозорим економічним зиском та політичною доцільністю. Нашою метою є становлення вільного народу України, об'єднаного спільними духовними вартостями, здатного творити моральну політику, справедливу економіку та соціальне благо. Ми не єдині у своєму прагненні сприяти оздоровленню українського суспільства. У кожному українському місті чи селі є чимало людей, які чинять тихий опір руйнівним тенденціям. Їхня слабкість – в їхній розрізненості, у тому, що вони не подали одне одному руки. Ми об'єдналися самі й закликаємо об'єднуватись інших довкола таких принципів:

1. Примат свободи та людської гідності. Людина є вільною особистістю, а не додатком державної машини і фінансового капіталу.

2. Верховенство права та справедливий суд. Рівність перед правосуддям – замість вибіркового застосування закону, що заперечує сам принцип правосуддя та перетворює його на інструмент авторитарної примхи.

3. Добродійство та взаємодопомога в суспільстві – замість патерналістських і авторитарних тенденцій державної політики; солідарність із людьми в потребі.

4. Партнерство та кооперація у сфері національного господарства – замість олігархічного монополізму, чесна конкуренція – замість хижацького взаємознищення і споживацького світосприйняття.

5. Взаємна відповідальність влади й суспільства за вибір належних і пропорційних засобів для захисту своїх інтересів. Добрі суспільні справи робляться лише добрими способами.

6. Спроможність до самоорганізації у вирішенні та обстоюванні соціально-політичних питань – замість політичного маніпулювання або схильності до зневіри.

7. Особиста посвята і жертівність, особливо політиків, заради суспільного блага – замість спекулятивної політики роз'єднань та ворожнечі. Будь-які суспільні зміни вимагають посилення політичної моралі та культури, особистого прикладу.

Домогтися встановлення нових «правил гри» в державі можна лише шляхом послідовної громадської взаємодії та суспільного консенсусу. Щоб забезпечити і те, і те в суспільстві, потрібно: відновити чесну, фахову та продуктивну розмову навколо життєво важливих його проблем, давши волю творчій ініціативі людей; гарантувати в цій дискусії право голосу всіх сегментів суспільного життя, незалежно від регіональних, ідеологічних чи будь-яких інших відмінностей; сформувати критичну масу громадян, які здатні жити у свободі та правді, брати відповідальність за свої вчинки й утверджувати моральну політику та спільне благо.

Ми почали діалог. Закликаємо всіх громадян об'єднатися навколо відповідальності за майбутнє своєї країни. Ми започатковуємо Національний круглий стіл, який має стати новим суспільним інститутом вираження суверенної волі громадянського суспільства. Запрошуємо всіх людей доброї волі долучитися до підготовки і проведення цього заходу, організовуючи подібні форуми на місцевому рівні та обговорюючи найнагальніші національні пріоритети сьогодення.

Україна нашої мрії досі не постала тому, що ми очікували її в подарунок. Натомість такого роду мрії стають реальністю лише з великої віри й поту нашого чола.

13 грудня 2011 року.

В'ячеслав Брюховецький, Богдан Гаврилишин, Семен Глузман, Володимир Горбулін, кардинал Любомир Гузар Іван Дзюба, Мирослав

Маринович, Мирослав Попович, Євген Сверстюк, Вадим Скуратівський, Ігор Юхновський [60]».

Провіденціалістська, в конкретизації есхатологічно-сотеріологічно-месіанських настроїв, ідея прослідковується в коментарях учасників «Ініціативи ...», зокрема у Є. Сверстюка. Стиль, манера викладу думки виявляє алюзії, ремінісценції з програмних творів «братчиків», подій історії України, пошук злагоди у системі соціальних стосунків між Людиною – Державою – Владою – Урядом – Церквою, сподівання спасіння не шляхом насилля, крові, а шляхом Віри і Любові: «... Христос прийшов возвістити світло Розуму, Правди й Любові ... у нашому скаламученому житті ... того історичного спільного звернення церков, донедавна порізаних – до народу, пригніченого моральним занепадом і матеріальними злиднями ... Церква починає підійматися до належного їй місця – учительного ... Люди не порозумнішали. Але вони отримали гіркі уроки й тяжкі кари за боговідступництво, за поклоніння дияволу й віру в обіцяну ним владу над світом ... втрата страху Божого ... На людей впав лютий страх – одного перед одним. Почалося взаємознищення й взаємопожирання. Приклад був зовсім прозорим. Бог послав дощ і зовсім урожайний рік, а осатаніла людина одбирала від слабшої кусень хліба ... найтяжча кара – коли Бог відбирає розум і пам'ять. І досі важко повернути людей до притомності ... учительська місія Церкви полягає в наверненні народу до пам'яті й до правди ... важливо, щоб усі церкви були в головному єдиними ... вони єдині в православній літургійній молитві за «богохранимий край наш, уряд і військо» ... ми молимося за благочестя й мудрість наших правителів, щоб вони мали над собою страх Господній як джерело мудрості ... ми молимося ... за Уряд України, щоб він знав, що ми підтримуємо його в служінні, у шануванні свого народу, у мудрому провіді до життя гідного й радісного. Ми молимося. Щоб Уряд пізнав дорогу, призначену нам Богом ... не збився з української дороги на чужинницькі легкі манівці ... щоб наша молитва була щирою. Від серця. А це значить, що ми вимагаємо від влади

дотримання присяги й закону. Не будеш чесним громадянином, якщо будеш потурати беззаконню й удавати, що не бачиш нечестивих діянь уряду, за якого молимося. Я не буду гідним громадянином, коли не скажу правителям одверто чесної правди ... коли Церква нагадує правителям про їхню присягу й про потреби народу – то звучить поважно. То заклик до навернення до загубленої дороги. Церква ... хоче піднести їх (правителів) у своїх власних очах і в очах народу. Ініціатива церков ... давно визріла. У народі накіпіло. Народ не може терпіти владу, яку не можна поважати ... це вже викликає обурення в народі й провокує в певних середовищах екстремізм ... підтримуючи голос Церкви, українська громадськість прагне до конструктивної співпраці із владою на шляху навернення ... Заклик до створення національного Круглого столу є закликом до громадянської злагоди. У нас немає іншого шляху, як навернення до моральних принципів і демократичних методів [70]».

Умовно можемо поділити текст на декілька структурно-семантичних частин, означивши їх концептами: есхатологічна – «загрози української кризи», сотеріологічна – «об'єднання духовністю», месіанська – «ми об'єдналися самі й закликаємо об'єднуватись інших», інтегрально-гуманістична – «Україна нашої мрії – (буде дана) не в подарунок, а з великої віри й поту нашого чола».

Ініціатива «Першого грудня» закликала об'єднатись інших довкола сімох принципів, які ми зробимо спробу спроектувати на вчення «інтегрального (теоцентричного) гуманізму» Ж. Марітена.

Принципи «Декларації ...» визначають систему цінностей у стосунках Людини та Держави. Мова йде про беззаперечну цінність особистості, самодостатність якої визначена рівнем внутрішньої свободи та самоусвідомлення і утверджує протагорівське «... не засіб, а мета». Ознакою тоталітарного, недемократичного суспільства є «політика винятковості», яка виявляє себе у практиці підбору і розстановки керівних кадрів державних, партійних органів, у карній системі, а також нагород та заохочень,

економічній сфері тощо [152, с. 780]. З метою викорінення цього недоліку суспільного життя, уникнення авторитаризму з боку держави щодо людини ініціатори «Першого грудня» проголошують принцип рівності, справедливості і верховенства права, перш за все, в юридичній сфері. Принцип «рівної нерівності» (за Сковородою) визначає нерівні можливості і потреби кожного. З метою уникнення «зрівнялівки», уніфікації і обезличення людини висунуто, на нашу думку, вимогу добродетельності і солідарності з людьми «в потребі». Зміцнення морально-ціннісної сфери у стосунках особистості – нації – суспільства – держави зробить неможливим використання людини як засобу для досягнення будь-якої цілі поза людиною, дасть підґрунтя для плекання шляхетності у верстві еліти (політичної, фінансової, управлінської тощо) не за майновою, становою чи будь-якою іншою ознакою, а за потребою душі і розуму. І таке суспільство може називатися демократичним, політичним.

Ж. Марітен визначає ознаки політичного суспільства, яке засноване на пріоритеті морального права, кодексу соціальної та політичної моралі, законності, яка полягає в основоположному договорі суспільства вільних людей. Таке право стосується наступних пунктів: права і свободи людської особистості, політичні права і свободи, соціальні права та соціальні свободи і відповідна їм відповідальність; права та обов'язки осіб, які є сім'єю, а також її свободи і зобов'язання щодо політичного суспільства; взаємні права та обов'язки соціальних груп і Держави; управління народом, народом і для народу; функції влади в політичній та громадській демократії, усвідомлений моральний обов'язок, що стосується як справедливих законів, так і Конституції, які гарантують народу свободу; виключення умов для політичних переворотів в суспільстві, яке є справді вільним і управляється законами, заміна і розвиток яких залежать від народної більшості; рівність людей, справедливість у відносинах між особистостями і політичним суспільством, громадянська злагода та ідеал братерства, релігійна свобода, взаємна терпимість і взаємна повага між різними духовними общинами або

школами думки, громадянська самопожертва і любов до батьківщини, повага до її історії та спадщини, а також розуміння різних традицій, які переплелися, формуючи її єдність; зобов'язання кожної особистості щодо блага політичного суспільства і зобов'язання кожної нації щодо загального блага цивілізованого суспільства, а також необхідність усвідомлення єдності світу та існування спільноти народів [154, с. 106-107].

