

НАЦІОНАЛЬНИЙ ПЕДАГОГІЧНИЙ УНІВЕРСИТЕТ  
ІМЕНІ М.П. ДРАГОМАНОВА

На правах рукопису

ТЮТЮННИК Олена Миколаївна

УДК 1 (091) (477)

**ОСОБА І СУСПІЛЬСТВО  
У ФІЛОСОФІЇ ПАНТЕЛЕЙМОНА КУЛІША**

09.00.05 – історія філософії

**ДИСЕРТАЦІЯ**  
на здобуття наукового ступеня  
кандидата філософських наук

Науковий керівник:  
доктор філософських наук, професор  
Мозгова Наталія Григорівна

Київ – 2008

## ЗМІСТ

<b>ВСТУП</b> .....	3
<b>РОЗДІЛ 1. ДЖЕРЕЛЬНА БАЗА ТА ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ</b> .....	15
1.1. Теоретико-методологічні засади та принципи дослідження .....	15
1.2. Історіографія досліджуваної проблематики .....	35
<b>РОЗДІЛ 2. ЕВОЛЮЦІЯ ФІЛОСОФСЬКИХ ПОГЛЯДІВ П. КУЛІША НА ОСОБУ І СУСПІЛЬСТВО</b> .....	44
2.1. Соціально-політична ситуація в Україні середини ХІХ століття та її філософське осмислення у творчості П. Куліша .....	44
2.2. Еволюція поглядів П. Куліша на особу і суспільство .....	63
<b>РОЗДІЛ 3. ФІЛОСОФСЬКІ ПРИНЦИПИ ВЧЕННЯ П. КУЛІША ПРО ОСОБУ ТА ОСВІТУ</b> .....	104
3.1. Особливості тлумачення П. Кулішем принципів розуміння особи та суспільства.....	104
3.2. Реалізація П.Кулішем принципу поліфункціональності особи .....	136
<b>ВИСНОВКИ</b> .....	151
<b>СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ</b> .....	154

## ВСТУП

**Актуальність теми дослідження.** З огляду на нагальні завдання духовного відродження та розвитку української філософської культури, особливо актуальним є сьогодні звернення до творчої спадщини вітчизняних мислителів минулого. Особливо важливим є усвідомлення значущості доробку “будителів духу” нашої нації для утвердження національної самосвідомості українців. Саме таким доробком і є творча спадщина визначного діяча української культури XIX ст. Пантелеймона Олександровича Куліша (1819 – 1897), який переймався проблемами, що хвилювали людство з часу пробудження людської думки й дотепер: проблемами людського буття, моральності, віри, відносин особи й суспільства.

Актуальність теми зумовлена конструктивними процесами, що відбуваються в суспільному й культурному житті України та необхідністю сучасного переосмислення творчої спадщини української духовної культури, зокрема, філософської спадщини П. Куліша у контексті української культури XIX ст., що є одним з найважливіших напрямів у процесі становлення нової української думки, а саме адекватності моральних колізій та проблем морального вибору часів П. Куліша – нинішнім колізіям та вибору українського народу. Цей період нагадує наше сьогодні, коли ми повертаємось до української національної ідеї, відроджуємо на її основі свої традиції, мову, релігію, будуємо суверенну українську державу та формуємо світогляд її громадянина. У цьому сенсі повернення філософської спадщини П. Куліша в усій її глибині та неоднозначності відкриває нові обрії для історико-філософського осмислення та сприяє поступу української філософії її самовизначенню на тлі світової філософської культури. П. Куліш – філософ, борець за усвідомлення людиною своєї сутності, духовності, є для нас глибоким джерелом пізнання української свідомості та світосприйняття.

Актуальність дослідження не в останню чергу визначається також проведенням аналізу теми взаємодії особи і суспільства у творчості П. Куліша на основі цілісного історико-філософського підходу, що дає можливість показати цю персоналію у новому світлі, уникнути однобічності у трактуванні її ролі та місця у загальноукраїнському історико-філософському процесі.

Таким чином, усвідомлення недостатньої теоретичної та практичної розробки проблеми, вирішення якої відповідало б потребам сучасного суспільства, може бути розглянуто в якості обґрунтування необхідності її дослідження.

**Ступінь наукової розробки проблеми.** Джерельною базою дисертаційного дослідження слугували опубліковані твори П. Куліша, в яких, в одних випадках, його філософія здобула чітко виражені концептуальні форми, а в інших – його філософські погляди ніби були зашифровані і вимагали ретельного логіко-структуралістичного аналізу. Через це при розробці теми ми рівною мірою спиралися на всі опубліковані твори П. Куліша, при цьому перевагу надавали тим творам, які мали суто філософські концептуально виражені форми.

У першу чергу приділялася увага таким творам П. Куліша, як “Хутірська філософія і віддалена од світу поезія” [102], “Листи з хутора” [80], а також тритомна праця “Історії воз’єднання Русі” [76]. Своєю хутірською філософією П. Куліш постав як продовжувач певних філософських тенденцій в осмисленні суспільства і особи, котрі були властиві певній частині української і російської інтелігенції в умовах Російської імперії XIX ст. Ураховуючи це, працю П. Куліша “Хутірська філософія і віддалена від світу поезія” [101] ми вважали важливим історико-філософським джерелом для розуміння світоглядного осмислення життя особи і суспільства в Україні, яке знайшло концентрований вираз саме в цьому його творі. Особливу значущість для нас мала тритомна праця П. Куліша “Історія воз’єднання Русі” [76]. За своїм змістом ця робота є своєрідним застосуванням

П. Кулішем своїх загальнофілософських поглядів на особу і суспільство, які були уже напрацьовані у межах його “Хутірської філософії” [99]. Проте цим не вичерпується філософськи значуща для теми дисертації творчість П. Куліша.

Справа в тім, що з другої половини XIX ст. певні філософські ідеї П. Куліш спочатку стисло викладає у своїх віршованих творах, а потім сформульовані в них ідеї використовує при написанні науково-публіцистичних творів. Тому ми вважаємо, що багато його поезій несе в собі глибокий і різнобічний філософський зміст, який для нас виступає предметом “дешифрування” та інтерпретації. Особливо це стосується таких аспектів як суспільство і мова, свобода особи, особа і культура тощо. Тому на філософські твори П. Куліша ми намагались дивитися не тільки як на вияв його творчої індивідуальності, але і як на свідчення філософської думки України XIX ст., яка вільно чи не вільно взаємодіяла із філософською думкою Росії, Польщі та інших країн.

Значний пласт філософських ідей розпорошений у листуванні П. Куліша із різними особами. Особливий інтерес для нас становили його листування і дружня співпраця з таким відомим українським філософом та фізиком як Іван Пулюй, багатолітня співпраця яких потребує спеціального окремого дослідження.

Слід підкреслити, що в цілому літературу, яка стосувалась філософії П. Куліша, хронологічно можна розділити на три періоди: дорадянський, радянський і сучасний. Під останнім розуміється період від здобуття Україною незалежності і до сьогодні.

Умовно виділений перший період включає в себе два аспекти, по-перше, обговорення творів П. Куліша його сучасниками, а другий аспект – це розгляд його творів наступниками, тобто авторами, які писали про П. Куліша після його смерті. Як джерела, котрі допомагали нам зрозуміти філософію П. Куліша та у зв’язку з цим його бачення особи і суспільства нам слугували насамперед твори сучасників П. Куліша, які його оточували або із

якими він був у дружніх чи товариських стосунках. Звичайно, це передусім твори В. Білозерського, М. Гулака, М. Костомарова [58], М. Марковича, Т. Шевченка [191] та інших діячів Кирило-Мефодіївського товариства. Спроби глибше проаналізувати філософію П. Куліша зустрічаємо у творах М. Драгоманова [35 - 37] та І. Франка [177].

Крім філософськи значущих робіт дослідників, з якими П. Куліш більш-менш постійно контактував, при роботі над дисертацією брався до уваги і загальний стан української філософської думки, особливо у другій половині XIX ст. Концентровано цей стан проявлявся у академічних навчальних курсах, що читалися студентам Київського і Харківського університетів, Ніжинського Ліцею вищих наук, Київської духовної академії та в інших вищих навчальних закладах. Адже, навчальні курси тих часів і навчальна література систематизувала різнобічну проблематику і тим самим демонструвала загальний рівень філософської думки України.

Слід зазначити, що дослідження творчості П. Куліша з самого початку характеризувались неоднозначністю та складністю, що було закономірним наслідком суперечливості його особистості. Так, ще за його життя намітилось неприйняття деяких його поглядів М. Драгомановим [35 - 37], М. Костомаровим [58], І. Франком [177], Т. Шевченком [191] та ін. Особливо після того, коли він змінив свою точку зору на роль козацтва в Україні, на роль Російської імперії у долі українського народу та впливаючих з цього ідеологічних, політичних та культурно-освітніх висновків.

У 90-ті роки XIX ст. з'являються публікації про П. Куліша В. Антоновича [6], С. Єфремова [39 - 40], О. Маковея [122], В. Шевчука [192].

Спадщина П. Куліша знов оживає на початку XX ст. Його філософські ідеї аналізували Д. Дорошенко [34], М. Зеров [45], Є. Кирилюк [55], В. Щурат [195], Ю. Шевельов [188], а далі – вже в думці української діаспори – Д. Чижевський [180 - 185], О. Олександрович [147]. Зокрема, В. Щурат [195] вважав П. Куліша прихильником спінозизму, і тим обґрунтовував свою позицію впливом на Куліша поезії та світоглядної

позиції Шеллінга, філософія якого, на думку Щурата, поетично перестилізовані ідеї Спінози.

Слід відзначити, що все ХХ ст. було сповнене прихованої боротьби між заборонаю справжнього вивчення філософської спадщини П. Куліша і тенденцією щодо визначення його ролі в історії української філософії.

У радянські часи, П. Куліш однозначно був кваліфікований як “український буржуазний націоналіст”, творчість якого нібито гальмувала революційний рух в Україні і тим самим шкодила українському народові. У працях С. Єфремова [39 - 40], О. Маковея [122], Є. Маланюка [124], В. Петрова [150 -152], В. Шевчука [192] відзначалась суперечливість світоглядної позиції П. Куліша, підкреслювалось, що його світогляд є еkleктичним, а його позитивний внесок в українську культуру принаймні сумнівний. Разом з тим, окремі автори, як В. Петров звертали увагу на особливості філософських поглядів П. Куліша, зокрема він власне вперше звертає увагу на специфіку сприйняття людини П. Кулішем. Це розуміння П. Кулішем істинної людини як не просто “природної людини”, а як “людини хутора”. В цьому смислі В. Петров розглядав філософію П. Куліша як суто індивідуальне переломлення певної загальнофілософської тенденції у літературному процесі Росії.

У наші часи, тобто в роки існування Української самостійної держави, з’явилися більш обережні, але також дещо суперечливі підходи до філософії П. Куліша. Проте і за цією обережністю розглядається деяка інерція попередніх оцінок і характеристик філософії П. Куліша. Найчастіше нині докоряють П. Кулішеві за внесення у громадську свідомість ідей індивідуалізму і хуторянства (особистого ізоляціонізму), тобто байдужості і дистанціювання від суспільного життя.

Слід підкреслити, що в кінці 90-х років ХХ ст. з’являються фундаментальні підручники з історії філософії в Україні таких дослідників як В. Горський [23 - 24], Н. Мозгова [169], І. Огородник [145], М. Русин [146], Ю. Федів [168].

Останнє десятиліття позначене появою ряду дисертаційних досліджень, об'єктом у яких виступила художня, науково-публіцистична спадщина та філософські засади світогляду П. Куліша. Це роботи Г. Поперечної [154 - 155], А. Сініціної [162]. Серед них на особливу увагу заслуговує дисертаційне дослідження Г. Поперечної [154], присвячене аналізу та вивченню філософської спадщини Пантелеймона Куліша. Авторка, на тлі суспільно-політичної та духовно-культурної ситуації в українських землях ХІХ ст., а також у контексті культурно-філософської традиції, визначила головні чинники формування світогляду П. Куліша. На основі глибокого аналізу значної спадщини мислителя вперше було досліджено і визначено такі важливі складові філософського світогляду П. Куліша як філософська антропологія та його історіософська концепція. Також, у тісному зв'язку із аналізом бачення П. Кулішем природи людини, Г. Поперечна звертається й до педагогічних поглядів мислителя.

Дослідження Г. Поперечної [154] є значним внеском у історико-філософські студії новітнього періоду України. Проте, на наш погляд, проблема людини у філософії П. Куліша є надзвичайно багатогранною, іноді мінливою, іноді суперечливою. Зокрема, потребують подальшого ґрунтовного дослідження такі важливі аспекти вчення П. Куліша про людину, як тлумачення “вільна” і “невільна” особистість, творча і не творча, освічена і не освічена особистість і т.д. Крім того у філософському плані залишаються недослідженими питання засобів формування особистості, які вбачав П. Куліш, а також засоби і процеси інтеграції особи у світобуття. Уже це дає можливість нам твердити про неповноту досліджень філософської спадщини П. Куліша, яка, на наш погляд, заслуговує більш ретельного аналізу в контексті тенденцій історії української філософії ХІХ ст. Сучасні дослідження не торкалися також регіонального аспекту проблеми. Тобто не ураховувалося, що більша частина життя П. Куліша пов'язана була із Чернігово-Сіверщиною, на території якої зберігалися і розвивалися певним чином філософські традиції, які проявилися не лише у П. Куліша. Вони були



властиві співучням по Новгород-Сіверській гімназії М. Максимовичу, К. Ушинському, а також випускникові Ніжинської гімназії вищих наук князя Безбородька М. Гоголю.

**Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами.** Тема дисертації узгоджена з науковою програмою “Концептуальні засади координації і трансформації змісту філософських та соціально-гуманітарних дисциплін в педагогічних вузах України (Координаційний план Міністерства освіти України. Наказ Міністерства освіти України № 37 від 13 лютого 1997 р.), складової якої є тема кафедри філософії Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова “Актуальні питання історії і теорії філософії та її викладання студентам педагогічних навчальних закладів” (Рішення Вченої ради НПУ імені М.П. Драгоманова, протокол № 6 від 25 грудня 2003 р.). Тема дисертації затверджена на засіданні Вченої ради Чернігівського державного інституту економіки і управління (протокол № 2 від 29 січня 2004 р.).

**Метою дисертаційної роботи** є системний аналіз та теоретична реконструкція філософських поглядів П. Куліша на особу і суспільство у контексті загальноукраїнського історико-філософського процесу та особливостей його розвитку на Лівобережній Україні XIX ст.

Реалізація цієї мети передбачає вирішення **основних дослідницьких завдань:**

- осмислити історико-філософський процес в Україні XIX ст. і особливості його прояву на Лівобережній Україні;
- виявити теоретичну і практичну необхідність дослідження філософського спадку П. Куліша.
- з'ясувати філософські засади розуміння П. Кулішем сутності особи і суспільства;
- дослідити еволюцію поглядів П. Куліша на розуміння сутності особи і суспільства;

- проаналізувати взаємодію особи і суспільства як основи суспільно-освітнього процесу та освіти як способу реалізації поліфункціональної особи у філософському доробку П. Куліша;
- визначити місце і значення філософської спадщини мислителя в історичному і сучасному контекстах, і власне в українській філософії.

**Об'єктом дослідження** є творча спадщина П. Куліша.

**Предметом дослідження** постає філософське вчення мислителя про особу і суспільство.

**Головна гіпотеза** полягає в припущенні, що філософське вчення П. Куліша про особу і суспільство є закономірним результатом еволюції його світоглядно-філософських поглядів у контексті загальноукраїнського історико-філософського процесу та особливостей його розвитку на Лівобережній Україні XIX ст.

**Теоретико-методологічну основу дослідження** становлять сучасні досягнення у галузі філософії, культурології, релігієзнавства (праці – В. Іванова [46], С. Кримського [60], П. Копніна [57], А. Лосєва [120], В. Табачковського [166], В. Шинкарука [193] та ін.). Використовувались роботи дослідників української філософії – А. Бичко [8 - 9], І. Бичка [11 - 13], В. Горського [22 - 28], М. Кашуби [50 - 52], Н. Мозгової [132], В. Нічик [142 - 144], І. Огородника [145 - 146], Г. Поперечної [154 - 155], М. Русина [146], Я. Стратій [164], Ю. Федіва [168 - 169] та ін. Переосмислювалися роботи, які присвячені аналізу філософського спадку П. Куліша, зокрема, М. Грушевського [31 - 32], С. Єфремова [39 - 40], О. Маковея [122], Є. Маланюка [124], В. Петрова [150 - 152], І. Пулюя [158], Д. Чижевського [180 - 185], Ю. Шевельова [188], В. Щурата [194-195].