### **Висновки до третього розділу**

Дослідження біблійних мотивів у суспільно-політичному самовизначенні України минулого і сьогодення дає можливість зробити наступні висновки.

Біблійні мотиви у політичній культурі виражені знаками, образами, символами, що найбільш об'ємно і, водночас, лаконічно виражають зміст суспільно-політичних реалій, передають абстрактні ідеї і поняття, пов'язані з ними, однак потребують розшифровки. Це національно-державна символіка, політико-музична символіка, політична емблематика, політичні ритуали; політичні символи зовнішнього вигляду, місця та часу дії, неполітичні символи, що набувають політичного змісту; люди, як політичні символи.

Дизайн української валюти є політичним символом, його графічна мова виявляє синтез державного, національного як світського та релігійного.

Ритуал інавгурації Президента України, який здійснюється у відповідності до Положення про Державний Протокол та Церемоніал України (Указ Президента України від 22 серпня 2002 року N 746/2002), передбачає, зокрема, проголошення присяги українському народові у покладанні правої руки на Конституцію України і, за бажанням, на Пересопницьке Євангеліє, церемонію благословення Президента України настоятелями Церков і керівниками релігійних конфесій України у Софіївському соборі Національного заповідника «Софія Київська».

Символіка благословення Божого в церемонії інавгурації – виявляє біблійний мотив.

Біблійні мотиви у знаковій графічній, невербальній системі державної політичної символіки Герба і Прапора пов'язані із триединою Божественною сутністю.

Текст Державного та Духовного гімнів України виявляє провіденціалістські мотиви – утвердження ідеї відродження та оновлення шляхом зняття суперечності між всемогутністю Божої волі та свободою волі особистості.

Месіансько-есхатологічно-сотеріологічні ідеї щодо буття української людини та спільноти присутні в українській філософсько-літературній традиції в її діахронному (зокрема спадщина кирило-мефодіївців) та синхронному (ініціатива «Першого грудня») розвитку.

## ВИСНОВКИ

Грунтовне вивчення на засадах соціальної філософії біблійних мотивів у знакових системах української культури (зокрема філософії, педагогіці, політиці та мистецтві), які відображають ключові проблеми: людина, її місце і призначення у світі, зміст її буття, культура та суспільне життя, дає можливість зробити узагальнення та сформулювати конкретні висновки, що підсумовують результати дослідження означеної проблеми.

1. Біблійні мотиви в українській культурі виступають структурно-семантичними компонентами мови (як природної, так і штучних). Основними мотивами Біблії є Бог, Його воля, буття людини, її місце у всесвіті, гріховність, неможливість для людини самій досягнути праведності, спасіння, які утверджені у знакових системах української культури: а) мотивом серця як «внутрішньої людини», вчення про яке лягло в основу «філософії серця», «українського кордоцентризму», «екзистенційності» світовідчуття і світорозуміння; б) провіденціалістськими ідеями; в) есхатологічними, месіанськими, сотеріологічними мотивами. Відбувається «злиття горизонтів» тексту Біблії і буття суб'єкта української культури на підставі Слова, пізнання якого є шляхом до рефлексії про себе і світ навколо себе. Присутність біблійних мотивів в українській культурі – це діалектична єдність сакрального і світського, мирського, вияв процесу ресакралізації, проникнення впливу релігії, Церкви у сферу освіти, політики, повсякденності, звернення у філософії до християнського вчення про буття людини та спільноти, відтворення основних моментів цього буття і вчення про нього в українському мистецтві тощо. Вивчення біблійних мотивів в українській культурі допомогло виявити самосвідомість суб'єкта національної культури в історичному бутті минулого і сьогодення, «прочитати» Слово Біблії у «тексті» української культури як самовизначення української нації, яка становить суб'єкт сучасного світового безперервного модернізаційного процесу.



2. Методологічно-пізнавальним інструментарієм вивчення біблійних мотивів у знакових системах української культури є застосування загальнонаукових (аналізу і синтезу, ідеалізації (абстрагування), узагальнення, індукції та дедукції, аналогії, класифікації, логічного методу) та філософських (діалектичний, феноменологічний, трансцендентальний, герменевтичний) методів, що визначає співвідношення окремішного – біблійні мотиви у знакових системах української культури на основі знання про загальне – Біблію – як джерело мотивів, а світову культуру – як контекст розвитку української національної. Біблійні мотиви як явище в культурі є специфічними «текстами» в лінгвістичному та позалінгвістичному, ситуативному, контексті, виражальними знаками яких виступають слова людської мови, а також знаки штучних мов (ноти, фарби, лінії, рухи, дії, міміка тощо).

3. Основним біблійним мотивом в українській культурі як сукупності знакових систем є «філософія серця», яку репрезентує філософсько-літературна традиція – синкретизм української філософії та літератури, педагогіка, мистецтво. Емотивно-кордоцентрична традиція в українській філософії гармонійно співіснує з раціоналістичною, еволюція української «філософії серця» відтворює: 1) традиції ісихазму; 2) пізньоантичний неоплатонізм; 3) поляризацію етико-гуманістичного вчення про людину та її призначення в земному бутті, про суспільний ідеал. Кордоцентрична настанова української філософсько-світоглядної ментальності визначає дуалізм світосприйняття українських філософів-«любомудрів»: активна участь у процесах суспільно-політичного життя – споглядальність, зануреність у власну душу і власну долю, що й сьогодні виявляє себе в інтеракціях життєвого світу української людини та спільноти.

4. Біблійні мотиви у політичній культурі виражені знаками, образами, символами, що найбільш об'ємно і водночас лаконічно виражають зміст суспільно-політичних реалій, передають абстрактні ідеї і поняття, пов'язані з ними, однак потребують розшифрування. Це відвідування політичними

лідерами храмів, Богослужінь, моління, популяризація цих діянь через засоби масової інформації; знакова графічна, невербальна символіка Герба і Прапора; провіденціалістські мотиви утвердження ідеї відродження та оновлення шляхом зняття суперечності між всемогутністю Божої волі й свободою волі особистості у вербальних текстах Державного та Духовного гімнів України; синтез державного, національного як світського та релігійного у зображенні християнських храмів як мистецьких пам'яток української національної архітектури у дизайні української валюти; протокольний ритуал інавгурації Президента України, проголошення присяги українському народові у покладанні правої руки на Конституцію України і, за бажанням, на Пересопницьке Євангеліє, церемонія благословення Президента України настоятелями Церков і керівниками релігійних конфесій України.

5. Месіансько-есхатологічно-сотеріологічні ідеї щодо буття української людини та спільноти присутні в українській філософсько-літературній традиції в її діахронному (зокрема спадщина кирило-мефодіївців) та синхронному розвитку (ініціатива «Першого грудня», грудень 2011 – квітень 2012 рр.), що засвідчує стійку світоглядно-ментальну кордоцентричну настанову її суб'єкта, яка у рефлексії сьогодення прагне подолати неконструктивність домінанти емоційно-душевного над раціонально-вольовим, «споглядання» над «активністю», відповідає теоретичним позиціям «інтегрального (теоцентричного) гуманізму» Ж. Марітена.

Проведене дослідження не вичерпує усіх аспектів порушеної нами проблеми. Перспективним напрямом подальшого вивчення вважаємо такий: дуалізм світського і сакрального у біблійних мотивах як структурно-змістових компонентах української культури, що передбачає звернення до культурної спадщини дохристиянської доби, світогляд якої пов'язаний із формуванням і функціонуванням сакрального в культурі.

## СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Аверинцев С. С. Риторика и истоки европейской литературной традиции / С. С. Аверинцев. – М. : Языки русской культуры, 1996. – 448 с.
2. Аксіоми для нащадків : Українські імена у світовій науці : Збірник нарисів [упоряд. і передм. О. К. Романчука]. – Львів : Меморіал, 1992. – 544 с.
3. Александрова О. В. Філософія Середніх віків та доби Відродження: Підручник / О. В. Александрова. – К. : ПАРАПАН, 2002. – 172 с.
4. Андреева О. Роль української утопії у формуванні нової української нації [Електронний ресурс] / О. Андреева // Віче. Журнал верховної ради України вересень 2009. – Режим доступу : <http://www.viche.info/journal/1549/>
5. Андрущенко В. П. Філософія освіти ХХІ століття : пошук пріоритетів / В. П. Андрущенко // Філософія освіти. – № 1. – 2005. – С. 5 – 17
6. Андрущенко В. П. Сучасна соціальна філософія : Курс лекцій / В. П. Андрущенко, М. І. Михальченко. – К. : Генеза, 1996. – 368 с.
7. Андрущенко Т. І. Проблема естетичного в культурі (матеріали до спецкурсу) / Т. І. Андрущенко. – К. : Університет Україна, 2011. – 627 с.
8. Бех В. П. Морфологія соціального світу : монографія / В. П. Бех. – Київ-Мюнхен : Вид-во НПУ імені М. П. Драгоманова, 2011. – 759 с.
9. Бичко А. Світлотінь Касіяна (Каліста Саковича) / А. К. Бичко, Б. І. Бичко. – К. : Український Центр духовної культури, 2005. – 168 с.
10. Бичко А. К. Феномен української інтелігенції: спроба екзистенціального дослідження / А. К. Бичко, І. В. Бичко. – Дрогобич : Б. в., 1997. – 115с.
11. Бичко А. К. Класична доба української філософії / А. К. Бичко // Філософія. Курс лекцій : Навч. посібник / Бичко І. В., Табачковський В. Г., Горак Г. І. та ін. – 2-е вид. – К. : Либідь, 1994. – 576 с. – С. 246 – 287.

12. Бичко А. К. Леся Українка : світоглядно-філософський погляд / А. К. Бичко. – К. : Український Центр духовної культури, 2000. – 186 с.
13. Бичко І. В. Тема 4. Буття та життя [Електронний ресурс] / І. В. Бичко. – Режим доступу : <http://ukrkniga.org.ua/ukrkniga-text/773/5/>
14. Біблійні мотиви та образи в діалогії В. Земляка // [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://journalib.univ.kiev.ua/index.php?act=article&article=995>
15. Біблія і культура: [зб. наук. статей / за ред. Нямцу А. Є.]. Вип. 11. – Чернівці : Рута, 2009. – 278 с.
16. Біленко Т. Біблійне слово у контексті сучасного спілкування / Тетяна Біленко // Людина і мистецтво в гуманістичних вимірах. Матеріали людинознавчих філософських читань. Вип. IV. – Львів : Край, 1997. – С. 54 – 63.
17. Біленко Т. Молитва як діалог у контексті спадщини Михайла Бахтіна / Тетяна Біленко // Людинознавчі студії: Збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка / Ред. кол. Т. Біленко (гол. редактор), В. Скотний, Ж. Янко та ін. – Дрогобич : Науково-видавничий центр ДДПУ імені Івана Франка, 2007. – Випуск шістнадцятий. Філософія. – С. 34 – 43.
18. Біленко Т. Феномен слова в українських реаліях : (Філософський аспект) : Монографія / Т. Біленко. – К. : Знання України, 2003. – 432 с.
19. Білецький Л. Віруючий Шевченко / Л. Білецький // Український культурологічний альманах «Хроніка-2000». – К. : Б. в., 2000. – Випуск 39 – 40. – С. 545 – 551.
20. Боберо Ж. Світськість: французька винятковість чи універсальна цінність? / Жан Боберо // Дух і Літера 2004 – 2005. Памяти Аверинцева : зб. наук. статей із проблем соціальної філософії, філософії історії; філософії культури, історії філософії; онтології, гносеології, феноменології; філософської антропології, логіки, етики, естетики; філософії науки та освіти; релігієзнавства, теорії та історії культури [літ. ред. П. Кравчук]. –

№ 13 –14. – К. : Національний університет Києво-Могилянська Академія, 2004. – С. 227 – 236.

21. Богуцький Ю. П. Українська культура в європейському контексті / [Ю. П. Богуцький, В. П. Андрущенко, Ж. О. Безвершук, Л. М. Новохатько]. – К. : Знання, 2007. – 679 с.

22. Богатчук С. С. Політична символіка [Електронний ресурс]. – Режим доступу : [http://www.rusnauka.com/11\\_EISN\\_2010/Politologia/64233.doc.htm](http://www.rusnauka.com/11_EISN_2010/Politologia/64233.doc.htm)

23. Бодак В. А. Релігійна обрядовість в її соціальних реаліях / В. А. Бодак. – К. : Гнозис, 2000. – 197 с.

24. Бойко О. Д. Історія України : Навчальний посібник / О. Д. Бойко. – К. : Академвидав, 2006. – 686 с.

25. Брайчевський М. Ю. Утвердження християнства на Русі : (Монографія) / М. Ю. Брайчевський. – К. : Наукова думка, 1988. – 264 с.

26. Братко-Кутинський О. Символіка світобудови. Українська традиція : [Семантика укр. нац. символів] / О. Братко-Кутинський // Людина і світ. – 1991. – № 10. – С. 19 – 23.

27. Брюховецька Л. Прорив до вічного [Електронний ресурс]. – Режим доступу : [http://www.ktm.ukma.kiev.ua/show\\_content.php?id=814](http://www.ktm.ukma.kiev.ua/show_content.php?id=814)

28. Буряк В. Архетипне мислення як базова домінанта сучасної свідомості етносу / Володимир Буряк // Вісник Львівського університету. – 2003. – Вип. 31. – С. 25 – 33.

29. Буряк В. Міфологічні архетипи і українська етнічна свідомість ХХІ століття / Володимир Буряк // Українське народознавство : стан і перспективи розвитку на зламі віків. Матеріали міжнар. наук.-практ. читань. – К. : Б. в., 2000. – С. 94 – 99.

30. Бушанський В. В. Естетика політичної влади : Монографія / В. В. Бушанський. – К. : ПАРАПАН, 2009. – 360 с.

31. Васильєв С. Синтез смисла при создании и понимании текста / С. Васильев. – К. : Наукова думка, 1988. – 237 с.

32. Винниченко В. Оповідання. Роман «Слово за тобою, Сталіне!», п'єса «Чорна Пантера і Білий Ведмідь» / В. Винниченко. – К. : Наукова думка, 1999. – 440 с.
33. Від Вишенського до Сковороди (З історії філософської думки на Україні XVI – XVIII ст.) / [відповід. ред. В. Нічик]. – К. : Наукова думка, 1972. – 144 с.
34. Воронкова В. Г. Синергетика про пізнання соціальних процесів та розвиток сучасного суспільства / В. Г. Воронкова // Гілея : [наук. вісник: 36. наук. праць / гол. ред. В. М. Вашкевич]. – К., 2012. – Випуск 59. – С. 281 – 287.
35. Воропай О. Звичаї нашого народу. Етнографічний нарис / О. Воропай. – К. : Либідь, 1991. – 592 с.
36. Гадамер Х.-Г. Истина и метод : Основы филос. герменевтики : [пер. с нем. / общ. ред. и вступ. ст. Б. Н. Бессонова] / Х.-Г. Гадамер. – М. : Прогресс, 1988. – 704 с.
37. Гайденко П. П. Трагедия эстетизма. Опыт и характеристики миросозерцания Серена Киркегора / П. П. Гайденко. – М. : Мысль, 1970. – 246 с.
38. Гамаль Л. В. Екзистенційний вимір виховання в українській філософській традиції / Л. В. Гамаль // Проблеми гуманітарних наук : Наукові записки Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка [Ред. кол. Т. Біленко (гол. ред.), В. Скотний, В. Здоровенко та ін]. – Дрогобич : Редакційно-видавничий відділ ДДПУ імені Івана Франка, 2008. – Випуск двадцять перший. Філософія. – С. 40 – 51.
39. Гатальська С. М. Філософія культури. Підручник / С. М. Гатальська. – К. : Либідь, 2005. – 328 с.
40. Гегель Г. В. Ф. Наука логики [Електронний ресурс]. – СПб., 1997. – Режим доступу : [www.koob.ru](http://www.koob.ru)
41. Герасимова-Персидська Н. Хоровий концерт на Україні XVII – XVIII ст. / Н. Герасимова-Персидська. – К. : Музична Україна, 1978. – 181 с.

42. Герчанівська П. Е. Релігійна свідомість українського народу [Електронний ресурс] / П. Е. Герчанівська // Мультиверсум. Філософський альманах. – К. : Центр духовної культури. – 2005. – № 49. – Режим доступу до журн. :[http://www.filosof.com.ua/Jornel/M\\_49/Gerchanivska.htm](http://www.filosof.com.ua/Jornel/M_49/Gerchanivska.htm)

43. Гнатенко П. І. Український національний характер / П. І. Гнатенко. – К. : ДОК-К, 1997. – 116 с.

44. Гнатів З. Я. Біблійні мотиви в українській культурі як предмет соціально-філософського аналізу : постановка проблеми / З. Я. Гнатів // Мультиверсум. Філософський альманах : зб. наук. праць / відп. ред. В. В. Лях. – К.: Укр. центр дух. культури, 2011. – Вип. 10. – С. 198 – 205.

45. Гнатів З. Я. Біблійні мотиви в українській культурі як предмет соціально-філософської рефлексії: теоретико-методологічні аспекти проблеми / З. Я. Гнатів // Нова парадигма : [журнал наукових праць] / Голов. ред. В. П. Бех.; Нац. пед. ун-т імені М. П. Драгоманова ; творче об'єднання «Нова парадигма». – К. : Вид-во НПУ імені М. П. Драгоманова, 2011. – Вип. 102. – С. 31 – 42.

46. Гнатів З. Я. Наратив Біблії в екзистенційно-кордоцентричних мотивах української культури / З. Я. Гнатів // Науковий вісник ВНУ імені Лесі Українки. Серія : Філософські науки. №15. – Луцьк : Редакційно-видавничий відділ «Вежа», 2011. – С. 22 – 26.