Визначаючи шляхи і методи розкриття теми роботи, було обрано концепцію культурологічного підходу до вивчення творчого спадку П. Куліша. Методологічні принципи (екзистенціального антропоцентризму та соціокультурного детермінізму) цього підходу сформульовані в працях

В. Андрущенко [1-5], А. Бичко [8-9], І. Бичка [11-13], Г. Волинки [16-17], В. Горського [26-28], С. Кримського [60], В. Петрова [150-152], М. Поповича [156], які передбачали розгляд філософських ідей крізь призму реального суб'єкта філософської творчості, що знаходиться під впливом світоглядних, теоретичних та історичних детермінант, своєрідно віддзеркалюючи культуру своєї доби у власній особистості.

У дослідженні, побудованому на інтерпретації текстів, у якості керівних використовувалися принцип єдності історичного і логічного, об'єктивності, компаративістики, конотації, діалогізму, історизму, соціокультурного детермінізму, екзистенціального антропоцентризму, цілісності, визнання самоцінності філософської індивідуальності. Спільним вимогам даних принципів відповідає герменевтичний метод, що обумовив вивчення першоджерел в контексті культурної доби, визнання невичерпності автентичного тексту, неперервності традиції. У дослідженні використовувались також методи: логіко-діалектичний, логічного структуралізму, іманентної критики, соціокультурного підходу, біографічного аналізу та метод порівнянь і асоціативних співвідношень, що дозволили глибше усвідомити значущість філософського спадку П. Куліша.

**Наукова новизна** дисертації полягає у тому, що в ній вперше досліджується філософське вчення П. Куліша про особу і суспільство у соціокультурному просторі Лівобережної України, який мав специфічні філософсько-антропологічні традиції, започатковані ще у XVII ст. у Чернігівському колегіумі Л. Барановичем. Результати, які виносяться на захист, сформульовані у таких положеннях:

- вперше з'ясовано, що загалом історію української філософії можна розглядати як історію філософсько-освітньої творчості мислителів різних регіонів України. Однією з найважливіших прикмет філософської думки, що розроблялася на Лівобережній Україні є акцентування уваги до проблем особи, суспільства та просвітництва, що було започатковано ще у Чернігівському колегіумі і знайшло свій подальший розвиток у Новгород-

Сіверській гімназії, яку закінчили П. Куліш, М. Максимович, К. Ушинський та інші видатні діячі Лівобережжя того часу;

- досліджено, що незважаючи на усталену точку зору стосовно суперечливості, непостійності, мінливості поглядів П. Куліша, котрі проявлялися у творчості протягом життя, його світоглядна парадигма, базові філософські конструкти постають сталими й логічно вмотивованими. П. Куліш був особистістю цілісною і послідовною у своєму житті, а зміна його поглядів на ті чи інші явища та події зумовлена мінливістю та поліфонічністю часу, в якому проходив свою “школу життя” П.Куліш;

- встановлено, що філософія П. Куліша стала результатом його світоглядно-філософської еволюції, в якій можна виділити три етапи. Перший етап охоплює 40-50-ті рр. XIX ст. і відзначається емоційно-піднесеним сприйняттям світу та заглибленням у романтизоване історичне минуле; другий – 60-ті до початку 70-х рр., одночасно позначений як значним зрушенням у напрямку екзистенціальної інтерпретації істинної людини, так і захопленням досягненнями позитивних наук; завершальним є період – від 70-х рр. до смерті П. Куліша, де чітко прослідковується перехід від ідей природовідповідності до культуровідповідності;

- обґрунтовано, що в історико-філософському плані П. Куліш продовжував орієнтуватися на традиційну для української філософії антропологічно-екзистенціальну тенденцію пріоритету особистої життєтворчості, але він надає цій тенденції нову інтерпретацію, ураховуючи особливості життя особи і функціонування суспільства в умовах промислово-урбаністичної (індустріальної) цивілізації;

- показано, що П. Куліш вперше в історії української філософської думки розглядає взаємовідношення осіб як взаємовідношення соціокультурних типів, а всю історію людства аналізує як історію взаємодії різних культур;

- виявлено, що дійсну основу взаємодії особи і суспільства П. Куліш вбачав у суспільно-освітньому процесі. Освіта у П. Куліша постає не тільки

як спеціалізований процес шкільного навчання і виховання, а як певний стан суспільства у ситуації культурного самовідтворення;

- доведено, що філософські погляди П. Куліша навряд чи доцільно підганяти під схеми історії західноєвропейської філософії. Йому, як і всім українським мислителям, притаманна надзвичайна пластичність філософської думки, поєднаної із постійним душевним пошуком ідеалу (істини) в багатогранній динаміці життя. Все це робить його філософське мислення поліфонічним.

**Теоретичне і практичне значення** одержаних результатів полягає у тому, що основні теоретичні положення та висновки дисертації мають методологічне значення для розвитку наукових досліджень з історії філософії в Україні, зокрема у можливості цілісно осягнути філософський спадок П. Куліша, а також у використанні отриманих висновків для подальшого розвитку історії української філософії та культури шляхом збагачення її категоріального та дослідницького інструментарію.

Практичне значення дослідження визначається тим, що його результати можуть бути використані у науковому процесі, тобто у розробці нормативних лекційних курсів з історії української філософії та культури, з релігієзнавства, а також при підготовці відповідних підручників, посібників та різноманітних навчально-методичних розробок з даної тематики.

**Особистий внесок здобувача.** Дисертація є самостійною роботою. Висновки та положення наукової новизни одержані автором самостійно.

**Апробація результатів дослідження.** Основні положення і висновки дослідження оприлюднені на методологічних семінарах кафедри філософії та культурології Чернігівського державного педагогічного університету імені Т. Г. Шевченка, на зборах викладачів Чернігівського юридичного коледжу; на Міжнародних читаннях “Міжнародні синергетичні читання пам’яті Іллі Пригожина” (м. Київ, 2003); у роботі круглого столу “Філософські, соціально-психологічні, історичні та моральні проблеми формування українського соборного суспільства” (м. Чернігів, 2007); на Міжнародній

науково-практичній конференції “Полікультурні аспекти іншомовної освіти в контексті євроінтеграції” (м. Чернігів, 2008); на Міжнародній науковій конференції “Українство у світі: Україна є там, де живуть українці” (м. Чернігів, 2008).

**Публікації.** Результати дисертаційного дослідження висвітлені у десяти публікаціях – дев’яти статтях, п’ять з яких у фахових виданнях, затверджених ВАК України, і одних тезах.

**Структура та обсяг дисертаційного дослідження** зумовлені специфікою її предмета і логікою розкриття теми, а також метою та головними завданнями дисертаційного дослідження. Дисертаційна робота складається із вступу, трьох розділів, шести підрозділів, висновків та списку використаних джерел. Повний обсяг дисертації становить – 170 сторінок, з них – 153 сторінка основного тексту. Список використаної літератури включає 200 джерел і складає 17 сторінок.

## РОЗДІЛ 1

### ДЖЕРЕЛЬНА БАЗА ТА ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ

#### 1.1. Теоретико-методологічні засади та принципи дослідження

Історико-філософське дослідження насамперед, вимагає роботи з відповідними джерелами інформації. Вони, як правило, діляться на базові, тобто вихідні для дослідника, і науково-аналітичні. Останні прояснюють зміст базових джерел, включають в себе їх тлумачення, свідчать про певний рівень розробки відповідних тем, про стан їх наукового розуміння тощо.

Оскільки тема даної дисертації пов'язана із філософією П. Куліша, остільки доцільно відразу констатувати, що його філософія в історії української філософії специфічна своєю, так би мовити, конкретно-екзистенціальною забарвленістю. Вона вказує на безпосереднє “світове коло” не “громадянина світу”, а людини, котра живе дещо усамітнено, нібито “на хуторі”. Таким чином, сама постановка питань, що пов'язані із філософською тематикою, задається точкою зору П. Куліша, котра для нього є одночасно і тим центром світу, з якого він сприймає, аналізує людське світобуття. У цьому смислі філософію П. Куліша можна, до певної міри, порівнювати із своєрідною конкретно екзистенціальною спрямованістю “філософії безгрунтовності” Л. Шестова, який аналізував проблеми світу і людини з точки зору життя “людини околиці”, або “периферійної особистості”. Саме своєю конкретно екзистенціально-антропологічною точкою зору філософія П. Куліша суттєво відрізняється від звичайного академічного філософствування, яке будувалося і продовжує будуватись, як правило, із урахуванням навчальних потреб, спираючись на певні універсальні начала і наукові припущення.

Зокрема, і в наш час філософські концепції постають певним чином знеособленими, що видно із тих реальних або гіпотетичних начал, виходячи з яких будується філософське вчення або філософський аналіз якихось явищ.

Так нині, як свідчить філософська література, аналіз людини, освіти, суспільства, загалом всього світоустрою розпочинається із допущення існування деякого універсального начала. Ним можуть бути “матерія”, “буття”, “універсум”, “дух” і т.д. Специфіка ж філософії” П.Куліша полягає в тому, що вона, по суті ґрунтується на визначенні і визнанні особистого “Я” початком побудови філософської версії людини і світу. Тобто він виступає не в якості “селянина”, “капіталіста”, “міщанина”, “пана” і т.д., а в якості “хуторянина”, отже уособлення певного поселення або гурту людей, які можуть мати будь-які із вказаних вище визначень і характеристик. Саме ця обставина і виявилась провідною у філософії П. Куліша, що представлено не тільки його суто філософськими творами (“Хутірська філософія і віддалена від світу поезія” [101], “Листи з хутора” [80], але вона присутня в усіх творах П. Куліша, задаючи кут зору, під яким сприймаються ним події в Україні, в Російській імперії та в усій Європі.

Отже, джерельну базу дисертації становлять твори П. Куліша, в яких в одних випадках його філософія здобуває чітко виражені концептуальні форми, а в інших – це такі твори, в яких його філософські погляди ніби зашифровані і вимагають ретельного логіко-структуралістичного аналізу. Через це при розробці даної теми ми рівною мірою спираємося на всі опубліковані твори П. Куліша, хоча перевагу надаємо творам, які мають суто філософські концептуально виражені форми.

Історико-філософський аналіз спадщини Куліша загалом, очевидно, нелегка праця, бо цю спадщину він невтомно творив 57 років. Ось що пише про його спадщину академік М. Грушевський: “На брак матеріалу поскаржитися не можна. Навпаки, П. Куліш – лірик, суб’єктивіст, одвертий егоцентрист, лишив таку масу матеріалу для пізнання своєї інтелектуальної і творчої індивідуальності, як рідко котрий український діяч. Можна сказати – він засипав, пригнічує принагідного дослідника сею масою документів, бо її нелегко звести до короткої, легкої до перегляду схеми, нелегко підвести під певні хронологічні чи синхроністичні категорії” [31, с.12].



Наскільки продуктивною була творчість П. Куліша можна судити з донесення борзнянського повітового справника Ладиновського начальнику Чернігівського жандармського управління М. Рудову про відзначення дня народження П. Куліша від 29 липня 1910 р., в якому говориться: “За період своєї життя Куліш написав різних произведень до чотирьохсот. Вся бібліотека з рукописами, за смертю його, женою його, Александрою Михайловою подарена музею Тарновського и хранится в г. Чернигове” [186, с. 26].

За життя твори П. Куліша виходили в читацький світ окремими виданнями та друкувались в редактованих ним журналах “Основа”, “Правда” та інших. Повне ж видання творів П. Куліша не здійснене й досі. А. Повниця у своїй статті “Нехай за нас наше діло говорить, а не орації...” [153, с.4], зазначає, що в кінці 20-х років ХХ ст. в Україні було започатковано 25-томне видання творів П. Куліша, але було перерване на третьому томі (не сподобався Панько радянській владі). В передмові до виданого першого тому було сказано, що для повного видання знадобилось би не менше п’ятдесяти таких томів.

Звичайно, в першу чергу під час написання дисертації увага приділялася таким творам П. Куліша, як “Хутірська філософія і віддалена од світу поезія” [102], “Листи з хутора” [80], а також “Історії возсоединенія Русі” [76]. Зокрема, в праці “Хутірська філософія і віддалена від світу поезія” [101] П. Куліш в цілому виступає, як своєрідний продовжувач поширених в Україні і Росії ХІХ ст. поглядів, в яких виражена своєрідна утопічна версія, як реакція на розгортання промислово-урбаністичної цивілізації, що супроводжувалась концентрацією населення в містах і його відривом від безпосередньої основи існування людей, тобто від природи, села. Яскраві тенденції цих настроїв були вже представлені в 30-ті роки вихованцем Переяславської духовної семінарії В. Ніщиком, якого російські історики вважають засновником російського роману. Вже у творах В. Ніщика суспільство представлене розділеним на місто, в якому зосереджена основа

кріпацтва і всіх моральних негараздів, таких як неробство, розпуста, п'янство, знущання людини над людиною (панів над кріпаками і наймитами) тощо. Цьому світу протиставлялася система хутірського суспільного устрою, заснованого на індивідуально-родинній праці і обміні її результатів. Саме останнє В. Ніщик розглядав як засаду моральності, ґрунтовної освіти, людяності і свободи існування людей в суспільстві.

Тобто, своєю хутірською філософією П. Куліш поставав як продовжувач певних філософських тенденцій в осмисленні суспільства і особи, котрі були властиві певній частині української і російської інтелігенції в умовах Російської імперії ХІХ ст. Доцільно відзначити, що і Т. Шевченко в останні роки свого життя мріяв саме про “життя на хуторі”, намагаючись придбати шмат землі або невеличке помістя, віддалене від великих міст і містечок. Ураховуючи це, працю П.Куліша “Хутірська філософія і віддалена від світу поезія” [101] ми вважаємо важливим історико-філософським джерелом для розуміння світоглядного осмислення життя особи і суспільства в Україні, яке знайшло концентрований вираз саме в цьому його творі.

Необхідно підкреслити, що публікація роботи “Хутірська філософія і віддалена від світу поезія” [101] була заборонена царською цензурою, а її вже готовий тираж був, за винятком кількох примірників, знищений у 1857 році. Про існування цієї філософської праці П. Куліша було відомо окремим дослідникам, але перше її широке видання було здійснене часописом “Хроніка 2000”[99] у 1992 році. Сам факт заборони цієї праці П. Куліша для нас важливий в тому смислі, що він свідчив про істотну розбіжність філософських поглядів П. Куліша на людину і суспільство із офіційно пануючими філософськими концепціями, які мали місце в Росії і Україні середини ХІХ ст. Адже, в цей період багато публікацій російських мислителів-“різочинців” (В. Белінський, М. Добролюбов, Д. Писарев, М. Чернишевський та інші), в яких також аналізувалися проблеми особи і суспільства, в основному публікувалися безборонно. Через це ми вважаємо, що своєю заборонаю роботи “Хутірська філософія і віддалена від світу

поезія”[101] царська цензура підкреслила, що філософська інтерпретація особи і суспільства П. Кулішем становила, очевидно, більшу загрозу для офіційної філософії та державної політики, ніж філософські праці вказаних російських дослідників. Тому, ми нині неоднозначно ставимось і до деякого кепкування навколо “хутірської філософії” П. Куліша, яке мало місце серед окремих авторів ХІХ і ХХ століть. Маються на увазі закиди П. Кулішу в тому, що він нібито закликав своєю філософією “повернутися до хутора”, “заперечувати прогрес” і т.д.

Своєрідною підосновою “Хутірської філософії і віддаленої від світу поезії” [101] є його “Листи з хутора” [80]. Особливість цього твору проявляється в тому, що в ньому на рівні певної ілюстративності показуються світоглядно-філософські джерела поглядів П. Куліша на особу і суспільство. В цьому творі, зокрема, прояснюється причина неприйняття П. Кулішем “городського” існування особи, витоки філософської теорії особи в Україні, а також пропонується певний ідеал особи, яка має бути базою суспільства “без пана і холопа”. Зокрема, в листах “Пригороди і села” П. Куліш проводить думку, згідно з якою він не проти міського життя і розбудові міст, а проти того, щоб міста в Україні виступали осередками зросійщення населення. Таке явище, як вважав П. Куліш, деформує особистість.

У праці “Чого стоїть Шевченко як поет народний?” [104] П. Куліш вказує на джерело його методології філософського розуміння особи і суспільства. Таким джерелом для нього виступає “народна філософія”, яка переосмислена і концептуально виражена особистістю, що освоїла “дух” цієї філософії і стала її речником. Даний теоретико-методологічний підхід він розробляє, порівнюючи творчість Т. Шевченка і поширені серед українського народу погляди на людину та її життя в суспільстві. Одночасно потрібно відзначити, що в цьому випадку твір П. Куліша “Листи з хутора”[80] також є специфічним виявом методологічних установок, які були в українській філософії ХІХ ст.

Наприклад, М. Беяшевський, – сучасник П. Куліша, – у своїй роботі “Розповіді селян с. Пекарі про Т. Г. Шевченка” [7] пише про те, що в своїй масі народ завжди уважний до всього, що має відношення до його загального життя і до життя окремих особистостей. Причому М. Беяшевський підкреслює, що народна думка має вироблену часом та міжнародним спілкуванням основні пункти, світорозуміння й пізнання особи, “складаючи іноді цілі схеми” [7, с. 364]. Тобто, П. Куліш у своїх “Листах з хутора” [80] постає одним із продовжувачів загальнофілософських інтерпретацій особи і суспільства, які були характерними для української філософії ХІХ ст. і утворювали загальнометодологічну базу людинознавчої думки.

Особливу значущість для нас мала тритомна праця П. Куліша “Історія возсоединенія Русі” [76]. За своїм змістом ця робота являється, на наш погляд, своєрідним застосуванням П. Кулішем своїх загальнофілософських поглядів на особу і суспільство, які були уже напрацьовані у межах його “Хутірської філософії” [99 -102]. Важливо відмітити той факт, що концептуальне оформлення “Хутірської філософії” [99 - 102] відбувалося паралельно із написанням “Історії возсоединенія Русі” [75 - 76] таким чином, що поліпшувався сам зміст останньої. Вже у другому і третьому томах цієї роботи більш чітко виділяються методологічні лінії тлумачення особи і суспільства, взаємодії окремих осіб, а також характер відношень у ХVІ – ХVІІІ ст. між українським і польським, українським і російським (московським), українським і кримсько-татарським суспільствами. Крім того, вироблена у “Хутірській філософії” [99 -102] методологія аналізу особи і суспільства використовується П. Кулішем і при розгляді взаємодій окремих осіб і соціальних верств українського суспільства ХVІ - ХVІІІ століть.

Проте цим не вичерпується філософськи значуща для теми дисертації творчість П. Куліша. Справа в тім, що з другої половини ХІХ ст. певні філософські ідеї П. Куліш спочатку стисло викладає у своїх віршованих творах, а потім сформульовані в них ідеї використовує при написанні науково-публіцистичних творів на зразок “Крашанки русинам і полякам на

Великдень 1822 року” [79]. Бувало і навпаки, коли П. Куліш спочатку надавав філософським ідеям раціонально-оповідні форми, а потім викладав їх і у віршованих формах. Тому ми вважаємо, що багато його поезій несе в собі глибокий і різнобічний філософський зміст, який для нас виступає предметом “дешифрування” та інтерпретації. Особливо це стосується таких аспектів як суспільство і мова, свобода особи, особа і культура тощо.

Отже, на філософські твори П. Куліша ми намагаємось дивитися не тільки як на вияв його творчої індивідуальності, але і як на свідчення філософської думки України ХІХ ст., яка вільно чи невільно взаємодіяла із філософською думкою Росії, Польщі та інших країн. Заодно потрібно підкреслити, що значний пласт філософських ідей розпорошений у листуванні П. Куліша із різними особами. Особливий інтерес для нас становить його листування і дружня співпраця з таким відомим українським філософом та фізиком як Іван Пулюй. Багатолітня співпраця цих двох мислителів потребує спеціального окремого дослідження. Але опублікована в кінці 90-х років ХХ ст. взаємна переписка І. Пулюя з П. Кулішем [158], а також нові філософські ідеї П. Куліша, що пов’язані із його співпрацею з І. Пулюєм, дають нам підстави твердити, що останні два десятиліття свого життя філософія П. Куліша деякою мірою еволюціонує від “хутірської філософії” до філософії, яка спиралася на новітні течії природознавства. Ними виступали біологія, антропологія та фізико-енергетичне вчення, пов’язане із відкриттям рентгенівського випромінювання. Дана тенденція виразно вже спостерігається у другому і третьому томах “Історії возсоединенія Русі” [76].

Загалом у роботі над дисертацією у нас склалося враження, що філософська сторона творчості П. Куліша в цілому залишається на сьогодні мало дослідженою. Тому як джерела, котрі допомагали нам зрозуміти філософію П. Куліша та у зв’язку з цим його бачення особи і суспільства нам слугували також твори сучасників П. Куліша, які його оточували або із якими він був у дружніх чи товариських стосунках. Звичайно, це передусім

твори В. Білозерського, Б. Гребінки, М. Костомарова, І. Пулюя Т. Шевченка та інших. Із творів Т. Шевченка ми виділяємо його “Щоденник” [191], в якому містяться певні зауваження (згода чи не згода з певною позицією або поведінкою П. Куліша). Такі зауваження Т. Шевченка нами ураховувалися в тій мірі, в якій за ними проглядалося і певне філософське бачення особи та її існування в суспільстві.

Доречно відмітити, що при розгляді особистих відносин між П. Кулішем і Т. Шевченком із “Щоденника” [191] Т. Шевченка ще з кінця ХІХ ст. вибиралися такі положення, що давали можливість кваліфікувати філософію П. Куліша як філософію “українського буржуазного націоналіста”. Відповідно Т. Шевченко протиставлявся П. Кулішу як “революційний демократ”, але вже без прикметника “український”. Проте, користуючись “Щоденником” Т. Шевченка [191], ми брали до уваги всю сукупність їхніх відносин, в яких, по суті, особливо великих розбіжностей не спостерігається, хоча основні розбіжності між ними лежать, скоріше, у площині ідеалу способу життя видатної особистості.

Знову-таки, це стосується полеміки навколо морального ідеалу, яка мала місце між П. Кулішем, М. Костомаровим і Т. Шевченком. Ця полеміка, як відомо, набрала форми особистого ставлення до Т. Шевченка. Пов’язані з цим публікації М. Костомарова, на наш погляд, не розділяли проблему конкретної особистості і проблему ідеальної особистості в той час, як П. Куліш розділяв ці дві проблеми. Він наполягав на існуванні “повної правди” та визначенні міри її реалізації у життєдіяльності конкретної особи. Якраз це питання викликало відповідні філософські розбіжності в тлумаченнях суспільної цінності особи у творах П. Куліша і М. Костомарова.

Історико-філософське дослідження специфічне тим, що воно як і будь-яке історичне дослідження являє собою нерідко завдання із багатьма невідомими. Мається на увазі те, що не тільки суспільне життя, але і життя кожної окремої особи ніколи не документується синхронно. Через це навіть знайомство з біографією П. Куліша ставить іноді більше питань, ніж дає

інформацію про його життя. Наприклад, відомо, що він навчався у Новгород-Сіверській гімназії, а це означає, що саме в цей період у нього формується сукупність фундаментальних світоглядних орієнтацій про сам процес, функціонування яких в тій же гімназії мало що відомо як у філософському, так і в історико-педагогічному планах. Таким чином, якщо підходити до творчості П. Куліша з точки зору формування у нього відповідних світоглядних установок та їх подальшого функціонування в особистому житті, ми будемо натрапляти на відсутність документальних даних або задовольнятися досить опосередкованою інформацією.

Якщо ж увагу зосередити на самих творах П. Куліша, то знову таки зустрічаємося із тим, що висловлені ним положення або приймалися, або вважалися суперечливими і гідними аналізу або ж відкидалися чи спростовувалися як хибні. Крім того, існує так звана “таємниця творчості”, в результаті чого мислитель може висловлюватись в одному світоглядно-філософському контексті, а його можуть тлумачити і розуміти зовсім в іншому світоглядно-філософському контексті, який не брався ним до уваги. Тому історико-філософське дослідження саме виступає як певна інтерпретація філософського тексту, де на нашу думку основним виступає принцип конотації.

Причому до сьогодні в українській філософії не створено узагальнюючої праці, яка б об’єктивно, з урахуванням усіх аспектів російсько-імперської дійсності XIX ст., розкрила неоднозначну і суперечливу діяльність П. Куліша. Тому одне із завдань дисертації полягає у спробі проаналізувати суперечності, які склалися в інтерпретаціях його філософії, а також уточнити її особливості. Методологічно, таким чином, йдеться про конотацію, основу якої утворюють філософські погляди П. Куліша. Відразу зазначимо, що на наш погляд, саме особливості “хутірської філософії” П. Куліша, її освітньо-антропоцентрична орієнтація, котру відривали від його політичних, наукових та інших уподобань, власне, і була підставою багатьох

непорозумінь. Причому окремі положення його творів викликали дискусії ще за життя мислителя.

Критики (М. Драгоманов, М. Костомаров, І. Франко та ін.) вбачали в його судженнях надмірний суб'єктивізм, викликаний певними настроями, а найбільше – швидкозмінність політичних орієнтацій. Сумнівними та емоційно спалахуючими вважалися соціальні проєкти, пов'язані із наївними сподіваннями на реформи та ласку царських сановників. Загалом підстави для такої критики утворювалися еволюцією П. Куліша. Відомо, що на ранньому етапі своєї творчості він рухався, так би мовити, в одному ряду із О. Бодянським, М. Костомаровим, М. Марковичем, І. Срезневським, Т. Шевченком та іншими, був палким поборником козакофільства, філософії “закону Божого” для українського народу Кирило-Мефодіївського товариства, згідно якої возз'єднання України (Малоросії) з Росією було актом історично правильним. Він романтизував разом із згаданими авторами поезій і наукових праць “слов'янське братство”, українську міфотворчість, козацький героїзм, селянсько-гайдамацькі повстання. Але в поміркованому віці П. Куліш, критично ставиться до селянських бунтів і козацьких повстань, вбачаючи в них одне із руйнівних джерел, що визначили історію України. Якщо М. Костомаров, наприклад, прагнув у другій половині ХІХ ст. створити “історичні портрети”, то П. Куліш захоплюється аристократизмом, насамперед, козацької старшини, а в кінці життя навіть відстоює “туркофільські” орієнтації. Проте такі хитання в питаннях політичної історії, на нашу думку, пов'язані саме з елементом романтизму в його філософському ставленні до суспільства, яке спиралося на принцип універсальності “культурної” або “освіченої” особистості та її соціального самоствердження.

Саме в цьому контексті, очевидно, слід розуміти також пропозицію П. Куліша замість встановлення пам'ятника Т. Шевченкові заснувати безплатну хліборобсько-ремісничу школу [див.: 140, с. 24]. Дехто і сьогодні вбачає в цій пропозиції нібито вияв його заздрощів до генія. Проте, на наш



погляд, П. Куліш в даному разі вважав, і не без підстав, що професійна освіта на Україні другої половини ХІХ ст. була важливіша за створення пам'ятників. Адже і М. Драгоманов у своїй статті “Пропащий час” [37] констатував глибокий занепад освіти в Україні.

Слід підкреслити, що історико-філософське дослідження творчості П. Куліша переконує в справедливості тези М. Мамардашвілі: “Мислення – парадокс, до якого не можна звикнути” [125, с. 43]. Наразі йдеться про парадоксальність завдання, з яким зустрічається дослідник творчості П. Куліша. Тут основним, на наш погляд, постає не вишукування “основної думки” чи “провідної роботи” (знайди таку – і підпорядкуй їй, мовляв, усі інші в творчості письменника), а те, що натомість концепцію його філософії належить вибудовувати, скоріше, самому дослідникові, а ширше – читачеві, який поставить перед собою мету тлумачення творів. Звідси й методологічна небезпека такого дослідження: можливість зіткнення з феноменом “дзеркала”, бо у дослідника є ризик побачити (у відносному сенсі, звичайно) в ньому тільки себе. Тобто дослідник може приписати мислителеві власні думки, обмежити його філософську і взагалі творчу свободу рамками, притаманними зовсім не поглядам П. Куліша, а позиції того, хто відповідні твори тлумачить або сприймає.

Звідси важливий ще один попередній методологічний висновок: слід застосовувати особливі методи й досліджувати не “класичне” філософствування, а літературу як спосіб філософствування на чому наголошує О. Забужко [42]. Такий підхід – за аналогією – вимагає відразу розподілити літературу і на певні функціональні ряди. Тоді можна дозволити собі говорити про можливість, скажімо, дослідити філософську думку в межах педагогічної спадщини, філософську думку на сторінках публіцистичних творів тощо. Тож мало не головною проблемою для дослідника творчості П. Куліша виступає поєднання уваги до “чужого слова” (М. Бахтін) і вміння це слово інтерпретувати, “читати між рядків”. Виникає у зв'язку з цим і питання про те, чи вдавалося досі вченим: а) не нав'язувати

Кулішеві власних поглядів, і б) не зводити тлумачення його філософії до її переказу?

Вже молодші сучасники (І. Франко та ін.) ставилися до П. Куліша суперечливо. Вони більше “відштовхувалися” від нього, ніж продовжували його справу свідомо. Сформулював цю проблему належним чином Д. Чижевський стверджуючи, що П. Куліш зустрівся в надто пізній період творчості з нерозумінням і ворожістю того покоління в культурі й науці, появу якого сам між іншим спровокував. Зокрема, О. Забужко переконливо показує, як і чому молодий І. Франко негативно сприймає ідеї Кулішевого “Зазивного листа до української інтелігенції” (1882 р.) [72]. При тому, що й сам він прийде до схожих ідей в статті “Кілька слів про самого себе” – хоча й на новому рівні (соціально і концептуально). Потік публікацій про письменника і громадського діяча (В. Антонович [6], С. Єфремов [40], О. Маковей [122], В. Шевчук [192] та ін.) із 90-х років XIX ст. призвів до нових концепцій і нових “відкриттів” філософії П. Куліша.

Знов нібито оживає спадщина П. Куліша на початку XX ст. Його філософські ідеї аналізують М. Зеров [45], Є. Кирилюк [55], далі – вже в думці української діаспори – О. Олександрович [147], Д. Чижевський [180-183]. Причому все XX ст. було сповнене прихованої боротьби між заборонаю справжнього вивчення філософської спадщини П. Куліша і тенденцією (незворотньою для науковця) щодо визначення його ролі в історії української філософії. Особливо це стосується радянських часів. Так, в газеті “Комуніст” в 1935 р. в статті С. Щупака “Вороже спотворення історії літератури” [56] твердилося, що “Куліш був не демократ, а ідеолог пруської реакції в Росії” [56, с. 2].

Тепер же досить часто розглядають П. Куліша як “українця в Європі й європейця в Україні”. Це дійсно так, якщо зважати на його одночасну зацікавленість світовим контекстом європейського наукового й культурного життя в другій половині XIX ст., а також на сприйняття української філософської традиції (досить згадати “філософію серця” – тенденції,

сприйнятої П. Кулішем через ідеї професора Київської духовної академії Теофана Авсенєва). Європейський, і національно-український “полюси”, будучи пов’язаними із ідеєю просвітництва, сприйнятою від П. Плетньова, переплелися і оформилися у світогляді П. Куліша фактично ще під час навчання в Київському університеті. Сплав того й іншого став можливий, отже, у річищі філософсько-освітньої тенденції.

Дослідники ХХ ст. на прикладі кількох історичних осіб (згадаймо роботи Ю. Лотмана “Декабрист у повсякденному житті” або Б. Успенського “*Historia sub swpescie semioticae*”) довели, що побутову поведінку й біографію можна дослідити за допомогою структурно-семіотичних методів. Вчинок, діяльність в цьому випадку слід тлумачити як одиницю життєтворчості, котра за природою є особливим знаком. Адже особистість вкладає в дію певне значення, яке може бути правильно або й хибно розтлумачене сприймаючим оточенням (адресатом). Дія в цьому аспекті постає “повідомленням” (прикладом, вчинком), що має “автора”. Той же, хто сприймає дію, сприймає її як “мову”, якою вчинок “закодований”. Тож ризикнемо припустити, що молодшими сучасниками й нащадками філософська спадщина П. Куліша (а під нею відтак розуміємо й твори – художні, публіцистичні, наукові, і вчинки та життєвий шлях) до деякої міри трактувалися хибно. Причому під хибністю розуміємо не негативне чи критичне ставлення, а насамперед присвоєння вчинку, як знаку, не того значення, яке надавав йому “автор”. Така методика аналізу дає, на нашу думку, змогу ще точніше осягнути суперечності філософії П. Куліша, як частини одного цілого. Отже, йдеться про філософію як екзистенціальну логіку життя П. Куліша, котра нерідко виходить за межі уявлень того дослідника, який розглядає його тексти без урахування їх суголосності із існуванням їх автора.