47. Гнатів З. Я. Есхатологічно-сотеріологічні мотиви у знакових системах української культури / З. Я. Гнатів // Науковий часопис Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова. Серія 7. Релігієзнавство. Культурологія. Філософія. Вип. 26 (39) / М-во освіти і науки України, Нац. пед. ун-т ім. М. П. Драгоманова; редкол. В. П. Андрущенко [та ін.]. – К. : Вид-во НПУ ім. М. П. Драгоманова, 2011. – С. 358 – 363.

48. Гнатів З. Я. Провіденціальні ідеї в українській політичній символіці (до проблеми біблійних мотивів в українській культурі) / З. Я. Гнатів // Практична філософія. – К. : ПАРАПАН, 2012. – №1 (43). – С. 136 – 140.

49. Гнатів З. Я. Модус кордоцентризму як біблійний мотив у знакових системах української культури : історичний аспект / З. Я. Гнатів // Виховання, освіта, менеджмент, філософія, право : історичний аспект : матеріали міжвузівської науково-практичної конференції студентів та молодих учених, 20-23 вересня 2011р., м. Євпаторія. – Ялта : РВВ РВНЗ КГУ, 2011. – С. 106-109.

50. Гоголь Н. В. Выбранные места из переписки с друзьями / Н. В. Гоголь. – М. : Советская Россия. – 1990. – 432 с.

51. Горбачевський В. Засади модерного поступу / Валеріан Горбачевський // Хроніка-2000. Український культурологічний альманах. – Випуск 39 – 40. – К. : ЗАТ «ВІПОЛ», 2000. – С. 360-381.

52. Горбач Н. Невідомий Григорій Сковорода / Н. Горбач. – Львів : Логос, 2002. – 152 с.

53. Горський В. С. Глобалізація культури як проблема України / В. С. Горський // Наукові записки. Спеціальний випуск. – К. : КМ Академія, 2002. – Т. 20. – С. 74 – 81.

54. Горський В. С. Історія української філософії : навчальний посібник / В.С. Горський. – К. : Наукова думка, 2001. – 375 с.

55. Грабовська І. М. Філософія українського буття: Монографія / І. М. Грабовська, Т. М. Ємець, О. І. Мостяєв. – К. : Українська Видавнича Спілка, 2006. – 295 с.

56. Грибков Т. Григорій Сковорода в ірраціоналістичній традиції української філософії / Тарас Грибков // Вісник Львівського університету. Філософські науки. – Львів, 2005. – Вип. 8. – С. 141 – 148.

57. Губерський Л. Культура. Ідеологія. Особистість : Методолого-світоглядний аналіз / Л. В. Губерський, В. П. Андрущенко, М. І. Михальченко. – К. : Знання України, 2002. – 580 с.

58. Гуссерль Э. Логические исследования. Картезианские размышления. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Кризис европейского человечества и философии. Философия



как строгая наука / Эдмунд Гуссерль. – Мн. : Харвест, М. : АСТ, 2000. – 752 с.

59. Дашутін Г. Політичний ідеал : світовий досвід і сучасна Україна / Г. Дашутін. – К. : Академ-Прес, 2006. – 304 с.

60. Декларація ініціативної групи «Першого грудня» [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://docs.rferl.org/uk-UA/2011/12/14/f10f619c-0c96-4288-b60c-e91dfba439cc.pdf>

61. Демидов А. Б. Феномены человеческого бытия : Учеб. пособие / А. Б. Демидов. – Мн. : ЗАО Издательский центр «Экономпресс», 1999. – 180 с.

62. Державна національна програма «Освіта» (Україна ХХІ ст.). – К. : Райдуга, 1994. – 62 с.

63. Дильтей В. Собрание починений : В шести томах / [Под общей ред. А. В. Михайлова и Н. С. Плотникова] / В. Дильтей. – Т. I. – Введение в науки о духе. Опыт полагания основ для изучения общества и истории [перевод с нем. под ред. В. С. Малахова]. – М. : Дом интеллектуальной книги, 2000. – 770 с.

64. Длінна Т. Деякі етнопсихологічні аспекти української релігійності / Т. Длінна // Українське релігієзнавство. – 1996. – №3. – С. 27 – 28.

65. Досвід людської особи: Нариси з філософської антропології [упоряд.: Т. Добко, Ю. Підлісний, В. Турчиновський]. – Львів : Свічадо, 2000. – 388 с.

66. 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](http://www.filosof.com.ua/Jornel/M_52/Dubrovina.htm)

67. Дух і Літера 2004 – 2005. Памяти Аверинцева : зб. наук. статей із проблем соціальної філософії, філософії історії; філософії культури, історії філософії; онтології, гносеології, феноменології; філософської антропології, логіки, етики, естетики; філософії науки та освіти; релігієзнавства, теорії та

історії культури [літ. ред. П. Кравчук]. – № 13 –14. – К. : Національний університет Києво-Могилянська Академія, 2004. – 556 с.

68. Духовне життя українського суспільства : теоретико-методологічні та онтологічні проблеми розвитку [колективна монографія у трьох книгах / за заг. ред. М. Михальченка, В. Скотного]. – Київ – Дрогобич : Інформаційно-видавничий відділ ДДПУ ім. Івана Франка, 2009. – Т. 1. – 2009 – 246 с.

69. Еліаде М. Священне і мирське [Електронний ресурс] / Мірча Еліаде // Священне і мирське. Міфи, сновидіння і містерії. Мефістофель і Аандрогін. Окультизм, ворожбитство та культурні уподобання [пер. Г. Кьорян, В. Сахна]. – К. : Основи, 2001. – 592 с. – С. 5 – 116. – Режим доступу : [http://javalibre.com.ua/files/Sviaschenne\\_i\\_myrske.txt](http://javalibre.com.ua/files/Sviaschenne_i_myrske.txt), 10

70. Євген Сверстюк із приводу ініціативи «Першого грудня» [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.pravda.com.ua/columns/2011/12/26/6865545/>

71. Єленський В. Релігія, демократизація та суспільний розвиток в Україні / В. Єленський // Релігія і суспільство в Україні : фактори змін. – К. : Б. в., 1998. – С. 31 – 47.

72. Жукова Н. А. Елітарність як компонент культури творення : Досвід неklasичної естетики / Н. А. Жукова. – К. : ПАРАПАН, 2010. – 244 с.

73. Забужко О. Філософія і проблема культурної притомності нації / О. Забужко // Україна : культурна спадщина, національна свідомість, державність [зб. наук. праць]. – Випуск 2. – Львів : Б. в., 1995. – 227 с. – С. 18 – 32.

74. Забужко О. С. Філософія української ідеї та європейський контекст : франківський період / О. Забужко. – К. : Основи, 1993. – 126 с.

75. Забужко О. С. Шевченків міф України. Спроба філософського аналізу / О. Забужко. – К. : Абрис, 1997. – 144 с.

76. Завісько Н. Історичний екскурс музичного кордоцентризму / Н. Завісько [Електронний ресурс]. – Режим доступу : [http://www.nbu.gov.ua/portal/Soc\\_Gum/MuzS/2010\\_6/statti/24-zavisko.pdf](http://www.nbu.gov.ua/portal/Soc_Gum/MuzS/2010_6/statti/24-zavisko.pdf)

77. Зайцев П. «Книги Битія» як документ і твір / Павло Зайцев // Хроніка-2000. Український культурологічний альманах. – Випуск 39 – 40. – К. : ЗАТ «ВІПОЛ», 2000. – С. 649 – 663.

78. Захара І. С. Проблема людини в українській філософії XVI – XVIII ст. [М. В. Кашуба, О. В. Матковська, В. І. Любашенко, Н. Л. Попова]. – Львів. : Логос, 1998. – 240 с.

79. Здіорук С. «Сповідь» Аврелія Августина і сучасна українська духовність / С. Здіорук // Святий Августин. Сповідь [пер. з латин. Ю. Мушака; післям. С. Здіорука]. – К. : Основи, 1999. – С. 297 – 307.

80. Знойко О. П. Міфи Київської землі та події стародавні / О. П. Знойко. – К. : Радянський письменник, 1989. – 303 с.

81. Івашина О. О. Загальна теорія культури / О. О. Івашина. – К. : Вид. дім «Києво-Могилянська Академія», 2008. – 215 с.

82. Ієромонах Феодосій (Оленич). Богословська суть та ієрархічні відмінності священного одягу / Феодосій (Оленич) ієромонах // Над Бугом і Нарвою [український часопис Підляшшя]. – № 3 – 4 (31 – 32). – 1997. – С. 34 – 40.

83. Іларіон Київський. Слово о Законі і Благодаті [передне слово, переклад і примітки Павла Салевича]. – Львів : «Спадщина предків», 2010. – 124 с.

84. Іларіон Митрополит. Релігійність Тараса Шевченка / Іларіон Митрополит. – Вінніпег : Б. в., 1964. – 208 с.

85. Ільїн В. В. Національно-духовне в контексті раціонально-глобального / В. В. Ільїн // Людина і культура в умовах глобалізації [зб. наук. ст. ] – К. : ПАРАПАН, 2003. – С. 156 – 162.

86. Інавгурація [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://uk.wikipedia.org/wiki>

87. Історія Русів ; [пер. І. Драча; вступ. ст. В. Шевчука]. – К. : Рад. письменник, 1991. – 318 с.

88. Історія України в особах : Козаччина [упор. Горобець В., Гурій В.]. – К. : Україна, 2000. – 302 с.

89. Історія України : Навчальний посібник [упор. О. Д. Бойко]. – К. : Академвидав, 2006. – 686 с. Історія української культури [за загал. ред. І. Крип'якевича]. – К. : Либідь, 2000. – 656 с.

91. Історія української культури: У 5-ти томах. – Том 1 : Історія культури давнього населення України [Електронний ресурс]. – К. : Наукова думка, 2001. – 1136 с. – Режим доступу : <http://litopys.org.ua/istkult/ikult10.htm>

92. Історія української культури : У 5-ти томах. – Том 2 : Українська культура XIII – першої половини XVII століть [Електронний ресурс]. – К. : Наукова думка, 2001. – 848 с. – Режим доступу: <http://litopys.org.ua/istkult2/ikult248.htm>

93. Історія української культури : У 5-ти томах : Том 3. – К. : Наукова думка, 2003. – 1248 с.

94. Історія української культури : У 5-ти томах : Том 4 (в 2-х кн.) : Книга 1. – К. : Наукова думка, 2008. – 1008 с.

95. Історія української культури : У 5-ти томах : Том 4 (в 2-х кн.) : Книга 2. Українська культура XIX ст. – К. : Наукова думка, 2005. – 1294 с.

96. Історія української культури : У 5-ти томах : Том 5. Книга 1 : Українська культура XX – початку XXI століть. – К. : Наукова думка, 2011. – 863 с.

97. Історія української культури : У 5-ти томах : Том 5. Книга 2 : Українська культура XX – початку XXI століть. – К. : Наукова думка, 2011. – 1032 с.

98. Каган М. С. Философия культуры как теоретическая дисциплина / М. Каган // Философия культуры. Становление и развитие. – СПб : Издательство «Лань», 1998. – 448 с.

99. Канигін Ю. Біблія і сучасна наука / Ю. Канигін, В. Кушерець. – К. : Знання України, 2005. – 226 с.

100. Каралюс М. Кілька штрихів до теми інтерпретації псалмів у творчості сучасних українських композиторів / М. Каралюс // Етнос. Культура. Нація : матеріали VII Міжнародної науково-практичної конференції. – Дрогобич : Вимір, 2010. – 420 с. – С. 96 – 101.

101. Кассирер Э. Философия символических форм : Мифологическое мышление [Електронний ресурс] / Эрнст Кассирер. – М.; СПб., 2002. – Т. 2. – 280 с. – Режим доступу : [http://yanko.lib.ru/books/philosoph/kassirer-phil\\_simv\\_form-2-81.pdf](http://yanko.lib.ru/books/philosoph/kassirer-phil_simv_form-2-81.pdf)

102. Карась А. Правда Тараса Шевченка і ми [Електронний ресурс] / А. Карась // СХІД. – № 2 (80). – березень-квітень 2007 року. – Режим доступу : [http://www.experts.in.ua/baza/analitic/index.php?ELEMENT\\_ID=16949](http://www.experts.in.ua/baza/analitic/index.php?ELEMENT_ID=16949)

103. Каранда М. Естетична модифікація біблійної образності в модерній художній культурі / Марина Каранда // Людинознавчі студії : зб. наук. праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка [ред.кол. Т. Біленко (гол. редактор), В. Скотний, Ж. Янко та ін.]. – Дрогобич : Науково-видавничий центр ДДПУ імені Івана Франка, 2008. – Випуск вісімнадцятий. Філософія. – С.135 – 147.

104. Карпенко І. В. Філософія і світ повсякденності / І. В. Карпенко // Філософські обрії. – 2009. – № 22. – С. 59 – 71.

105. Кирило-Мефодіївське товариство : У 3 т. [упоряд. М. І. Бутич, І. І. Глизь, О. О. Франко; редкол. : П. С. Сохань (голов. ред.) та ін.]. – К. : Наукова думка, 1990. – Т. 1. – 544 с.

106. Кирило-Мефодіївське товариство : У 3 т. [упоряд. М. І. Бутич, І. І. Глизь, О. О. Франко; редкол. : П. С. Сохань (голов. ред.) та ін.]. – К. : Наукова думка, 1990. – Т. 2. – 696 с.

107. Кирило-Мефодіївське товариство: У 3 т. [упоряд. М. І. Бутич, І. І. Глизь, О. О. Франко; редкол. : П. С. Сохань (голов. ред.) та ін.]. – К. : Наукова думка, 1990. – Т. 3. – 440 с.

108. Киркегор С. Наслаждение и долг / Сёрен Киркегор; [пер. с датского П. П. Ганзена]. – [3-е издание]. – К. : Air Land, 1994. – 504 с.

109. Кислюк К. В. Історіософія в українській культурі: від концепту до концепції : [Монографія] / К. В. Кислюк. – Х. : ХДАК, 2008. – 288 с.
110. Кияновська Л. Українська музична культура : навч. посіб. / Л. Кияновська. – К. : ДМЦНЗКМ, 2002. – 178 с.
111. Кісь Р. Глобальне – національне – локальне (соціальна антропологія культурного простору) / Р. Кісь. – Львів : Літопис, 2005. – 300 с.
112. Кісь Р. Мова, думка і культурна реальність / Р. Кісь. – Львів : Літопис, 2002. – 304 с.
113. Козименко Л. М. Міфологічні елементи в трансформації новоєвропейської моделі суб'єкта в сучасній культурі : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук : спец. 09.00.04 «Філософська антропологія, філософія культури» / Л. М. Козименко. – Харків, 2000. – 20 с.
114. Колодний А. Український християнський обряд / Анатолій Колодний, Валентина Бодак. – К. : Інститут філософії НАН України, 1997. – 63 с.
115. Колодний А. Релігійна духовність українців : вияви, постаті, стан / А. Колодний, Л. Филипович. – Львів : Логос, 1996. – 326 с.
116. Комісаренко А. М. Християнська Православна музика як духовна альтернатива проти гріховності популярного мистецтва / Андрій Комісаренко // Філософія. Культура. Життя : [міжвуз. зб. наук. праць], спец. вип. – Дніпропетровськ : ДДФ, 2008. – С. 193 – 203.
117. Конституція України // Відомості Верховної Ради. – 1996. – № 30. – С. 141.
118. Костенко Л. Записки українського самашедшого / Ліна Костенко. – К. : А-БА-БА-ГА-ЛА-МА-ГА, 2011. – 416 с.
119. Костомаров Н. И. Две русские народности / Н. И. Костомаров [обраб. текста и ред. А. П. Ковалевой, авт. пред. В. А. Дорошенко]. – Киев-Харьков : Майдан, 1991. – 72 с.

120. Костомаров М. І. Закон Божий (Книга буття українського народу) / М. І. Костомаров; [ред. В. Ф. Краснодемський; упоряд., приміт. І. І. Глизь]. – К. : Либідь, 1991. – 40 с.
121. Костомаров М. І. Слов'янська міфологія (вибрані праці з фольклористики й літературознавства) / М. І. Костомаров; [упоряд., приміт. І. П. Бетко, А. М. Полотай; вступ. ст. М. Т. Яценка]. – К. : Либідь, 1994. – 384 с.
122. Кравець М. С. Культурологія : навчальний посібник / М. С. Кравець, О. М. Семашко, В. М. Піча. – Львів : Новий світ-2000, 2005. – 240 с.
123. Кримський С. Архетипи української культури / Сергій Кримський // Вісник НАН України. – 1998. – № 7 – 8. – С. 74 – 87.
124. Кудояр О. М. Релігія та її місце в політичній системі незалежної України : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук : спец. 09.00.03 «Соціальна філософія та філософія освіти» / О. М. Кудояр. – Донецьк, 2003. – 18 с.
125. Кузьміна С. Філософсько-педагогічна концепція П. Д. Юркевича: Монографія / С. Кузьміна. – К. : Центр практичної філософії, 2002. – 164 с.
126. Куліш П. О. Твори : В 2 т. / П. О. Куліш ; [2-ге видання]. – К. : Наукова думка, 1999. – Т. 1. – 752 с.
127. Культурологія : теорія та історія культури : Навчальний посібник / [за ред. І. І. Тюрменко, О. Д. Горбула]. – К. : Центр навчальної літератури, 2004. – 368 с.
128. Культурологія: українська та зарубіжна культура : Навчальний посібник / [за ред. М. Заковича]. – К. : Знання, 2004. – 567 с.
129. Куєвда В. Т. Традиційність як спосіб буття людини / В. Т. Куєвда. – К. : Знання, 1998. – 23 с.
130. Культурологія. Краткий тематический словарь – Ростов н/Д : Феникс, 2001. – 192 с.