Зрозуміло, що історико-філософський аналіз світогляду мислення П. Куліша з таких позицій справді набуває форми конотації з урахуванням семіотики і структуралізму його особистого існування. Першочерговим

об'єктом дослідження тоді обов'язково стануть не тільки літературно-філософські тексти, але й основні віхи освітньої діяльності П. Куліша: на посаді викладача Луцького дворянського училища, гімназій у Рівному та Києві, старшого вчителя гімназії і лектора російської мови для іноземних слухачів Петербурзького університету, а також розробка ним педагогічних ідей.

Отже, філософська спадщина П. Куліша, на наш погляд, вимагає нині нового “перечитування”, оскільки методологія історико-філософського дослідження в наш час далеко не вичерпується позитивістським описом “фактів”, систематичним переказом їх змісту, а також оціночним прив'язуванням цього переказу до якоїсь відомої “точки зору”. Тому навряд чи доцільно розуміти філософію освіти мислителя так, нібито “П. Куліш засвоїв впливи платонізму, за яким ідея втілюється в матерію шляхом еманациї”. Причому що для нього нібито “існує градація від найбільш адекватних ідеї взірців до прикладів деградації і виродження. Тому серед народу вирізняються люди і чернь” [104, с. 65].

Раціональне зерно подібних суджень, очевидно, слід вбачати лише в тому, що вони шукають виходу із замкнутого кола констатації в літературі “суперечливості поглядів П. Куліша”. Проте справжній вихід, очевидно, можливий саме за рахунок: а) розгляду соціокультурної ситуації (тобто світової і української філософії, а також суспільних подій як контексту творчості Куліша); б) вивчення життєвого шляху П. Куліша як філософа, педагога, дослідника, громадського діяча, а також і як “людини хутора”. Тоді можна вдатися до пошуку підстав і тієї логіки, що пов'язує семіотику його творчості: чому на певному етапі мислитель концентрував свою увагу на “людях” (вищому рівні еманациї), а на іншому етапі – на “черні” (нижчому рівні).

Для того, щоб розуміти логіку філософії П. Куліша, слід, напевне, з'ясувати і складність утворення структури її еманацийної “драбини”. Адже на певному її “щаблі” настає такий момент, коли ця еманация почала

усвідомлюватися (відповідно, почала формуватися його філософська концепція). Кажучи інакше, якщо можливий історико-дослідницький рух “вниз” від ідеалу, то можливе й піднесення до нього, що вже утворює “діалог” дослідника із філософією П. Куліша або історико-філософський аналіз та конотацію.

Отже, попри те, що загальний інтерес до творчості П. Куліша знову начебто відновив вплив його філософських ідей на українську філософію сьогодення, недостатня увага звертається на кілька суттєвих моментів. Насамперед, на методологію побудови “філософії Куліша”, котра включає в себе як літературну спадщину, так і екзистенціальний зміст його особистої “життєтворчості”. Разом з цим не ураховується особливий (діалогічний) стиль розуміння П. Кулішем суперечностей. Наявність останніх відзначають всі дослідники, але далі констатації даного факту йде мало хто. Тому, не претендуючи на остаточне розв’язання проблеми дослідження філософської спадщини П. Куліша, вважаємо, що чимало пов’язаних з цим питань треба вирішувати в контексті семіотики, логічного структуралізму, діалогіки. Одночасно не варто обмежуватися позитивістським переказом ідей філософії П. Куліша, оскільки набагато більші можливості відкриває методологічно обґрунтована конотація.

Отже, конотація передбачає не аналіз як розчленування і розкладання історичних джерел і документів “по поличкам”, а своєрідний діалог між дослідником і документами, які вивчаються. Отже, це може бути діалог через десятиліття і століття із автором у межах спільного соціокультурного простору. Таким чином важливим принципом нашого дослідження виступає діалектика. Проте мова йде не про монологічну діалектику в плані Гегеля, а про діалектику як мистецтво діалогу – вчення яке розроблялося в Україні, починаючи з часів Києво-Могилянської академії. Така діалектика орієнтується не на “перехід від нижчого до вищого”, а “стає на становищі далеко нижчим та певнішим: поперед усього зрозуміти, а не судити і не приписувати законів” [177, с. 123].

Підхід до української філософії вимагає акцентування екзистенціально-антропологічного осмислення історико-філософського процесу в Україні. Тобто це вимагає ураховувати те, що світоглядні питання певним чином вирішуються представниками різних верст суспільства, незалежно від посад, освіти, досвіду. Інакше кажучи це потребує визнання правдивості положення П. Юркевича, сформульованого ним ще 60-ті роки XIX ст., про те, що вступаючи в суспільне життя люди вже застають комплекс готових світоглядно-філософських рішень і так чи інакше рухаються у їх лоні, розробляють, переосмислюють ті або інші філософські положення [див.: 197].

Також доцільно наголосити на тому, що сучасна методологічна ситуація характеризується значною поліфонічністю, котра часто супроводжується гострими дискусіями між прихильниками монізму й плюралізму, класичного і посткласичного мислення. Г. Заїченко наголошує “Однобічності плюралізму й монізму, як висновок про самодостатність того чи того, мають, звичайно, не тільки гносеологічні засновки, але й соціальні. Проте жодна з цих однобічностей не веде до досягнення істини стосовно природи філософії та культури” [43, с. 91]. Зважаючи на це, та наголошуючи, що нашим методологічним принципом повинно бути прагнення зрозуміти, а не судити явища та події буття, ми спираємося на думку В. Шевченка про те, що “Реалістична методологія вивчення філософії полягає не у тому, щоб одну філософію засудити як неправильну і хибну, а другу піднести як істинну і правильну. А в тому, щоб збагнути підстави і чинники філософії, визначитись серед них, щоб зробити світоглядно-філософський вибір” [190, с. 29].

Поєднання різних методів, з одного боку, може надати темі, що досліджується поліфонізму, а з іншого, – виникає небезпека еkleктизму. Тому авторка дослідження дотримується суголосної із синергетизмом точки зору, згідно якої, на думку Г. Заїченка не можна ні протиставляти різні методи, ні поєднувати їх.

Справді, вказані вище риси української філософії пронизують як “Хутірську філософію” [99 -102] П. Куліша так і всі інші його філософсько-значущі твори. Мається на увазі комплекс його поезій, наприклад, “Старець” [96], “Родина єдина” [94], “Рідне слово” [93], “Слово правди” [95], “Національний ідеал” [86], “Премудрість ” [90] та інші. Вже самі назви цих і деяких інших творів П. Куліша ніби окреслюють ті орієнтації філософствування у межах яких він сприймав людину, світ та життя людини в ньому.

Проте, вказані вище основні риси української філософії мають логіко-структурний характер і тому придатні для дослідження не тільки філософії П. Куліша, але і філософські міркування авторів доби Київської Русі, філософії професорів Києво-Могилянської академії, як і праці українських філософів ХХ ст. Тобто, логіко-структурний аналіз потребує відповідної соціокультурної конкретизації. Через це ми керувалися також творами українських учених, в яких розкривається специфіка культурно-історичного аналізу історико-філософських джерел. Зокрема, це праці А. Бичко [8], В. Горського [22 - 25], В. Іванова [46], М. Кашуби [51-53] і т.д. Зрештою, важливу роль в розумінні філософського змісту творів і зокрема, вчення про особу у філософії П. Куліша має безпосередня робота із його текстами. У цьому плані ми брали до уваги методологію і методику роботи з історико-філософськими джерелами, яку розробила В. Нічик у фундаментальній праці “Петро Могила в духовній історії України” [143]. Зокрема, у вступному слові до цієї книги авторка розкриває перед нами методологію роботи із культурними надбаннями минулого України. В. Нічик підкреслює: “Джерелознавчою базою цього дослідження є історична пам’ятка, тобто певна виокремлена для детального культурно-світоглядного аналізу сукупність книжкових текстів ... Метод створюється не до початку дослідження, не без ознайомлення з тим, що досліджується, а в його процесі. Він є результатом тривалого досвіду дослідження об’єктів того чи того роду й лише як такий може ставати вихідним пунктом та умовою їх подальшого

пізнання. Бо без такого дослідження неможливо вивчати економічні, соціальні, ментальні структури, парадигми, способи, стилі богословського, філософського, мистецького мислення, а також архетипи психіки, які існують упродовж тривалого історичного часу. Тому формування методу потребує високого професіоналізму від учених у тій галузі знань для якої він створюється” [143, с. 8].

Загалом, слід наголосити, що зважаючи на особливості предмету дослідження, котрий зачіпає такі важливі і досить широкі сфери філософського знання як філософська антропологія, епістемологія, філософська культурологія, філософська соціологія та історіософія, методологічною основою роботи стали цілий ряд принципів, котрі й дозволили здійснити цілісне й логічно довершене дослідження поглядів П. Куліша на людину та суспільство.

Особливе місце серед них посідають принципи екзистенціальності (поліфонія символіко-теоретичних форм української культури та світогляду) та принцип соціокультурного детермінізму. Саме екзистенціальна методологія на думку провідних вітчизняних філософів А. Бичко та І. Бичко є дієвим інструментом для розуміння “української історії та культури в силу близької “дотичності” цієї методології до змісту українського світоглядно-філософського менталітету” [8, с. 28]. Застосування саме екзистенціальної методології дозволяє проаналізувати та виокремити особливості бачення П. Кулішем людини та її місця у суспільстві. Слід наголосити, що філософські уподобання П. Куліша в цілому формувались у рідній екзистенціальному антропоцентризму, тому застосування екзистенціальної методології є доречним і у цьому плані.

У нерозривному зв'язку із екзистенціалізмом постає принцип соціокультурного детермінізму. Слід наголосити, що П. Куліш розглядав становлення особистості не як процес детермінації людини з боку суспільства, а як “викохування” людини в суспільстві, як процес зрощення її із умовами суспільства, котрий починається у дитячому віці й триває



усе життя. Активний діалог “людина-соціум” потребує обов’язкового урахування особливостей національного характеру і національної психології українського народу. Серед чинників, котрі впливали на формування філософського світогляду П. Куліша та визначали характер морально-етичної рефлексії мислителя, що проявлялося у його творах та діяльності, на наш погляд, найважливішим є етнокультурний, котрий передбачає врахування ментальних особливостей українського народу. Тому ми зверталися й до філософсько-методологічних засад розуміння та дослідження національного характеру. Філософсько-методологічні основи розуміння національного характеру знайшли відображення у роботах Б. Бичко [10] та ін. науковців. Також ми приділили значну увагу тому факту, що наприкінці ХХ ст. філософи та культурологи почали звертати особливу увагу на мову як прояв філософії, культури, духовності, ментальності народу. Г. Заїченко, аналізуючи такий “лінгвістичний поворот” зазначає, що “мова – чи то письмова чи розмовна, чи наукова чи буденна – стала одним із вирішальних методологічних ключів в осмисленні природи філософії та культури” [43, с. 91]. У цьому плані П. Куліш значно випередив свій час, бо неодноразово наголошував на важливості збереження і розвитку мови як специфічного й визначального ментального коду нації.

Безумовно значна увага приділяється принципу антропоцентризму. Філософський антропоцентризм став важливою прикметою другої половини ХІХ ст. У філософії П. Куліша він також посідає центральне місце. Відповідно використання його методологічних засад дозволяє створити цілісну картину розуміння П. Кулішем особи та суспільства, взаємодії та взаємовпливів особи та суспільства тощо. визначити еволюцію його поглядів та чинники, котрі обумовлювали цей процес. Ми урахували також, що суттєвою прикметою аналізу особи в українській філософії є розгляд її у контексті співвідношення понять мікрокосм і макрокосм. Це означає, що людині властиві ті ознаки, суперечності, позитивні і негативні сторони, які

існують в самому суспільстві, й оскільки цей принцип властивий творам П. Куліша він також брався до уваги.

У філософсько-антропологічній концепції П. Куліша особливе місце посідають культурно-гуманістичні ідеали теорії педагогіки. Мислитель наголошував на тому, що становлення самосвідомості особи відбувається шляхом її самоформування й асиміляції до світу культури у якому вона постійно самовдосконалюється. Це фактично була альтернатива суто просвітницькій концепції освіти. Адже згідно з філософією П. Куліша, людину треба навчати не знанню як такому, а знанню як інструменту оволодіння ситуацією, і не методам діяльності тільки у межах конкретного предметного і людського оточення, а методам оволодіння безладдям та умінню вибирати методи особистої діяльності серед такого безладдя. Виховання він ставить вище, ніж суто освіту. Враховуючи це, ми у своїх методологічних пошуках спиралися на дослідження В. Андрущенка [4], І. Бичко [11-13], Г. Волинки [16-17], Г. Горак [21], М. Михальченка [130], І. Огородника [145-146], В. Шевченка [189], В. Шинкарука [193], В. Ярошовця [200].

Ще одним важливим методологічним принципом виступає принцип історизму. Він дозволив виявити цілісну картину формування, розвитку та вияву філософського мислення П. Куліша і, у першу чергу, його поглядів на людину, суспільство, історичний процес. Принцип історизму змушує нас аналізувати буття та мислення конкретної людини у контексті історичного процесу. При цьому враховувати не лише реальний час життя людини, а й впливи історичного минулого та проєкції на майбутнє. Також враховується принцип автохтонності й безперервності історико-філософського процесу в Україні.

У тісному взаємозв'язку із принципом історизму постають принципи компаративістики та дискурсивні підходи діалектики, котрі дозволяють методом порівняльного аналізу ретроспективно розкривати усе розмаїття сутнісних властивостей людини, при цьому враховувати історію розвитку та

особливості філософської думки попередніх поколінь та сучасників. Так П. Куліш своє філософське обґрунтування особи і суспільства вибудовував у діалозі із представниками різних шкіл і напрямків, хоча в основному він полемізував із прибічниками матеріалізму та ідеалізму. Така методика сприяє історико-філософському аналізу антропологічних поглядів мислителя.

Зрештою, бралися до уваги найновітніші тенденції в методології, котрі нині мають загальноєвропейську значущість і пов'язані з проблемами синергетики й постмодернізму.

## **1.2. Історіографія досліджуваної проблематики**

Важливим блоком джерельної бази дисертації слугує науково-аналітична література або історіографія, що стосується розробки П. Кулішем проблеми суспільства й особи. Деякою мірою вище було відзначено, що початки історіографії теми відносин особи й суспільства у творчості П. Куліша припадають ще на роки його життя. Тоді із критичними зауваженнями з приводу позицій П. Куліша з цього питання виступили М. Драгоманов, М. Костомаров, І. Франко, деякою мірою Т. Шевченко та інші автори. Їхні зауваження стосувалися як індивідуально-персональних характеристик, що виступають, як правило, супутниками у взаєминах формальних або неформальних соціальних мікрогрупах, так і торкалися загальнофілософських підстав цих характеристик.

Проте найбільший обсяг утворює науково-дослідна література XIX – XX століть, в якій розглядається творчість П. Куліша. Саме вона дає можливість показати стан дослідження теми дисертації і тим самим обґрунтувати наукову новизну.

У цілому слід відразу підкреслити, що історіографія, котра стосується безпосередньо творів П. Куліша, в основному обмежується питаннями історико-літературного та історико-політичного характеру, тобто спеціальні дослідження філософії П. Куліша майже не проводились. Винятком становить

праця В. Щурата “Філософічна основи творчості П. Куліша” [195], яка написана в 20-ті роки ХХ ст., який вважав, що розмаїття ідей, тверджень П. Куліша має єдину основу, якою є, на його думку, спінозизм, і тим обґрунтовує свою позицію впливом на Куліша поезії та світоглядної позиції Шеллінга, філософія якого, вважає В. Щурат, це “поетично перестилізовані ідеї Спінози”.