131. Кульчицький О. Іван Мірчук – дослідник української духовності / Олександр Кульчицький // Хроніка-2000. Український культурологічний альманах. – Випуск 37 – 38. – К. : ЗАТ «ВІПОЛ», 2000. – С. 53 – 65.
132. Кульчицький О. Світовідчуття українця / Олександр Кульчицький // Українська душа : зб. наук. пр. ; [відп. ред. і передм. В. Храмова]. – К. : МП «Фенікс», 1992. – С. 48 – 65.
133. Куцепал С. В. Модернізація постмодерну : причини та перспективи / С. В. Куцепал // Актуальні проблеми духовності : [зб. наук. праць]. – Випуск 11. – Кривий Ріг : КДПУ, 2010. – С. 115 – 124.
134. Лановик М. Перекодування художнього тексту як семіотична проблема літературознавства / М. Лановик // Біблія і культура : [зб. наук. статей]. – Випуск 10 [за ред. А. Є. Нямцу]. – Чернівці : Рута, 2008. – С. 17 – 20.
135. Левчук Л. Т. Західноєвропейська естетика ХХст. : навч. посіб. / Л. Т. Левчук. – К. : Либідь, 1997. – 224 с.
136. Лекції з історії світової та вітчизняної культури : навч. посіб. [Електронний ресурс]. – Вид. 2-ге, перероб. і доп. [за ред. проф. А. Яртися та проф. В. Мельника]. – Львів : Світ, 2005. – 568 с. – Режим доступу : <http://readbookz.com/book/210/7897.html>
137. Лепп І. Християнська філософія екзистенції / Іняс Лепп. – К. : Унів. вид-во «Пульсари», 2004. – 148 с.
138. Лисий І. Філософська і мистецька культура / Іван Лисий. – К. : Вид. дім «КМ Академія», 2004. – 368 с.
139. Личковах В. Сакральні горизонти української культури: Архетипи – хронотопи – сигнатури / В. А. Личковах // Художня культура : Актуальні проблеми : Науковий вісник [Ін-т проблем сучасного мистецтва НАМ України. Редкол. : В. Сидоренко (голова), О. Федорук (гол. ред.), І. Безгіна та ін.]. – К. : ХІМДЖЕСТ, 2010. – Випуск 7. – С. 187 – 194.



140. Личковах В. А. Філософія етнокультури. Теоретико-методологічні та естетичні аспекти історії української культури / В. А. Личковах. – К. : Вид. ПАРАПАН, 2011. – 196 с.
141. Літературознавчий словник-довідник [за ред. Р. Т. Гром'яка, Ю. І. Коваліва, В. І. Теремка]. – К. : ВЦ «Академія», 2007. – 752 с.
142. Личность и традиция : Аверинцевские чтения [сост. Сигов К. Б.]. – К. : Дух і Літера, 2005. – 400 с.
143. Лозко Г. Етнологія України : Філософсько-теоретичний та етнорелігійознавчий аспект / Галина Лозко. – [2-е вид., стереотипне]. – К. : «АртЕк», 2004. – 304 с.
144. Лозко Г. С. Українське народознавство / Г. С. Лозко. – К. : Зодіак-ЕКО, 1995. – 368 с.
145. Лотман Ю. М. Семиосфера / Ю. Лотман. – СПб. : «Искусство – СПб», 2000. – 704 с.
146. Лотман М. Ю. Семиотика культуры в Тартуско-московской семиотической школе. Предварительные замечания [Электронный ресурс] / М. Лотман // Лотман Ю. М. История и типология русской культуры. – СПб. : «Искусство – СПб», 2002. – 760 с. – С. 5 – 22. – Режим доступа : <http://www.ruthenia.ru/lotman/txt/mlotman>
147. Лосев А. Ф. Философия. Мифология. Культура / А. Ф. Лосев. – М. : Политиздат, 1991. – 525 с.
148. Лотман Ю. М. Избранные статьи / Ю. М. Лотман. – Таллин : Б. М., 1992. – Т. 1. – С. 129 – 132.
149. Лутай В. С. Основной вопрос современной философии. Синергетический вопрос / В. С. Лутай. – К. : Издатель ПАРАПАН, 2004. – 156 с.
150. Макаренко Г. Музыка і філософія : Шопенгауер, Вагнер, Ніцше / Г. Макаренко. – К. : Факт, 2004. – 152 с.
151. Макаров А. І. Світло українського бароко / А. І. Макаров. – К. : Мистецтво, 1994. – 273 с.

152. Мала енциклопедія етнодержавства [НАН України. Ін-т держави і права ім. В. М. Корецького; редкол.: Ю. І. Римаренко (відп. ред.) та ін.]. – К. : Довіра : Генеза, 1996. – 942 с.
153. Мамфорд Л. Миф машины. Техника и развитие человечества / Льюис Мамфорд; [перевод с англ. Т. Азаркович, Б. Скуратов (1 глава)]. – М. : Логос, 2001. – 408 с.
154. Маритен Ж. Человек и государство / Ж. Маритен. – М. : Идея-Пресс : Дом интеллектуальной книги, 2000. – 196 с.
155. Михальченко М. І. Україна як нова історична реальність : запасний гравець Європи / М. І. Михальченко – Дрогобич-Київ : «Відродження», 2004. – 488 с.
156. Михальченко М. І. Філософія освіти і соціокультурна теорія / М. І. Михальченко // Філософія освіти. – №1. – 2005. – С. 38 – 51.
157. Мірчук І. Г. С. Сковорода. Записки до історії української культури / Іван Марчук // Хроніка-2000. Український культурологічний альманах. – Випуск 39 – 40. – К. : ЗАТ «ВІПОЛ», 2000. – С. 38 – 56.
158. Мірчук І. Філософія / І. Мірчук, В. Маркусь // Енциклопедія українознавства. Словникова частина. – Париж, Нью-Йорк, Б. в., Б. р. – Т. 9. – С. 350 – 351.
159. Мірчук І. Світогляд українського народу : спроба характеристики / І. Мірчук. – Прага, 1942. – 21 с.
160. Мітюх Г. Є. Україна сакральна : минуле, сьогодення, майбутнє / Г. Є. Мітюх, В. В. Стрілецький. – К. : Знання України, 2006. – 36 с.
161. Морська Н. Л. Ірраціональне пізнання в філософській думці України : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук: спец. 09.00.05 «Історія філософії» / Н. Л. Морська. – Львів, 2003. – 20 с.
162. Москалець О. Ірраціональна природа художньої символізації : феноменологічний аналіз / О. Москалець // Філософська думка. – 2000. – № 1. – С. 64 – 78.

163. Мотрич Н. О. Слово як архетип в українській культурі / Н. О. Мотрич // Актуальні філософські та культурологічні проблеми сучасності : зб. наук. праць. – К. : КДАУ, 1997. – С. 80 – 89.
164. Нельга О. Теорія етносу. Курс лекцій : Навчальний посібник / О. Нельга. – К.: Тандем, 1997. – 368 с.
165. Никитина А. Г. Политизация религии / А. Г. Никитина // Вопросы философии. – 1994. – № 3. – С. 173 – 179.
166. Нямцу А. Е. Новый Завет и мировая литература / А. Е. Нямцу. – Черновцы : Черновецкий госуниверситет, 1993. – 243 с.
167. Образ Христа в українській культурі. Видання 2-ге : зб. наук. праць [відповід. ред. В. С. Горський]. – К. : Вид. дім «КМ Академія», 2003. – 200 с.
168. Онацький Є. Українська емоційність / Є. Онацький // Українська душа : зб. наук. праць [відповід. ред. В. Храмова]. – К. : МП «Фенікс», 1992. – С. 36 – 48.
169. Орлова Л. Віктор Янукович збирає Церкви / Л. Орлова [Електронний ресурс]. – Режим доступу: [http://news.bigmir.net/world\\_about\\_us/555963-NG-Religii-Viktor-Yanykovich-zbiraє-Cerkvi](http://news.bigmir.net/world_about_us/555963-NG-Religii-Viktor-Yanykovich-zbiraє-Cerkvi)
170. Павленко Ю. В. Символічний світ як реальність у Григорія Сковороди та в філософії ХХ століття / Ю. В. Павленко ; [наукові записки, ювілейний випуск, присвячений 385-річчю КМА]. – К. : КМ «Academia», 2000. – Том 18. – С. 92 – 95.
171. Панкевич Г. Біблія і сакральне музичне мистецтво : науковий нарис / Галина Панкевич. – Дрогобич : Редакційно-видавничий відділ ДДПУ ім. Івана Франка, 2008. – 82 с.
172. Петров В. Естетична доктрина Шевченка / Віктор Петров // Хроніка-2000. Український культурологічний альманах. – Випуск 39 – 40. – К. : ЗАТ «ВІПОЛ», 2000. – С. 85 – 91.

173. Петров Н. Ф. Эсхатология : философско-религиозный анализ (исторический аспект) : автореф. дис. на соискание ученой степени канд. филос. наук: спец. 09.00.13 «Философская антропология, философия культуры» / Н. Ф. Петров. – Екатеринбург, 2001. – 23 с.

174. Пирс Ч. С. Логические основания теории знаков / Ч. С. Пирс; [пер. с англ. В. В. Кирющенко, М. В. Колопотина, послесл. В. Ю. Сухачева]. – СПб. : Лаборатория метафизических исследований философского факультета СПбГУ; Алетейя, 2000. – 352 с.

175. Політична культура [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.bur.com.ua/>

176. Політологія : навч. посібник ; [О. О. Волинець, М. П. Гетьманчук, В. В. Гулай, С. І. Дорошенко та ін.]. – Серія «Дистанційне навчання». – № 28. – Львів : Вид-во НУ «Львівська політехніка», 2005. – 360 с.

177. Положення про Державний Протокол та Церемоніал України ; [Затверджено Указом Президента України від 22 серпня 2002 року N 746/2002] [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://zakon2.rada.gov.ua/laws/show/746/2002>

178. Полянська В. Символічна політика як політична реальність: концептуальні засади дослідження / В. Полянська // Людина і політика. – К. : Б.в., 2004. – №2. – С. 83 – 88.

179. Попович М. Бути людиною / М. Попович. – К. : Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2011. – 223 с.

180. Попович М. В. Микола Гоголь : роман-есе / М. В. Попович. – К. : Молодь, 1989. – 200 с.

181. Попович М. В. Нарис історії культури України / Мирослав Володимирович Попович. – К. : Артєк, 1999. – 727 с.

182. Попович М. Философские вопросы семантики / Мирослав Попович. – К. : Наукова думка, 1975. – 299 с.

183. Поцюрко О. Історія людства як історія «Царства земного» і «Царства Божого» у тлумаченні Августина Блаженного / О. Поцюрко //

Людинознавчі студії: зб. наук. праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка ; [ред. кол. Т. Біленко, В. Скотний, Ж. Янко та ін. ]. – Дрогобич : Науково-видавничий центр ДДПУ імені Івана Франка, 2007. – Вип. 16. Філософія. – С. 64 – 73.

184. Практичне релігієзнавство: Колективна монографія [за ред. проф. А. Колодного і Л. Филипович]. – К. : Українська конфедерація журналістів та Українська асоціація релігієзнавців, 2012. – 315 с.

185. Предборська І.М. Філософсько-педагогічні експлікації Біблії В. Зеньковським / І. М. Предборська // Біблія як інтертекст світової літератури: колективна монографія [під ред. проф. С. Д. Абрамовича]. – Кам'янець-Подільський : Кам'янець-Подільський національний університет імені Івана Огієнка; Аксіома, 2011. – С. 198 – 208.

186. Причепій Є. М. Філософія : [підручник для студентів вищих навчальних закладів] / Є. М. Причепій, А. М. Черній, Л. А. Чекаль. – К. : Академвидав, 2006. – 592 с.

187. Пролєєв С. В. Глобальне суспільство і модерна культура / С. В. Пролєєв, В. В. Шамрай // Людина і культура в умовах глобалізації : зб. наук. ст. – К. : Парапан, 2003.– С. 34 – 48.

188. Пукас І. Світ символів Григорія Сковороди як засіб Богопізнання / І.Пукас // Людинознавчі студії: зб. наук. праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка / Ред. кол. Т. Біленко, В. Скотний, Ж. Янко та ін. – Дрогобич : Науково-видавничий центр ДДПУ імені Івана Франка, 2007. – Вип. 16. Філософія. – С. 74 – 83.

189. Райда К. Екзистенціальна філософія. Традиція і перспективи / К. Райда. – К. : ПАРАПАН, 2009. – 328 с.

190. Рафал А. Инаугурация Януковича : «буйволиная» Конституция, полкило серебра и 58 слов присяги / А. Рафал ; [Електронний ресурс] . – Режим доступу : [www.segodnya.ua/news/14117832.html](http://www.segodnya.ua/news/14117832.html)

191. Релігієзнавчий словник; [за ред. проф. А. Колодного і Б. Лобовика]. – К. : Четверта хвиля. – 1996. – 392 с.

192. Релігія – Світ – Україна : Колективна монографія в 3-х книгах. Книга 3 : Релігійні процеси в перспективі їх виявів [за наук. ред. А. Колодного і Л. Филипович] // Українське релігієзнавство. – К., 2012. – №61. – 550 с.
193. Рибчин І. Геопсихічні реакції і вдача українця / І. Рибчин. – Мюнхен : Дніпрові хвилі, 1966. – 36 с.
194. Рудницька О. П. Українське мистецтво у полікультурному просторі : Навчальний посібник / О. П. Рудницька. – К. : «ЕксОб», 2000. – 208 с.
195. Рубанець О. М. Глобалізм і культура : проблеми протистояння / О. М. Рубанець // Людина і культура в умовах глобалізації : зб. наук. статей. – К. : Парапан, 2003. – С. 101 – 109.
196. Саннікова Л. Свята Мова Творця у Звичаї Народу : Еніофеноменологія староукраїнської культури / Любов Саннікова. – К. : Видавництво «Аратта», 2005. – 776 с.
197. Сартр Ж-П. Буття і ніщо : Нарис феноменологічної онтології / Жан-Поль Сартр ; [з пер. з фр. Віталій Лях, Петро Тарашук]. – К. : Видавництво Соломії Павличко «Основи», 2001. – 855 с.
198. Святий Августин. Сповідь / Святий Августин ; [пер. з латин. Ю. Мушака; післям. С. Здіорука]. – К. : Основи, 1999. – 319 с.
199. Святе Письме Старого та Нового Завіту; [повний переклад, здійснений за оригінальними єврейськими, араміїськими та грецькими текстами]. – Б. м. : Українське Біблійне товариство, 1992. – 352 с.
200. Сідоркіна О. М. Релігійна свідомість в Україні у системі трансляції традиційного соціокультурного досвіду / О. М. Сідоркіна // Вісник Національного авіаційного університету. Серія : Філософія. Культурологія : зб. наук. праць. – К. : Вид-во Нац. авіац. ун-ту «НАУ-друк», 2010. – № 2 (12). – С. 176 – 180.
201. Сідоркіна О. М. Релігійна свідомість в Україні у системі сучасних суспільних трансформацій / О. М. Сідоркіна // Вісник Національного

авіаційного університету. Серія : Філософія. Культурологія : зб. наук. праць. – К. : Вид-во Нац. авіац. ун-ту «НАУ-друк», 2009. – № 1 (9). – С. 178 – 181.

202. Сковорода Г. Твори : У 2 т. / Г. Сковорода. – Т. 1. – К. : АТ «Обереги», 1994. – 528 с.

203. Сковорода Г. Твори : У 2 т. / Г. Сковорода. – Т. 2. – К. : АТ «Обереги», 1994. – 480 с.

204. Скотна Н. В. Особа в розколотій цивілізації : освіта, світогляд, дії / Надія Скотна. – Львів : Українські технології, 2005. – 384 с.

205. Скотний В. Г. Концептуальний паралелізм категорій «раціональне» та «ірраціональне» у філософії й науці / В. Г. Скотний // Людина. Світ. Культура. Актуальні проблеми філософських, політологічних і релігієзнавчих досліджень : матер. міжнар. наук. конф. – К.: Б. в., 2004. – С. 88 – 89.

206. Скотний В. Раціональне та ірраціональне в науці й освіті : Монографія / Валерій Скотний. – Київ-Дрогобич : Коло, 2003. – 288 с.

207. Скотний В. Г. Філософія освіти: екзистенція ірраціонального в раціональному / В. Г. Скотний. – Дрогобич : Вимір, 2004. – 348 с.

208. Скринник З. Е. Гроші як предмет філософських роздумів / З. Е. Скринник // Мультиверсум: Філософський альманах. – К. : Центр духовної культури, 2006. – № 55. – С. 154 – 163.

209. Скратон Р. Коротка історія новітньої філософії : Від Декарта до Вітгенштайна / Р. Скратон; [пер. з англ. О. Коваленка]. – К. : Основи, 1998. – 331 с.

210. Стеценко В. Екзистенціалізм як «філософія людини» ХХ сторіччя / В. Стеценко // Соціогуманітарні проблеми людини : зб. наук. праць; [гол. ред. Мельник В. П.]. – Львів : ЛНУ, 2010. – № 4. – С. 44 – 54.

211. Тилик І. Ісихастська філософська традиція в українській музичній культурі XVII – XVIII століть / І. Тилик // Українське музикознавство : наук.-

метод. збірник. – К. : НМАУ ім. П. І. Чайковського, 2001. – Вип. 30. – С. 42 – 47.

212. Товариство Фабіана [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://uk.wikipedia.org/wiki/>

213. Тошкова С. З джерел вічної книги. Спроба економічного прочитання Біблії / С. Тошкова; [пер. із болг. Миколи Ярмолюка та Тараса Ярмолюка]. – Львів : Кальварія, 2005. – 168 с.

214. Українська культура : з нових досліджень : [зб. наук. статей на пошану С. П. Павлюка з нагоди його 60-ліття]. – Львів, 2007. – 640 с.

215. Українська національна ідея : реалії та перспективи розвитку. Випуск 23: [зб. наук. праць]. – Львів : Видавництво Національного Університету «Львівська Політехніка», 2011. – 250 с.

216. Українська філософсько-літературна традиція : екзистенціальні проблеми / Скотний В. Г., Л. В Гамаль, Т. О. Білан та ін. – Дрогобич : Вимір, 2008. – 245 с.

217. Універсальні виміри української культури : зб. наук. праць; [відпов. ред. Кирилюк О. С.]. – Одеса : Друк, 2000. – 216 с.