Останнє десятиліття позначене появою ряду дисертаційних досліджень, об’єктом у яких виступає художня, науково-публіцистична спадщина та філософські засади світогляду П. Куліша. Це роботи Г. Поперечної [154], А. Сініціної [162]. Серед них на особливу увагу заслуговує дисертаційне дослідження Г. Поперечної “Філософська антропологія та історіософія Пантелеймона Куліша” [154]. Авторка, на тлі суспільно-політичної та духовно-культурної ситуації в українських землях ХІХ ст., а також у контексті культурно-філософської традиції, визначила головні чинники формування світогляду П. Куліша. А на основі глибокого аналізу значної спадщини мислителя вперше було досліджено і визначено такі важливі складові філософського світогляду П. Куліша як філософська антропологія та його історіософські концепції. Також, у тісному зв’язку із аналізом бачення П. Кулішем природи людини, Г. Поперечна звертається й до педагогічних поглядів мислителя. Цікавими і значущими для розкриття суті й особливостей розвитку української філософської думки на Україні у ХІХ столітті загалом, та філософських конструкцій П. Куліша зокрема, є висновки дослідниці. Так Г. Поперечна зазначає, що ідея “серця” є провідним принципом у філософській антропології та україноцентризмі П. Куліша, а божественна мудрість стала тим рушієм, котрий направляє і “серце” людини і суспільство. У тісному зв’язку із проблемами інтерпретації інтровертності та екстровертності людини (“внутрішня” і “зовнішня” людини, питання співвідношення душі і тіла, “кордоцентризм” тощо), постають питання ставлення П. Куліша до сучасної йому міської цивілізації. Г. Поперечна відкидає примітивну критику мислителя, якого звинувачували у спробі

повернути суспільство до старих патріархальних форм. Вона зазначає, що “хутір” у П. Куліша це “... своєрідний романтичний символ ... символ упорядкованості, стабільності, спадкоємності, утвердження мирної землеробської цивілізації” [154, с. 6]. Визначаючи особливості історіософських поглядів П. Куліша, Г. Поперечна відзначає, що він продовжує романтичну традицію при аналізі історичної долі України, проявом чого є абсолютизація ролі “народного духу”.

Дослідження Г. Поперечної є значним внеском у історико-філософські студії новітнього періоду України. Проте, на наш погляд, проблема людини у філософії П. Куліша є надзвичайно багатогранною, іноді мінливою, іноді суперечливою. Зокрема, потребують подальшого ґрунтовного дослідження такі важливі аспекти вчення П. Куліша про людину, як тлумачення “вільна” і “невільна” особистість, творча і не творча, освічена і не освічена особистість і т.д. Крім того у філософському плані залишаються недослідженими питання засобів формування особистості, які вбачав П. Куліш, а також засоби і процеси інтеграції особи у світобуття. Уже це дає можливість нам твердити про неповноту досліджень філософської спадщини П. Куліша, яка, на наш погляд, заслуговує більш ретельного аналізу в контексті тенденцій історії української філософії XIX ст.

Дослідники до того ж, по суті не торкалися регіонального аспекту проблеми. Тобто не урахувалося, що більша частина життя П. Куліша пов'язана із Чернігово-Сіверщиною, на території якої зберігалися і розвивалися певним чином філософські традиції, які проявились не лише у П. Куліша. Вони були властиві співучням по Новгород-Сіверській гімназії М. Максимовичу і К. Ушинському, а також випускникові Ніжинської гімназії вищих наук князя Безбородька М. Гоголю.

Потрібно підкреслити ще один аспект, який випав із поля зору дослідників філософії П. Куліша. Мається на увазі загальна філософська орієнтація, яка проявилася у М. Костомарова, П. Куліша, Т. Шевченка, а також у інших діячів Кирило-Мефодіївського товариства. Адже і саме

товариство не могло виникнути без існування серед його учасників певного спільного філософського світобачення та світорозуміння головних світоглядних проблем. Тому, опрацьовуючи твори П. Куліша, зокрема, його вчення про особу та суспільство, ми урахували як регіональний контекст так і той світоглядно-філософський контекст, який зближував П. Куліша з В. Білозерським, М. Гулаком, М. Костомаровим, Т. Шевченком тощо.

Разом з тим сама постать, творчість П. Куліша не раз аналізувалась в науковій і публіцистичній літературі XIX – XX століть. Тому літературу, що стосується філософії П. Куліша хронологічно можна розділити на три періоди: дорадянський, радянський і сучасний. Під останнім розуміється період від здобуття Україною незалежності і до сьогодні.

Умовно виділений перший період включає в себе два аспекти, по-перше обговорення творів П. Куліша його сучасниками, а другий аспект – це розгляд його творів наступниками, тобто авторами, які писали про П. Куліша після його смерті. До першої групи авторів, безумовно, треба віднести М. Костомарова і Т. Шевченка, а також В. Білозерського і І. Франка. В основному це були переважно літературно-публіцистичні праці, в яких висловлювалась згода або не згода із певними світоглядно-філософськими тлумаченнями П. Куліша.

Отже, питання, які піднімали В. Білозерський, М. Костомаров, Т. Шевченко все ж таки стосуються головним чином якостей особистості П. Куліша, а також висловлюється згода або не згода із тією чи іншою точкою зору на громадсько-політичні та літературно-мистецькі теми.

Спроби глибше проаналізувати філософію П. Куліша зустрічаємо у творах М. Драгоманова та І. Франка. Але у зв'язку з цим треба зробити одне суттєве зауваження. Маємо на увазі ту обставину, що українська філософія не тільки антропоцентрична, але і “мовоцентрична”. Вже у філософських значущих текстах доби Київської Русі (“Ізборник” Святослава та різні “Слова” – Іларіона, Данила Заточника, Кліма Смолятича тощо) підкреслюється виняткова роль слова як мовлення, як найголовнішої ознаки

людини. Тому і в пізніші часи, наприклад, у XVI – XVII ст. мовоцентричне (“книжницьке”) розуміння людини і світу залишається домінуючим. У зв’язку з цим універсальним ключем розуміння світу окремі українські мислителі вважали граматику, зокрема, Лаврентій Зизаній писав, що граMATика це ключ для пізнання світу. Тому і в пізніші часи до філософії в Україні підходили як до “словесності” або літератури. Це дало можливість деяким українським дослідникам радянського періоду зробити висновок про те, що філософія в Україні повинна розглядатися як літературно-філософський процес. Тому і, наприклад, у роботах І. Франка, в яких розглядаються певні питання поставлені П. Кулішем, не спостерігається диференціації між літературним та філософським підходами. Крім деяких критичних зауважень особистого характеру, пов’язаних із перебуванням і діяльністю П. Куліша в Галичині та в Польщі Франко висловлює проблеми, які не вкладалися у звичні для того часу світоглядно-філософські концепції.

М. Драгоманов у цілому поділяє погляди П. Куліша на роль козацтва в історії України і зазначає, що “ті, хто закладав українську державу XVII ст., скидали з себе тільки чуже ярмо на те, що більше усього мулило їх, а не виривали неволі з коренем...” [36, с. 294]. І якщо козаки й казали, що вони знищили старі утиски, особливо “кріпосні на землю”, проте “не вміли подумати об тім, як би не заводити нових кріпостів, а всі кинулись на займанщину поля, лугів, млинів”, залишивши землі церковні і панські, “з тими підданими, котрі обвиклою повинність одправовали”. Тому переможці почали від царя та гетьманів випрошувати собі нові маєтки “з підданими або хоч з послушними” [36, с. 294]. М. Драгоманов зазначав, що тільки “В рівності й в спільному господарстві над усім, що потрібно людям, і єсть корінь волі й для людей, маючи свої держави й не маючи їх” [36, с. 295]. Саме для цього “в наших дідів не стало розуму, коли вони склали козацьку державу”. Тому “того мусимо тепер після довгої й гіркої науки добиватись ми, їхні онуки, в котрих нема ніякої держави” [36, с. 295].

Отже, обговорення робіт П. Куліша М. Драгомановим, М. Костомаровим, І. Франком, Т. Шевченком носило переважно характер з'ясування, так би мовити, особистих точок зору на ті чи інші проблеми. Тому поза увагою цих видатних українських мислителів ХІХ ст. залишилось власне вчення про особу і суспільство у розумінні П. Куліша.

Стосовно наукової літератури радянського періоду, в якій досліджується творчість П. Куліша, можна констатувати неоднозначність ставлення.

За радянських часів оцінки спадщини П. Куліша були однозначно негативними. І справа тут не лише в навішуванні ідеологічного ярлика “український буржуазний націоналіст”. Без будь-яких серйозних доказів намагалися довести, що його світогляд еkleктичний, а позитивний внесок в українську культуру принаймні сумнівний. В історії він, мовляв, ідеолог без синтезу, у філософії – фантаст без ідеї, в питаннях суспільного життя – народник без демократизму, в національному питанні – культурник без розуміння закономірностей розвитку культури, в політиці – український патріот, що ненавидить Україну з любові до неї, а відтак шкодить їй. С. Єфремов прямо писав: “Без синтезу – ось де джерело життєвої драми в Куліша! Без синтезу і в науковій роботі, і в поетичній діяльності, і в етичному світогляді, і в стосунках до людей, і в інтимних чисто особистих переживаннях” [39, с. 20].

Правда, С. Єфремов визнає, що Куліш – це надзвичайно складна натура, палка в почуваннях і водночас холодно-розсудлива в практичному житті, зіткана з суперечностей ; людина велика в позитивній діяльності, велика і в помилках, хитаннях, і в самому занепаді. Він трошив старих богів і виносив на п'єдестал колишніх ворогів. Майже на кожне питання він дав дві протилежні відповіді. П. Куліш – це дві людини в одній подобі, говорить С. Єфремов, не розгадана загадка не тільки для сучасників, а й для нащадків, перед якою з подивом стають і читачі, і критика, якась трагічну фігура, що борсається в життєвих суперечностях, плутається, падає, знову



встає й знову падає. “Та коли відкинути навіть особисту вдачу Куліша, треба буде все ж признати, що ні на кому, може не одбилось так наше національне лихоліття, як власне на цьому письменникові” [40, с. 53].

І все ж, С. Єфремов переконаний, що з часом туман розвіється і без прокльонів ім'я Куліша згадають нащадки добрим словом, бо дуже багато добра й послуг зробив він рідному краю [40, с. 63].

Є. Маланюк переконаний, що в певному сенсі можна говорити про багатозначність, навіть загадковість “несамовитого Панька”, поза як лагідним він не був ні в писаннях, ні в житті. “Куліш – то була, передусім Велика Пристрасть, а в такому випадкові для лагідності немає місця” [124, с. 113]. При всій здавалося б переконливості цієї тези, вона якось не в'яжеться з тією характеристикою особистості Куліша, яку дав свого часу М. Білозерський, котрий знав його досить добре, як чоловіка своєї рідної сестри Олександри (письменниці Ганни Барвінок).

М. Білозерський відносить Куліша до тих людей, які відзначаються шляхетністю, чесністю, великодушністю і розважливістю. “Пантелеймон Олександрович – людина практична і діяльна; він не любить кидатися то на одне, то на друге, вчиняє так, як йому підказує спокійний розсудок. Всяке захоплення, що не має якоїсь корисної цілі, для нього обридливе. Робити добро негайно там, де це можливо, він уважав своїм головним обов'язком” [157, с. 406]. Недарма ж “Куліш – письменник, який сам один написав більше, ніж усі його попередники, починаючи від Котляревського, а ідейних горизонтів отворив більше, ніж судилося опанувати їх зором духу всім українським письменникам до найновішої доби” [196, с. 3]. Має рацію сучасний дослідник Є. Нахлік, коли говорить, що можна сперечатись з приводу поглядів Куліша, сприймати чи не сприймати його неординарні історіософські ідеї, “а проте не можна не визнати, що все своє свідоме життя він жертовно поклав на вівтар рідного поневоленого народу задля його культурного випрямлення і зростання” [140, с.10].

Можна допустити (так воно, мабуть, і є), що і критика, і прибічники Куліша займають крайні позиції, але в даному випадку важливо зрозуміти, що це була настільки обдарована і колоритна особистість, котру не можливо укласти у прокрустове ложе якоїсь світоглядної схеми. ”Куди цікавіше, – зазначає Ю. Шевельов, – бачити перед собою обдаровану особу, неповторну, трагічну, (а коли хочете, трагікомічну в її змаганнях і з своїм, і чужим суспільством), народника без народу, елітиста без еліти, літератора без літератури, політика без політичного діяння” [188, с. 17].

Безперечно, Ю. Шевельов має рацію, коли говорить, що Кулішевою константою була “сама мінливість” [188, с. 48]. Правий і С. Єфремов, стверджуючи, що Куліш не знав межі, не тримався середини: “або-або” – так ставив він кожне питання і в житті, і в письменстві [39, с. 18].

Разом з тим окремі автори, як В. Петров [152] звертають увагу на особливості філософських поглядів П. Куліша, зокрема, він власне вперше звертає увагу на специфіку сприйняття людини П. Кулішем. Зокрема, це розуміння П. Кулішем істинної людини як не просто “природної людини”, а як “людини-хутора”. Причому В. Петров відзначає, що П. Куліш в цьому плані підтримував певну світоглядну традицію. У цьому сенсі В. Петров розглядає філософію П. Куліша як суто індивідуальне переломлення певної загальнофілософської тенденції у літературному процесі Росії. Проте, на наш погляд, повз увагу В. Петрова пройшов той факт, що сам П. Куліш розглядав “людину-хутора” як своєрідний мікрокосм, в якому збирається все світове різноманіття і яка не пориває зв’язки із світом. Даний аспект, тобто питання зв’язку особи із Всесвітом, таким чином, яке обминув В. Петров, заслуговує на більш детальний аналіз.

Тут звертається увага на художньо-образну сторону творів П. Куліша, але не ураховується те, що в основі інтерпретації художніх образів П. Кулішем перебуває філософська концепція людської особистості.

Таким чином, ми можемо зробити висновок, що специфіка дослідницької історико-філософської роботи полягає у тому, що в ній завжди йде процес пошуку: уточнення фактів, виявлення минулих похибок та співставлення результатів досліджень і т. ін. Зазначимо, що окремі підходи до розуміння особи і освіти у філософії П. Куліша існують, але ґрунтовного і систематичного аналізу поки що ніхто не робить. Визначаючи цю недосліджену сторінку історії української філософії, ми і спробуємо хоча б у загальних рисах надалі розглянути це питання.

Отже, аналіз наявної літератури надав можливість охопити максимальну кількість публікацій з означеної проблематики, з'ясувати коло найбільш досліджених аспектів у вивченні філософського спадку П. Куліша на особу та суспільство, а також таких, що потребують уточнень і додаткових наукових розвідок.

## РОЗДІЛ 2

### ЕВОЛЮЦІЯ ФІЛОСОФСЬКИХ ПОГЛЯДІВ П. КУЛІША НА ОСОБУ І СУСПІЛЬСТВО

#### 2.1. Соціально-політична ситуація в Україні середини ХІХ століття та її філософське осмислення у творчості П. Куліша

Суспільно-політичний розвиток України у складі Російської імперії проходив у 50 – 60-ті рр. ХІХ ст. під впливом цілого ряду як внутрішніх, так і зовнішніх факторів. При цьому чинники внутрішні мали явну перевагу над зовнішніми, хоча роль останніх не можна ігнорувати. Зокрема, слід наголосити, що у ХІХ ст. російське суспільство, у складі якого перебували й більшість українців, вступає до активного діалогу із західним світом. Фактично він ніколи не переривався, але із другої чверті ХІХ ст. стає надзвичайно інтенсивним. Взаємодія відбувається, у першу чергу, на рівні філософсько-культурологічному і позначена взаємовпливами та взаємною критикою і дискусіями. Із середини означеного століття зростає вплив політичних концепцій та конструктів. Однак і в них чітко простежується філософське начало. Загалом, філософія у ХІХ ст., особливо у його другій половині, починає набувати більш широкого, прикладного характеру. Філософія виходить за межі академічних закладів та суто теоретичних конструктів. Все більше проявляється прагнення застосувати філософію для вдосконалення суспільного життя, людських взаємовідносин тощо.

Таким чином, серед важливих зовнішніх впливів, що певним чином визначали напрямок розвитку та характерні риси української філософської думки у першу чергу слід назвати провідні філософські та суспільно-політичні течії Західної Європи, а також наслідки “весни Європи” – революцій 1848 року. Саме у результаті цих подій відбувається остаточний перехід більшості країн Європи до політичної системи, заснованої на конституційній монархії. Це розширює політичні права та свободи громадян,

а законодавство еволюціонує у напрямку розширення кола виборців влади за рахунок зняття ряду обмежень, у першу чергу станових та високого майнового цензу. Зростає на Заході громадсько-політична активність населення, котре втягується в політичну боротьбу, а через парламентську систему – до участі у вирішенні важливих соціально-економічних, суспільно-політичних та культурних проблем.

Залучення населення розвинених країн Західної Європи до суспільно-політичного життя в умовах боротьби окремих партій та груп, а також за умови досить високого культурно-освітнього рівня значної частини суспільства, позитивно впливало на розвиток політичної культури та рівня свідомості, в тому числі й національної, що дозволило вивести на новий рівень і теоретичні філософські конструкції, котрі розглядали проблеми взаємодії людини і суспільства. Подорожі П. Куліша по країнах Західної Європи у 1858 і 1861 рр., безпосереднє знайомство із суттєвими суспільними змінами середини століття, мали чималий вплив на формування його філософського світогляду.