218. Ушинский К. Варианты к I тому «Педагогической антропологии» из статей «Педагогического сборника» / К. Ушинский // Ушинский К. Д. Собрание сочинений : В 11 т. – Т. 8. – Москва-Ленинград : Изд. Акад. пед. наук РСФСР, 1948. – С. 686 – 769.

219. Ушинский К. Вопросы о душе в его современном состоянии / К. Ушинский // Ушинский К. Д. Собрание сочинений: В 11 т. – Т. 3. – Москва-Ленинград : Изд. Акад. пед. наук РСФСР, 1948. – С. 339 – 453.

220. Ушинский К. Вопросы о народных школах / К. Ушинский // Ушинский К. Д. Собрание сочинений: В 11 т. – Т. 2. – Москва-Ленинград : Изд. Акад. пед. наук РСФСР, 1948. – С. 250 – 265.

221. Ушинский К. Материалы к третьему тому «Педагогической антропологии» / К. Ушинский // Ушинский К. Д. Собрание сочинений: В



11 т. – Т. 10. – Москва–Ленинград : Изд. Акад. пед. наук РСФСР, 1948. – С. 53-625.

222. Ушинский К. Труд в его психическом и воспитательном значении (Отрывок из статьи Ушинского) / К. Ушинский // Ушинский К. Д. Собрание сочинений : В 11 т. – Т. 9. – Москва–Ленинград: Изд. Акад. пед. наук РСФСР, 1948. – С. 565–579.

223. Феномен нації: основи життєдіяльності ; [за ред. Б. В. Попова.] – К. : Товариство «Знання», КОО, 1998. – 264 с.

224. Філософія. Курс лекцій : [навч. посібник] / І. В. Бичко, В. Г. Табачковський, Г. І. Горак та ін. – [2-е вид.]. – К. : Либідь, 1994. – 576 с.

225. Філософія : мислителі, ідеї, концепції : Підручник / В. Г. Кремень, В. В. Ільїн [Електронний ресурс]. – К. : Книга, 2005. – 528 с. – Режим доступу : <http://studentbooks.com.ua/content/view/1379/53/1/0/>

226. Філософія : Світ людини. Курс лекцій : [навч. посібник] / В. Г. Табачковський, М. О. Булатов, Н. В. Хамітов та ін. – К. : Либідь, 2003. – 432 с.

227. Філософська антропологія : екзистенціальні проблеми / [В. Шинкарук, В. Табачковський, Г. Шалашенко та ін.]. – К. : Педагогічна думка, 2000. – 287 с.

228. Філософський енциклопедичний словник [редкол. : В. І. Шинкарук (голова), Є. К. Бистрицький, М. О. Булатов та ін.]. – К. : Абрис, 2002. – 744 с.

229. Філософський словник соціальних термінів. – Видання третє, доповнене. – Х. : «Р.И.Ф.», 2005. – 672 с.

230. Финк О. Основные феномены человеческого бытия / О. Финк // Проблема человека в западной философии. – М. : Прогресс, 1988. – С. 357 – 403.

231. Франко І. Украдене щастя / І. Франко // Франко І. Я. ПЗТ: У 50 томах. – Т. 24. – К. : Наукова думка, 1979. – С. 7 – 65.

232. Хамітов Н. Мистецтво / Н. Хамітов // Хамітов Н. Філософський словник. Людина і світ / Н. Хамітов, С. Крилова. – К. : КНТ, Центр навчальної літератури, 2007. – С. 136 – 137.
233. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций / С. Хантингтон; [пер. с англ. Т. Велимеева, Ю. Новикова]. – М. : ООО «Издательство АСТ», 2003. – 603 с.
234. Цимбалістий Б. Родина і душа народу / Б. Цимбалістий // Українська душа : зб. наук. пр. [відп. ред. В. Храмова]. – К. : МП «Фенікс», 1992. – С. 66 – 97.
235. Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні / Д. Чижевський. – Прага : Український громадський видавничий фонд, 1931. – 175 с.
236. Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні / Д. Чижевський. – К. : Вид-во «Орій» при УКСП «Кобза», 1992. – 230 с.
237. Чижевський Д. Теорія символів Г. С. Сковороди / Д. Чижевський // Хроніка-2000. Український культурологічний альманах. – Випуск 39 – 40. – К. : ЗАТ «ВПОЛ», 2000. – С. 58 – 67.
238. Чижевський Д. І. Філософія Г. С. Сковороди / Д. І. Чижевський; [підгот. тексту й перед. сл. проф. Леоніда Ушкалова]. – Харків : Прапор, 2004. – 272 с.
239. Чижевський Д. Філософія і національність / Д. Чижевський // Хроніка-2000. Український культурологічний альманах. – Випуск 37 – 38. – К. : ЗАТ «ВПОЛ», 2000. – С. 606 – 616.
240. Шевнюк О. Л. Культурологія : навч. посіб. / О. Л. Шевнюк. – К. : Знання-Прес, 2004. – 353 с.
241. Шевченко Т. Щоденник / Т. Шевченко // Шевченко Т. Твори в п'яти томах / Т. Шевченко – Том 5. – К. : Дніпро, 1985. – 542 с.
242. Шелудченко О. Т. Месіанські ідеї монотеїстичних релігій / автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук: спец. 09.00.11 «Релігієзнавство» / О. Т. Шелудченко. – К., 2002. – 18 с.

243. Шинкаренко Ю. Ідентичність і життєвий світ у контексті сучасних цивілізаційних змін / Ю. Шинкаренко // Філософська думка. – 2002. – № 1. – С. 68 – 83.
244. Шлемкевич М. Душа і пісня / М. Шлемкевич // Українська душа : зб. наук. пр.; [відп. ред. В. Храмова]. – К. : МП «Фенікс», 1992. – С. 97 – 113.
245. Шлемкевич М. Загублена українська людина / М. Шлемкевич. – К. : Фенікс, 1992. – 158 с.
246. Шопенгауер А. Метафізика половой любви / А. Шопенгауер; [пер. с нем. Ю. И. Айхенвальда]. – СПб. : Азбука-классика, 2006. – 224 с.
247. Юрас І. Педагогічна концепція Памфіла Даниловича Юркевича / І. Юрас. – К. : Правда Ярославичів, 1998. – 64 с.
248. Юркевич П. Д. Курс общей педагогики с приложениями / П. Юркевич. – М. : Б. и., 1869. – 404 с.
249. Юркевич П. Д. Сердце и его значение в духовной жизни человека по учению Слова Божия / П. Д. Юркевич // Юркевич П. Д. Твори; [ред. і вст. стаття Степана Ярмуся] / П. Юркевич. – Вінніпег : Видання Колегії Св. Андрія в Вінніпезі, 1979. – С. 85 – 118.
250. Юркевич П. Серце та його значення в духовному житті людини, за вченням слова Божого / П. Д. Юркевич // Хроніка-2000 : український культурний альманах; [гол. ред. Ю.Буряк]. – К. : Фонд сприяння розвитку мистецтв України, 2000 (Українські пропілеї. – Вип. 39 – 40 : Україна : філософський спадок століть, Ч. 2. – К.: ЗАТ «ВІПОЛ», 2000. – С. 563 – 573.
251. Юркевич П. Д. Избранные произведения / Памфил Данилович Юркевич; [сост. и подгот. текста А. И. Абрамова, И. В. Борисовой; вступ. ст. и примеч. А. И. Абрамова]. – М. : Правда, 1990. – 669 с.
252. Юркевич П. Д. Читання о воспитании / П. Юркевич. – М. : Б. и., 1865. – 272 с.
253. Яворська Г. Прескриптивна лінгвістика як дискурс / Г. Яворська. – К. : НАНУ Інститут мовознавства ім. О. О. Потебні, 2000. – 228 с.

254. Янів В. Нариси до історії української етнопсихології / Володимир Янів; [упоряд. М. Шафовал]. – [2-ге вид., перероб. і доп.]. – К. : Знання, 2006. – 341 с.
255. Ярема Я. Українська духовність у її історично-культурних виявах / Я. Ярема. – Львів : Б. в., 1937. – 97 с.
256. Ярмусь С. Духовність українського народу. Короткий орієнтаційний нарис / С. Ярмусь. – Вінніпег : Волинь, 1983. – 227 с.
257. Ясперс К. Смысл и назначение истории / К. Ясперс. – М. : Политиздат, 1991. – 527 с.
258. Ярошевець В. І. Історія філософії: від структуралізму до постмодернізму: підручник / Володимир Іванович Ярошевець. – К. : Знання України, 2006. – 214 с.
259. Ятченко В. Ф. Історія духовної культури українського народу / В. Ятченко. – К. : Міленіум, 2004. – Ч. I : Давня українська культура. – 148 с.
260. Hroch M. How Much Does Nation Formation Depends on Nationalism / M. Hroch // East Evropean Politics and Societies. – 1990. – Vol. 4, N 1. – P. 101 – 115.
261. Mnich R. Kategoria symbolu i symbolika biblijna w poezji XX wieku / Roman Mnich. – Lublin : Wydawnictwo uniwersytetu Marii Curie-Skłodovskiej, 2002. – 258 s.