Частина української громади безпосередньо опинилася під впливом цих процесів. Зокрема, українці, котрі перебували у кордонах Австро-Угорської імперії, що у політико-культурному вимірі належала до Західної Європи, отримали право обирати своїх представників до парламенту і через них відстоювати свої, у тому числі й національні, інтереси. Слід наголосити, що вони досить активно скористалися цим правом.

До того ж, імперія Габсбургів включала чимало слов'янських народів, котрі у XIX столітті розпочали активну боротьбу за національні права. Важливою складовою цієї боротьби стає розробка філософії національної ідеї, котра на основі аналізу історичного минулого виводила національну ідентичність, виховувала самосвідомість та обґрунтовувала права нації на вільний розвиток, а почасти й на власну державність. Значного розголосу та впливу у слов'янському світі набули праці А. Міцкевича, Б. Трентовського, Я. Коллара, Т. Масарика, Л. Штура, П. Хілендарського та ін. Вони стали

своєрідним каталізатором для розгортання конструкції філософії національної ідеї.

Зокрема, вони мали безпосередній вплив на українців Галичини та й усієї України, котрі також активно включилися до розробки проблем національної ідеї. Перш за все, це проявилось в популярності на території Наддніпрянщини діяльності представників “Руської трійці” (І. Вагилевич, М. Шашкевич, Я. Головацький), котрі в Галичині поєднали ідеї просвітництва та широкої автономії для українців із активною етнографічною діяльністю та дослідженнями української мови і культури. “Русалка Дністровая” стала важливим дороговказом для багатьох свідомих українців. Таким чином, вони вперше поєднали культурницький та суто політичний аспекти українського національного руху.

Активізація суспільно-політичного життя у Європі мала безпосередній вплив і на українців. Так, у 1848 р. у Галичині створюється перша русько-українська політична організація – Головна Руська Рада, котра діяла на засадах обмеженого автономізму. Безумовно, все це справило відповідне враження на настрої та напрямки суспільно-політичної та філософсько-соціологічної думки у Наддніпрянській Україні.

Поряд із цим, значний вплив на хід та характер дискусій із національного питання та із проблем людини і суспільства мало політичне розмежування української інтелігенції Західної України. Частина із них – “народовці”, головним завданням визнавали необхідність просвітницької діяльності серед населення і взялися до практичної реалізації своєї програми. Для цього вони створили у 1861 р. культурно-просвітницьке товариство “Руська бесіда” та у 1868 р. у Львові товариство “Просвіта”, що поклало початок переходу від теорії до практики в українському культурницькому русі, ставлячи за мету пробудження національної самосвідомості. Народовці надавали великого значення розвитку української мови, дослідженню національної історії. Активно працювали із студентською та учнівською молоддю. Народовці виступали на позиціях українофільства, наголошуючи

на окремішності, самотності та самодостатності української нації. Народовський рух виник на хвилі національного українського відродження. На його формування значний вплив справили ідеї Кирило-Мефодіївського братства. Зокрема потужним був вплив самого П. Куліша. Пізніше, у 60-х – на початку 70-х рр. XIX ст., значна й продуктивна культурницька робота народовців вже впливатиме на самого мислителя. До того ж він сам, переїхавши у 1868 р. до Австро-Угорщини і проживаючи у Львові та Відні до 1871 р., активно включився до діяльності народовців у культурницькій царині. Серед провідних діячів народовського руху слід назвати С. Воробкевича, В. Шашкевича, Ю. Романчика, К. Климкевича, Ф. Заревича, К. Горбала, К. Устияновича, братів В., Ол., Ос. Барвінківських, Н. Вахнянина та ін. Із братами Барвінківськими, О. Огоновським та Н. Вахняниним він співпрацював особливо тісно й плідно.

Але друга частина представників української інтелігенції в Галичині зайняла позиції так званих “москвофілів” (русофілів). Вона виникла ще на початку XIX ст. серед українців Закарпаття, Галичини й Буковини. Значний вплив на формування ідеології москвофільства мали ідеї панславізму професора Московського університету М. Погодіна. Вперше ця течія виникла у Закарпатті. Її активними ораторами були А. Добрянський, О. Духнович, І. Раковський. У Галичині москвофільські ідеї поширились дещо пізніше, у першій чверті XIX ст., особливо впливу набули на середину століття відомі діячі – Д. Зубрицький Я. і І. Головацькі, Б. Дідицький, І. Гушалевиц, М. Малиновський, С. Шехович та ін. Вони пов’язували перспективи України із її перебуванням у складі Російської імперії. Називаючи себе й українців загалом “твердорусинами”, у національному питанні були схильні відмовитися від самостійницьких ідеалів. Їхня позиція була зумовлена невдоволенням політикою австро-угорських кіл по відношенню до українців та дещо романтизованим та ідеалізованим баченням Росії та російського народу загалом.

Характер цих дискусій в Галичині мав суттєвий вплив на філософське розуміння особи і суспільства П. Кулішем, бо він спонукав до перегляду мислителем деяких своїх слов'янофільських установок, а також до кореляції поглядів на ідеальну людину та гармонійне суспільство, що сформувалися у нього в 30 – 40-і рр. XIX ст.

Крім цього, на соціально-політичну обстановку в Україні 50 – 60-х рр. XIX ст. впливало і те, що на європейському континенті тоді йшла напружена робота з створення централізованих держав на німецьких та італійських землях. Для обґрунтування політичної єдності Італії та Німеччини в цих країнах широко використовували націоналістичні ідеологеми та філософеми. Фактично на усьому європейському філософсько-культурному просторі активізується інтерес до національної проблеми. Елементи філософії національної ідеї простежуються у роботах більшості філософів та громадських діячів того часу. А для частини з них стають провідними. У цьому контексті слід назвати Й. Фіхте, Ф. Мішле, Дж. Мадзіні, Г. Ганівета. Водночас це сприяло популяризації тези Г. Гегеля про народи вибрані, котрі є двигунами історичного процесу, і народи, приречені на зникнення та історичне забуття. Відповідно національні ідеологи в західноєвропейських країнах обґрунтовують належність власної нації до “вибраних” (Й. Фіхте, Ф. Ніцше, Ж. Лагард, Ж. Гобіно), що активізує філософсько-соціологічний пошук і в Галичині та в Наддніпрянській Україні. Актуалізується питання про місце українського народу серед європейців загалом, та у слов'янському світі зокрема.

Поряд із цим, набуває розвитку і обґрунтовується на історико-філософському рівні теза “кожній нації своя держава”, що також мала вплив на розвиток національної ідеї в українських землях.

Водночас, у європейських країнах посилюється антагонізм між окремими верствами суспільства, як наслідок бурхливого розвитку ринкових відносин, некерованих державою та суспільством, що проявляється, з одного боку, в організаційному оформленні та страйковій боротьбі найманих



робітників, а з іншого – у теоретичному обґрунтуванні несправедливості сучасного суспільного устрою і пошуках шляхів та методів досягнення нового, справедливого і гармонійного суспільства. При цьому саме проблеми взаємовідносин людини та суспільства, постали у центрі політичних дискусій та філософсько-теоретичних конструкцій провідних діячів цього періоду. Приналежність представників української інтелігенції до європейського філософсько-культурного поля зумовлювала безпосередній вплив цих віянь і на них. Помітним був вплив політичних теорій, зокрема доктрини соціалізму та анархізму. Просочується і марксистська ідеологія. Зокрема, марксизм, який поєднав у собі елементи радикальних економічних, соціально-політичних та філософських концепцій, справив потужний вплив на громадсько-політичну й філософську думку не лише Європи, а й Російської імперії. Важливою причиною його значного успіху було те, що марксизм був відповіддю на реалії економічного та політичного життя Європи другої половини XIX ст. Прискорений розвиток виробництва, індустріалізація, урбанізація швидко руйнували усталену соціальну структуру суспільства та звичний світ пересічного європейця, ламали його вибудовану аграрним світом світоглядну систему. Водночас зростає напруженість у суспільстві через конфлікти між найманими робітниками та підприємцями. Вони супроводжуються масовими виступами і значною активізацією та радикалізацією населення, особливо робітництва.

При цьому значний вплив на громадську свідомість мали суттєві досягнення у галузі природничих наук (відкриття законів збереження енергії та речовини, еволюційна теорія походження та розвитку живих організмів, відкриття клітинної будови живих організмів, винаходи у сфері механіки тощо). Вони вплинули на світобачення, дещо похитнули позиції теології. Також важливим впливом цих наукових здобутків став значний імпульс для розвитку філософії. У таких умовах засновники марксизму К. Маркс і Ф. Енгельс пропонують радикальну філософську концепцію, котра має змінити світ та привести до встановлення справедливого суспільства в

інтересах робітничого класу. На відміну від соціалістів (Ф. Лассаль, П.-Ж. Прудон, Л. Блан), котрі ставили за мету поступове реформування суспільних та виробничих відносин, марксистки пропонують метод революції та встановлення диктатури пролетаріату. Марксизм став філософією класу, інструментом для перетворення суспільства в його інтересах.

Усі ці течії знаходили на теренах Російської імперії своїх прихильників, але, одночасно, західні ідеологеми зазнають певних змін, інтерпретуються, набувають дещо іншого забарвлення.

Із другої половини XIX ст. беруть початок і вагомні зміни у європейській історико-філософській парадигмі. Проявилися вони, у першу чергу, у соціальній філософії, важливою проблемою якої постає питання взаємовідносин людини та суспільства. При цьому здійснюється цілеспрямований аналіз суспільства як філософського поняття. Широко використовується поняття суспільної природи людини, а також визначення праці як суттєвого рушія історичного прогресу та фактора перетворення природи на суспільство. При цьому, у більшості філософських конструктів, суспільство розглядається як продукт історичного поступу людства і уявляється як вибудувана за особливими законами природа, пристосована до потреб та інтересів людського існування.

На середину XIX ст. припадає поширення на теренах Російської імперії філософських ідей Г. Гегеля, у першу чергу це стосується його концепцій філософії історії. Зокрема відомий німецький філософ вказував, що історія є закономірним процесом, у якому окремі епохи змінюють одна одну. Рушіями цього процесу є дух, розум та абстрактна ідея. Історія людства є прогресом в усвідомленні свободи та її реалізації у політико-правових формах та інституціях. Водночас набуває поширення марксистська теорія філософії історії, котра не суперечить гегелівській у частині закономірності та етапності історичного процесу, але його рушіями визначає соціальний антагонізм (класову боротьбу). На перше місце виводяться суто матеріальні чинники історичного прогресу.

Від середини XIX ст. посилюється і стає помітним техногенний тиск на природу, що спонукає до перегляду відносин по лінії “людина-суспільство-природа”. Хоча тоді антропний вплив на природу в Європі ще не був таким згубним як у XX столітті, все ж проявляється тенденція до протиставлення двох цивілізацій – аграрної та індустріальної, що позначилося і на філософських дискусіях другої половини XIX ст. Причому усі сторони визнають, що зв’язок між природою та суспільством, невід’ємним елементом якого є людина, нерозривний і об’єктивний. При цьому людина, як складова обох світів бачиться своєрідним центром, духовним виміром обох світів.

Таким чином, головними філософськими проблемами у Західній Європі у 50 – 60-х рр. XIX ст. постають питання взаємодії природи, людини та суспільства, а також питання нації, націоналізму (*nationale*) і народності (*populare*). У подальшому проблема націоналізму набуде надзвичайних рис і оформиться у політико-філософську течію пангерманізму, котра стане домінуючою у німецькому та австрійському суспільствах. Аналіз же проблем людини і суспільства еволюціонував у напрямку формування філософської антропології та соціальної філософії. Зароджується також філософія науки, що окреслила головні риси своєї першої стадії у формах позитивізму. Він мав своїх прибічників серед інтелігенції Австро-Угорщини, в тому числі серед її україно-галичанської частини (І. Пулюй, І. Франко та ін.).

Серед важливих внутрішніх чинників впливу на українську філософську думку, на наш погляд, слід вказати на російську філософську традицію XIX ст. Зокрема, у контексті аналізу філософом “людина”, “суспільство” значну роль зіграли філософські конструкти П. Чаадаєва. Саме він на російських теренах започатковує розроблення національної ідеї. Звертаючись до історії Росії, мислитель акцентує увагу на необхідності синтезу східної та західної культур. Саме Росія може стати тим мостом, котрий поєднає прагматизм Заходу із чуттєвістю Сходу. Незважаючи на те, що П. Чаадаєв був релігійним філософом, його філософія історії пронизана соціальними мотивами.

Але російське філософсько-культурологічне поле поступово розділяється на т. зв. “західників” та “слов’янофілів”. Часто цей процес називають великим розколом російської інтелігенції Перші надмірно захоплювалися культурницькими традиціями Західної Європи, ігноруючи геостратегічне розташування Російської імперії, її історичний досвід та загалом – ментальність її численних народів. Також вони робили особливий наголос на правах та свободах особистості. Розвій західницьких впливів припав на 60-ті р. XIX ст. і зумовив низку практичних заходів ліберального спрямування. До відомих західників належали Т. Грановський, К. Кавелін, О. Герцен, В. Белінський та ін. Слов’янофіли навпаки, наголошували на самобутності історичного шляху, окремішності історичної долі Росії від Європи, унікальності російської культурної традиції, релігійному місіонерстві Росії тощо. Наголошували на тому, що особливістю російського суспільства є “общинне начало”, де особистість органічно включена до громади. А більш за все російська людина цінує внутрішню, духовну свободу. Але, як і західники, вони ігнорували багатонаціональний склад імперії, нівелюючи прагнення та інтереси інших, крім російського, народів. Також для світогляду слов’янофілів був характерним потужний релігійний компонент. Відомі слов’янофіли: І. Кирєєвський, Ю. Самарін, О. Хомяков.

Дискусія між західниками та слов’янофілами тривала досить довго і позначилася на конструкціях філософії національної ідеї на всьому імперському просторі. Але не слід перебільшувати її вплив на українську філософську думку.

Поза цими дискусіями слід вказати на потужний розвиток російської філософської думки, котра активно шукає відповіді на нові питання, викликані суттєвими суспільними змінами в самій Російській імперії та у світі загалом. Серед провідних філософів того часу, доробок яких мав вплив на усе культурно-філософське поле імперії слід назвати О. Герцена, М. Данилевського, Ф. Достоевського, І. Кирєєвського, К. Леонтьєва,

В. Одоєвського, В. Соловйова, Є. Трубецького та С. Трубецького, М. Федорова, О. Хомякова, П. Чаадаєва та ін. Також слід відмітити, що на теренах Російської імперії загалом, і на українських землях зокрема, філософська думка торувала собі дорогу переважно не у якості академічної, професійної філософії, а важливим засобом її вираження слугувала література. Саме тому, серед вказаних відомих філософів, фактично тільки В. Соловйова відносять до суто професійних філософів західного зразка. Також особливістю російської філософської думки, котра тільки у ХІХ ст. виходить на рівень професійної (знову ж у європейському значенні) є те, що у ній домінують соціально-морально-релігійні мотиви. У центрі її пошуку перебуває людина, її внутрішній світ.

Другим важливим фактором впливу на формування українського філософського поля стали соціально-політичні умови життєдіяльності російського суспільства середини ХІХ ст. Слід наголосити, що вони суттєво відрізнялись від західноєвропейських реалій того часу. Ці відмінності полягали, у першу чергу, у збереженні самодержавної форми правління (відсутність навіть обмеженого громадянського представництва), становій будові російського суспільства (збережено суттєві відмінності у адміністративно-правовому та майновому статусі основних станів), кріпацькій системі відносин у господарському секторі, що гальмувало розвиток ринкових відносин, затримувало процес створення громадянського суспільства. Пануючий церковно-православний обскурантизм обмежував освіту, а держава виявляла зневагу до культури національних окраїн, що проявлялося у відчутних елементах шовінізму, в тому числі і по відношенню до українського народу.

Причому після розгрому Кирило-Мефодіївського товариства в Україні було введено досить жорсткі обмеження стосовно будь-яких проявів національної самобутності.

Своєрідне “потепління” розпочалося після смерті Миколи І (1855 р.). Його син, Олександр ІІ, зважаючи на об’єктивні обставини (поразка у

Кримській війні 1853 – 1856 рр., суттєве економічне відставання Російської імперії від ряду європейських держав внаслідок низької ефективності кріпацького господарювання, посилення селянських виступів тощо), проводить у 1860 – 70-х рр. низку важливих перетворень, котрі загалом носили ліберальний характер. Саме ці перетворення зумовили домінування внутрішніх впливів соціально-політичних чинників над зовнішніми в розвитку українського суспільства 60 – 70-рр. XIX ст.

Ліберальні реформи 60 – 70-х рр. XIX ст. суттєво вплинули на усі сфери життя Російської імперії, в тому числі на підвладних імперії українських землях. У низці реформ надзвичайно важливе значення мали селянська, судова, освітня та військова. На території колишньої Гетьманщини було створено земства, котрі перетворилися на важливий фактор активізації громадського життя в українських землях. Більшість з них ставали осередками ліберальних настроїв, зробили великий внесок у розвиток народної освіти.

Відміна кріпосного права поклала початок процесу поступового включення багатомільйонної селянської маси до суспільно-політичного та соціально-економічного життя країни. Селяни формально-юридично набули таких же прав, як і представники інших станів у немайнових та господарських правах, отримали право на освіту тощо. Але цей процес виявився надзвичайно тривалим і у окремих моментах досить болісним. Одночасно, реформи започаткували руйнацію системи станової побудови суспільства, а нові господарські відносини та реформування адміністративно-правової системи, створення земської системи місцевого управління неминуче вело до ліквідації общини.

Починаючи із 1860-х рр. у Російській імперії, особливо на Україні, прискореними темпами розвивається промисловий сектор економіки. Почали проявлятися суттєві зміни у соціальній структурі населення, так як прискорився процес урбанізації. При цьому в русифікованих містах України збільшується частка суто українського населення. Поступово змінюється

обличчя самих міст. Освіта хоча і стає більш доступною юридично, але на практиці, через надзвичайно низький життєвий рівень основної маси українського населення (селян), фактична ситуація у освітній сфері лишалась катастрофічною. Більше того із освітнього процесу було виключене навчання українською мовою, право на існування якої не визнавалося імперським урядом.

Суттєвий вплив на умонастрої в Україні і на характер української філософської думки також справили масові селянські виступи першої половини 60-х рр. XIX ст., а також активна діяльність народників, зокрема “ходіння в народ” та народницька ідеологія взагалі. Виникнення народницької ідеології було зумовлене кількома факторами, найважливішими серед яких були: аграрний характер розвитку російського господарства із домінуванням селянської маси над іншими групами населення; вплив слов’янофільських ідей, котрі значно романтизували та ідеалізували селянство, вбачаючи у ньому єдиного носія предковічних духовних та християнських цінностей; масові робітничі виступи у Західній Європі та загострення протиріч між робітниками та підприємцями й у суспільстві загалом призводили до пошуків альтернативи ринковим капіталістичним відносинам. Частина російських мислителів вбачали таку альтернативу саме у російській селянській общині та аграрному розвитку (економічний романтизм В. Воронцова). Ще однією причиною називають моральну – серед частини дворянства зароджується ідея про провину перед селянами за багатовікову експлуатацію і, відповідно, вони просвітницькою діяльністю прагнуть спокутувати свої гріхи.

Народництво мало кілька вимірів та проявів. До його лав входили представники різних соціальних станів та політичних поглядів. Зокрема, виділяють три провідні течії: пропагандистську (П. Лавров), змовницьку (П. Ткачов) й бунтарську (М. Бакунін). При цьому з часом простежується радикалізація цього руху. На певному етапі (середина 70-х рр. XIX ст.) народництво проявилось у такій формі, як “ходіння в народ”, яке мало

масовий характер. Поширився цей рух і в українські губернії. Але для багатьох інтелігентів, які пройшли школу “ходіння у народ” настало певне розчарування. Вони розуміють нереальність планів організації масового селянського повстання, та й селянство втратило у їхніх очах ореол глибини та мудрості. Другою важливою формою народницького руху стало створення таємних організацій. На Україні вони були фактично у всіх великих містах. Різні за ідейними напрямками вони часто були об’єднані спільною метою та засобами боротьби. Мета – побудова справедливого суспільства. Засоби – терор і збройна боротьба проти самодержавства. Уряд вдався до надзвичайних заходів у боротьбі із радикальними народниками. Але й всередині цього руху не було єдності, що проявиться у розколі створеної народниками у 1876 р. організації “Земля і воля” на дві – “Народна воля” (зберегла терор як основний метод боротьби) й “Чорний переділ” – за продовження традицій “ходіння в народ” для підготовки селян до політичної боротьби. “Чорний переділ” стане легальним крилом народницького руху.

Народницький рух охопив й українські землі. Серед його представників є чимало українців: В. Дебогорій-Мокрієвич, Л. Дейч, С. Жебуньов, М. Кулябко-Корецький, В. Малинка, В. Косинський, І. Рашевський та ін. Зокрема, на колишніх землях Війська Запорізького (Черкащина і Катеринославщина) українець-народоволець Я. Стефанович створив розгалужену організацію селян, що повинна була підняти повстання за “землю і волю”. Тільки випадкове базікання п’яного селянина в шинку про причетність до цієї організації дозволило жандармам арештувати і Я. Стефановича, і багатьох його спільників. Значну роль в русі народовольців в Україні відіграли також чернігівці М. Кибальчич і Д. Лизогуб, О. Михайлов, кровно пов’язана із гетьманською родиною Розумовських С. Перовська. Поряд із “ходінням в народ”, народовольці практикували терор, внаслідок якого було вбито царя Олександра II, із згоди якого було відмінено кріпацтво



і були зроблені певні цензурні послаблення щодо літературного використання української мови.

Але, розвиваючись у руслі загальноросійського руху, українські народники фактично не акцентували уваги на національних питаннях. Вони не переймалися питаннями українського відродження, української культури. Проте народницький рух мав певний вплив на українських народників-хлопоманів, котрі поєднували проблему національного відродження із питаннями покращення соціально-економічного становища населення. Хлопоманство, як українська народницько-культурна течія сформувалася на Правобережній Україні й набула значного поширення у 50 – 60-х рр. XIX ст., також воно набуло поширення й на Лівобережжі: громади хлопоманів існували у Чернігові, Полтаві, Харкові, Одесі. Серед провідних ідеологів цього руху слід назвати В. Антоновича, П. Чубинського, Т. Рильського, К. Михальчука. Ідеологія хлопоманів також містила окремі елементи ідеології народників, зокрема це ідея спокути перед простим народом. Але хлопомани робили акцент на культурницько-просвітницькій діяльності, відкидали терор, заперечували силові методи боротьби. Їхня діяльність була спрямована перш за все на освіту. В умовах заборон для розвитку української ідеї та українського руху хлопоманство втрачає риси окремішнього об'єднання, його найактивніші діячі переважно вливаються до громадівського руху.

Також досить вагомим внутрішнім чинником, що впливав на українську філософську думку загалом, стало польське повстання 1863 р. Боротьба поляків за поновлення своєї державності та відстоювання ними власної культурної ідентичності, проте, не знайшла широкого відгуку серед українців. Суть в тому, що польські повстанці, в разі перемоги, хотіли знову включити українські землі, по суті, – все Правобережжя і Запоріжжя до своєї держави. Але доцільно в даному разі підкреслити і те, що тоді в Галичині гострої критики і відкритого осуду зазнала діяльність П. Куліша на посаді директора духовних справ і члена комісії з перекладу польських законів у

Варшаві, котру він обійняв невдовзі після придушення повстання. Згідно із посадою, до обов'язків П. Куліша входило сприяння русифікації поляків та українців Холмщини, що було сприйнято більшістю діячів українського руху в Галичині як зраду принципів Кирило-Мефодіївського братства, а в Східній Україні (Наддніпрянина), – як виступ проти федеративного славізму і свободи народів взагалі. Але сам П. Куліш вважав свою діяльність корисною, у першу чергу, для поляків та українців, найперше для їхнього порозуміння.

Польське повстання 1863 р. значно актуалізувало національну проблему у Російській імперії, що призвело до посилення русифікації та боротьби із будь-якими проявами сепаратизму в Україні. Посилюється політика заборони української мови, котра виступала яскравим доказом національної самості та ідентичності. Міністром внутрішніх справ П. Валуєвим в 1863 р. було видано циркуляр, котрим суттєво обмежувалось використання української мови у освітньому процесі, театрі, пресі, науці тощо. Згідно із висновком міністра, української мови як самостійної та оригінальної не існує, а є лише нібито діалект, похідний від російської мови, що помилково, мовляв, називають малоросійською мовою. Тому, фактично, використання української мови було санкціоновано тільки у художній літературі. Також традиційно, носієм та хранителем мовних традицій лишається селянство. Слід зазначити, що П. Куліш, котрий у дусі романтизму надавав відродженню народної мови, був надзвичайно вражений таким ставленням імперської влади до рідної мови.

Валуєвський циркуляр, а також виданий у 1876 р. Олександром II Емський указ, котрий посилював заборонні заходи щодо розвитку української мови (заборона ввезення україномовних книжок, перекладу на українську мову, постановка вистав українською тощо) мали значний негативний вплив на розвиток національного відродження та просвітництва та певним чином на короткий час дезорганізував національний рух у Наддніпрянській Україні.

Незважаючи на репресивну політику імперського уряду щодо українського соціокультурного руху, він легально діяв у формі гуртків “громад”, що прийшли на зміну таємним гурткам та товариствам. Громади постали своєрідним логічним продовженням культурницького напрямку програмної діяльності кирило-мефодіївців, котрий відстоював у рамках товариства П. Куліш.

Початок громадам поклали колишні активні учасники і прибічники Кирило-Мефодіївського товариства. Так, у 1859 р., повернувшись до Петербурга, М. Костомаров, В. Білозерський, Т. Шевченко та П. Куліш засновують першу українську громаду. Діяльність громадівців пролягала у руслі національної ідеї, але уже цілком через шлях просвітництва, поширення освіти серед народу. Велику роль у національному русі цього періоду зіграв громадсько-політичний журнал “Основа” В. Білозерського. У цей же час у Києві було створено ще одну українську громаду. Її речниками були В. Антонович, Т. Рильський, М. Драгоманов, О. Кониський та інші відомі діячі того часу. Мета київської громади полягала у розвитку української національної культури, у першу чергу мови. При цьому особливий наголос робився на створенні національної школи та культурних закладів. Усі ці заходи мали пробудити національну свідомість українців.

Хоча, слід зазначити, що громадівський рух набув значного поширення, і громади було створено у більшості міст України, діяльність їх була недовгою. Уряд Олександра II вбачав навіть у культурницькій діяльності українців примару мазепинства. Тому у 1863 р. громади були заборонені, створені ними недільні школи закриті, а кульмінацією цієї політики якраз і став Валуєвський циркуляр, котрий надовго визначив долю української мови і позначився на характері українського національного руху.

Зокрема, він викликав зворотну реакцію і підштовхнув частину українства до пошуку більш радикальних засобів на шляху до реалізації національної ідеї. Так, вже “молоді громади” мають інший дух, новий світогляд, більше радикалізму на відміну від “старої громади”, національна

ідея котрої носила на собі відбиток українського національного світогляду кінця XVIII – початку XIX ст. Зокрема, М. Костомаров, як і П. Куліш, перейшов на більш помірковані позиції. Провідною ідеєю лишається шлях просвітництва, а не революційної боротьби.

Загалом, на нашу думку, слід окреслити те українське філософське коло, котре мало безпосередній вплив на філософські пошуки та конструкти П. Куліша. У першу чергу слід назвати М. Максимовича. Куліш високо цінував його розум. Зазначав, що знайомство із М. Максимовичем вплинуло на його ставлення до українства та його історії. Відомий науковець приділяв велику увагу історії, пов'язуючи сучасне йому завдання з філософії із історією. Вивчення історії, на думку М. Максимовича, це ключ до розуміння українського характеру. Другим важливим ключем є народна творчість.

Інша знакова постать в українському національному русі та філософії – М. Костомаров. На його думку, головний напрямок і зміст історичного процесу визначає народ. Вивчення “народного духу” є можливим через його історію та культуру, зокрема етнографію. Особливий наголос М. Костомаров робив на окремішності, самості українського народу. Він був одним із провідних речників філософії української національної ідеї.

Таким чином, ідеологічне поле Австро-Угорської та Російської імперії, в тому числі в Україні, починає заповнюватися різномірними політичними та філософськими теоріями, західноєвропейського і місцевого походження. Причому на території України вони так чи інакше пов'язані з національною ідеєю, що надає їм специфічних рис. Заодно все це означало, що всі ці зміни у житті Російської імперії, а також той факт, що першочергове завдання, котре ставили на порядок денний представники Кирило-Мефодіївського товариства (відміна кріпосного права), було виконано. Філософські візії часів Кирило-Мефодіївського товариства втратили значною мірою актуальність. Розуміння цього якраз і спонукає П. Куліша до переосмислення, а то і до

відмови від тих філософських орієнтацій, у світлі яких він сприймав особу і суспільство до 1861 р.

Слід також окреслити декілька найбільш важливих ознак, притаманних для історико-філософського процесу на українських землях у ХІХ столітті, бо саме вони стали визначальним чинником для формування світогляду не лише Пантелеймона Куліша, а й здійснять потужний вплив на розвиток філософської культури у східнослов'янському світі.

У першу чергу слід наголосити на досить несприятливих умовах розвитку української філософської думки у межах Російської імперії. Історичні умови гальмували інституційне становлення філософського знання, теоретичного філософствування й спрямували його переважно у культурно-освітнє русло. Також тривалий час спостерігається досить опосередкований вплив західних фундаментальних традицій і схем. Цим пояснюється як досить пізнє, у порівнянні із провідними європейськими країнами, формування академічної філософії, так і особливості українського світоглядно-філософського розвою. М. Лук одним із перших вводить поняття “професійної” або ж “академічної” філософії ХІХ століття [121, с. 4-5]. Також він виводить та аналізує основні відмінності між світоглядною рефлексією українських “академічних філософів” та російських мислителів. При цьому наголошує на креативності української ментальності, що проявлялося і у філософських конструктах українських мислителів ХІХ століття, у способах та засобах філософствування, навіть у текстотворенні простежуються ментальні впливи, ключові коди української культури. Це у повній мірі стосується й філософського світогляду П. Куліша.

Також слід наголосити, що українська академічна філософія, інституалізована до системи освіти, проявила себе у двох вимірах – як духовно-академічна та університетська. Між ними існували певні відмінності, зумовлені теологічною заданістю світобачення викладачів духовних закладів. Провідні дослідники історії філософії, зокрема Н. Мозгова, наголошують на особливій ролі духовно-академічної традиції в українській філософії ХІХ ст.

[див.: 131-132; 135]. Сформована на глибоких освітніх, духовних та культурних традиціях Києво-Могилянської академії, Слов'яно-греко-латинської академії (м. Москва) та низки інших духовних та освітніх закладів, духовно-академічна філософія справила значний вплив на розвиток філософії та формування загальноросійського історико-філософського процесу. Центром духовно-академічної філософії стає Київ, безпосередньо вона формується у Київській духовній академії. Серед видатних мислителів цієї гілки філософського напрямку слід назвати І. Скворцова, П. Авсенєва, П. Юркевича, Ор. Новицького, П. Ліницького та ін. У своїх навчальних курсах вони аналізували здобутки філософів минулого та сучасності й вибудовували власні філософські конструкції. Саме через аналіз та сприйняття викладачів КДА знайомляться слухачі академії із ідеями німецької класичної філософії, котра на початку ХІХ століття активно проникає на філософсько-культурні терени Російської імперії.

Доцільним, на наш погляд, є виокремлення та співставлення деяких світоглядних позицій Памфіла Юркевича та Пантелеймона Куліша. Наприклад, у творах П. Юркевича, по суті, викладається така сама думка про суспільство і державу, яка є провідною для П. Куліша. Мається на увазі те, що П. Куліш, як і П. Юркевич, вважав суспільство природним, а державу штучним утворенням, внаслідок чого і справедливу особистість П. Куліш розрізняв так само, як це робив і П. Юркевич. Тобто П. Юркевич вважав, що особа справедливою може бути за природою і може бути справедливою за законом [див.: 197, с. 133]. Так само, як і П. Юркевич, П. Куліш вважав космополітизм руйнівним для національного суспільства, що в суспільстві завжди існує хаос переконань.

Як і П. Юркевич, П. Куліш успадковує традиційну для українського філософського мислення “філософію серця” (душа). Відповідно у них суголосними є погляди на людський розум (“голова”), його можливості у пізнанні світу й самого себе. Звідси й спорідненість педагогічних концепцій обох мислителів. М. Муравицька наголошує, що згідно із П. Юркевичем,

суть виховання полягає у моральному звільненні людини, піднесенні її до свободи [див.: 138, с. 128]. І П. Юркевич, і П. Куліш надають перевагу вихованню над освітою як простим вченням. Знання повинні пройти через серце і тоді вони наблизять людину до істини. Тому головним завданням школи є виховання почуттів.

## **2.2. Еволюція поглядів П. Куліша на особу і суспільство**

Якщо аналізувати творчість П. Куліша в логіко-понятійному аспекті, то стає помітною своєрідна розпливчастість думки стосовно визначення понять “особа” і “суспільство”. Так, в його творах не зустрічається прямо поставленого питання на зразок “що таке особа?” і “що таке суспільство?” Фактично ці питання для нього залишаються самі по собі зрозумілі, з’ясовані, а тому відповіді на них ніби перебувають поза текстом. Пояснити це можна двома обставинами. По-перше, коли П. Куліш писав свої праці, то в першу чергу орієнтувався на освічену верству, яка загалом повинна була володіти певним філософським розумінням проблем особи та суспільства. Це звільняло його від необхідності уточнення понять, якими він оперує. Адже, він писав “Історію возсоединения Руси” [76] не як підручник для школи, дидактика якого обов’язково передбачає акцентування визначень понять та пояснення змісту. По-друге, від середини XIX ст. в українській, як і в російській філософсько-історичній думці, спостерігається посилення науково-позитивістського тлумачення суспільних явищ і процесів, акцентується індивідуалізація “фактичного” людського життя. Тому особа у світобаченні П. Куліша прямо не виступає універсально-загальним поняттям. Змістовно вона виявляється розпорошеною на типи осіб, які займають певні соціальні ніші в суспільстві і виражають своєю діяльністю соціально-становий або класовий уклад суспільства. В цьому сенсі у творах П. Куліша немає, наприклад, узагальненого поняття “українець”, оскільки він

виявляється представленим у його творах і особою селянина, і особою козака, і представником духовенства, і образом міщанина і т.д.

Так само для П. Куліша не існує якогось однозначно визначеного “поляка” чи “росіянина” (москаля), тому що вони, знову-таки, представлені різними типами визначень. Це, зокрема, і вища польська шляхта, і збідніла польська шляхта, і “прості поляки” тобто селяни, ремісники тощо. Подібно постають і росіяни. Отже, особа розглядається П. Кулішем не в абстрактно-узагальненій формі, а у формі національно-визначеній, яка складається із більш конкретних визначень. У цьому розумінні для П. Куліша особа є своєрідною теоретичною фікцією, або узагальненням, що може бути пояснене через конкретизацію його збірного змісту.

Суспільство у зв'язку з цим у працях П. Куліша також не визначається як загально-універсальна категорія, але воно досить чітко відрізняється від поняття “держава”. Якщо держава для П. Куліша є структурою панування заможної і багатой групи людей, то суспільство утворює ту масу людей, по відношенню до якої це панування здійснюється. Зокрема, він чітко розрізняє українське суспільство і польську державу, українське суспільство і російську державу. Через це для П. Куліша нерідко суспільство виступає синонімом “народу”.

Основою існування суспільства, з погляду П. Куліша, є природа людей, їхня культура та тривалість її існування, а основою держави постає організація влади, котра існує за рахунок суспільства, тобто народу. Тому П. Куліш звертає увагу, наприклад, на українську шляхту XVI – XVII ст. Будучи провідником польської влади в Україні, вона виступає в його філософії як пануючою, так і ворожою щодо українського суспільства. Інакше кажучи, суспільство для П. Куліша – це взаємозв'язок диференційованого на соціальні стани і класи народу, в тому числі і на такі групи, які стають ворожими народу і гноблять його. Отже, і поняття суспільство у П. Куліша виявляється нібито “за текстом”, оскільки він



розглядає його зміст як сукупність різноманітних осіб, соціальних груп і класів.

Відсутність у науково-дослідних роботах П. Куліша безпосередніх визначень особи і суспільства давали підстави для не завжди обґрунтованої критики його міркувань і для прямого не розуміння зроблених ним висновків. Це проявлялося у тому, що для П. Куліша характерні суперечності, хитання, загалом непослідовність у тлумаченні діяльності окремих осіб і суспільних процесів, що відбувалися в українському суспільстві та поза ним. Проте, якщо урахувати наукове прагнення П. Куліша встановити факти та причинні зв'язки між ними, то, безумовно, суперечності цілком можливі. Адже, при суто емпірико-фактологічному дослідженні суспільного життя або діяльності особи, завжди виявляється, що факти одного роду суперечать фактам іншого роду.

Зокрема, в романі “Чорна рада” [105] він прагне документально описати поведінку І. Сомка. Але виявляється, що факт його авторитетності серед козаків, особистої поміркованості і переконливості у спілкуванні з людьми суперечить іншим фактам – відсутності завбачливості і властивій йому легковажності. Але П. Куліш нерідко розглядав явища в різних площинах. Наприклад, політичний підхід до українського суспільства з боку польської влади постає у міркуванні П. Куліша логічно-умотивованим і обґрунтованим. Одночасно морально-етичний підхід П. Куліша до тих само подій показує не обґрунтованість логіки дій польської влади щодо українця. Так, польська влада бажала, щоб запорозькі козаки обороняли південні кордони держави від наскоків турків і татар. Одночасно та ж влада хотіла, щоб козаки визнавалися державою людьми другого ґатунку, тобто уявлялися не в якості лицарів, а в якості розбишак. Ці дві протилежні оцінки козаків польською владою викладені П. Кулішем, давали підстави для звинувачень П. Куліша у його логічній непослідовності, хоча, насправді, це було те логічне протиріччя, в яке впадає дослідження одного і того явища з різних, тобто несумісних між собою точок зору.

Найглибше це розумів І. Пулюй, який досить добре знав П. Куліша і співпрацював з ним. Більше того, І. Пулюй відзначає суттєву зацікавленість П. Куліша філософією. Він не тільки вивчав твори філософів, але й відвідував університетські лекції з філософії у Парижі, Берліні та інших містах Європи. Отже, можна констатувати, що філософія П. Куліша аж ніяк не була його спонтанним винаходом. Це був результат його світоглядно-філософської еволюції, в якій можна виділити три етапи. Насамперед, це етап, що охоплює 40-50-ті роки, етап 60-х років і до початку 70-х років та етап від початку 70-х років до смерті П. Куліша. Умовно означимо ці періоди як філософські погляди “раннього”, “середнього” і “зрілого” П. Куліша.

Філософські погляди “раннього” П. Куліша, як показують його твори, тісно переплетаются із світоглядом і звичаєвістю Лівобережної України. Про це він сам неодноразово пише, згадуючи свою матір та інших осіб, які буквально кохалися в українських легендах і піснях, в спогадах про діла предків, а особливо про козацькі часи, віддалені від П. Куліша кількома десятиліттями. Адже офіційно козацька доба закінчилася в Україні за царювання Катерини II в кінці XVIII ст., коли була зруйнована Запорізька Січ. Тому можна твердити, що саме це напівлегендарне і тим самим напівфактичне сприйняття світу – української давнини і сучасності – стало для П. Куліша своєрідною основою його поглядів на українське життя. Такі світоглядно-філософські установки, насправді, підтримували той завзятий ентузіазм, з яким П. Куліш входив в українську літературу і науку.

Зрештою, концептуальне ядро філософських поглядів П. Куліша припадає на 30 – 40-ті рр. XIX ст., котрі в основному були сформульовані у роботі М. Костомарова “Закон Божий (Книга буття українського народу)” [59]. Хоча офіційно П. Куліш і не був членом створеного М. Гулаком, В. Білозерським та М. Костомаровим Кирило-Мефодіївського товариства, проте він, як і Т. Шевченко, тісно співпрацював з ними, особливо із В. Білозерським і М. Костомаровим, і, як показують його твори цього періоду,

в цілому поділяв філософську інтерпретацію особи і суспільства, викладену М. Костомаровим у згаданій вище праці.

Якщо порівнювати твір М. Костомарова “Закон Божий” [59], наприклад, з офіційною доктриною православ’я або із загальною тенденцією Біблії, як “священного писання” християн, то виявляється багато розбіжностей між тим, як “Закон Божий” тлумачив М. Костомаров, і як він подавався офіційним богослов’ям. Загалом можна сказати, що цей твір Костомарова написаний у дусі “вільного християнізму”, який М. Грушевський розглядав як загальну прикмету функціонування християнства в Україні. Цей “вільний християнізм” являв собою специфічну суміш суто біблійних положень і світських, не церковних тлумачень цих положень. На наш погляд, робота Костомарова “Закон Божий” [59] несе в собі також певні сліди або інерцію культури козацького бароко, в якій також нерідко церковні положення розглядалися як формули світського обґрунтування проблем людини і суспільства, а світське тлумачення цих проблем розглядалося як вияв богонатхнення.

Можливість такого розуміння “Закону Божого” М. Костомарова [59] і суголосності з його змістом філософських поглядів П. Куліша на людину і суспільство підтверджується тим, що і в “Законі Божому” [59] і в багатьох творах П. Куліша цього періоду вихідною тезою виступає твердження, яке має бінарний зміст. Йдеться про те, що сам світ, людина і суспільне життя вважаються такими, що із самого початку мають надприродньо-природне походження (Боже і природне одночасно). Тому і сам творець (Бог) (в контексті “Закону Божого” Костомарова і в контексті творів П. Куліша 30-40-х рр. ХІХ ст.) вважається перебуваючим в природі, а природа виявляється одночасно божою. Тобто, проводиться ідея нероздільного існування Бога, природи, людини і суспільства. Разом з тим це існування драматичне. Трагедія людини і людства, з погляду М. Костомарова, полягає в тому, що людство забуло істинного Бога, але піднесло значущість природного начала. Таким чином, єдність Бога, природи і людини була

втрачена, через що люди почали пошук нового Бога. Цей пошук завершився тим, що люди створили собі ідеали (богів) або із речей природи, або знайшли їх серед себе.

Втрату єдиного для всіх Бога, як універсальної єдності природи, суспільства і людини і М. Костомаров, і П. Куліш в 40-і роки XIX ст. витлумачують як занепад людства, що впало в ідолопоклонство. Але сам характер ідолопоклонства, як він розуміється прихильниками філософії Кирило-Мефодіївського товариства, специфічний. Це не “язичницька” віра у життєдайність суто природних речей, а створення ідолів, як “ложних богів”, переважно із людей. Такими ідолами для М. Костомарова і для П. Куліша виступають царі, пани, філософи і т.д.

Важливо підкреслити, що подібний спосіб світосприйняття і тлумачення життя людей в суспільстві, був типовим для філософського мислення як в Україні, так і в Росії першої половини XIX ст. Відомий дослідник соціально-філософських проблем, що актуалізувалися в Європі і в російській імперії, “народоволець” С. Степняк-Кравчинський відмічав, наприклад, що німецькі мислителі (В. Гете, Г. Гейне та ін.) населяли “уявний світ” різноманітними “чудиськими” та “виродками” (Сатана, Люципер, Мефістофель і т. ін.), в той час як реалісти, подібні М. Гоголю, екстраполювали цей уявний світ на реальне суспільство, населяючи його “живими людьми”, котрі й постають як носії різних фантазмів [див.: 149, с. 422]. Подібно до М. Гоголя міркували про особу і суспільство М. Костомаров, П. Куліш, Т. Шевченко тощо, зображуючи їх як форми існування людей та утілення “хибних богів”.

Можна в цьому сенсі вважати, що вихідне світоглядне тлумачення особи і суспільства у членів Кирило-Мефодіївського товариства та їхніх прихильників, до яких належав П. Куліш, не є ні ортодоксально християнським, ні суто філософським. Більше того, можна навіть говорити до певної міри про те, що воно несе відбиток теософії, тому що хоча визнає визначальну функцію в житті людини і суспільства за Богом, але не

відносить його до провідних засад нормального функціонування людини, суспільства і філософії. Адже філософ розглядається М. Костомаровим, поряд із представниками церкви (попами), як людина, котра також функціонує як “хибний бог” і протистоїть та протидіє істинному Богу. Тому людина, навчена царями, попами і філософами, існує не як природна, а як zdeформована людина, а суспільство, що гуртується навколо штучних ідолів, тобто навколо царів, панів, філософів і попів, – це суспільство хибних людей, в якому істина хоча і можлива, але відсутня.

Причому весь процес розгортання життя людини і суспільства витлумачується М. Костомаровим, а також П. Кулішем у творах 30-х – 40-х рр. XIX ст., як неухильне падіння у могилу. Тобто чим більше людина сподівається на несправжніх богів, тим більше вона рухається до небуття. Так трапилось в багатьох країнах, в тому числі і в Україні. Україна, говориться і у “Законі Божому” М. Костомарова [59], і у ранніх творах П. Куліша, перебуває в могилі. Отже, звідти треба її визволити. Але яким чином це можна зробити?

При відповіді на це питання учасниками Кирило-Мефодіївського товариства, як і їхніми прихильниками давалися різні відповіді. Зокрема, В. Білозерський вважав, що людину і суспільство потрібно розвивати на основі історії власного народу у співпраці із слов’янськими народами. Не заперечуючи цієї думки М. Гулак вважав, що особистість і суспільне життя потрібно спирати на обґрунтований і міцний юридичний порядок. Одночасно М. Костомаров висловлював думку, що в Україні необхідно розвивати індивідуалізм, як альтернативу російському загальному началу. Т. Шевченко висловлював думки всіх перелічених, але додавав, що потрібно не тільки “випустити з могили” захований в ній дух українського козацтва, але ще й “добре вигострить сокиру” та “будити” волю, котра спить.

П. Куліш в принципі погоджувався з усіма точками зору, але питання про козацтво або гайдамаччину ставив не в діяльно-практичній площині, тобто не в плані їхнього відновлення, а в площині української давнини. Тобто

вже в 40-і рр. П. Куліш не вбачає у повстанському русі значний смисл. Працюючи над романом “Чорна рада” [105], він ще в ті роки приходиться до висновку, що силове розв’язання проблем людини і суспільства в Україні давало підстави для занепаду самої України. Отже, він визнавав ідеї формування вільної особистості мирними методами, насамперед засобами просвітництва і виховання.

Доцільно зазначити, що в цілому питання особи і суспільства в українській філософії в 40-і рр. XIX ст. ставилося, насамперед, як принцип життя вільної особистості. Саме цей принцип пронизує твори не тільки П. Куліша, але і М. Гулака, Т. Шевченка, М. Костомарова та інших мислителів народно-демократичного спрямування. Одночасно вільна особистість була загальним філософським і моральним ідеалом тогочасної європейської думки, що була у пошуках способів його практичної реалізації. Ці пошуки – так чи інакше – потребували відповіді на питання про те, чому і як людина (більшість людей) в суспільстві опинилась у неволі, стала підлеглою іншій людині, виконувала роль знаряддя нагромадження і зосередження багатства в руках обмеженої і невеликої панівної в суспільстві верстви.

Кирило-мефодіївцям, зокрема П. Кулішу, були відомі погляди західноєвропейських мислителів на вирішення цього питання. Так, Ж.-Ж. Руссо, з творами якого був добре знайомий П. Куліш, причину неволі вбачав, по-перше, у порушенні природної рівності і свободи внаслідок утворення приватної власності; по-друге, у відсутності конституційного ладу, тобто у відсутності “громадянського (суспільного) договору” [161]. Реалізація ж ідеї здобуття волі завдяки встановленню “нового” суспільного договору набула, наприклад, у Франції форми ряду революцій, в тому числі випадки тотальної (якобінської) боротьби в суспільстві проти “ворогів свободи”.

Але якраз в той же час на терені Російської імперії, до складу якої була включена й більша частина України, вважав М. Костомаров, царська влада

нав'язувала общинне начало. Результатом цього стало, зокрема, введення в 1783 р. кріпацтва на Україні, якого українці не визнавали. Типовою прикметою життя українця М. Костомаров розглядав індивідуалізм, в той час як “друга руська народність” – власне росіяни, орієнтувалися, як вже зазначалось, на ідеал панування суспільного над індивідуальним. Зовсім не виключно, що на такі роздуми міг підштовхнути М. Костомарова та інших кирило-мефодіївців В. Ніщик – українець, якого історики російської літератури розглядають як основоположника “русского романа”. Відповідну роль міг відіграти і декабрист К. Рилєєв, який у своїх творах наголос робить на українських індивідуальностях – Б. Хмельницькому, С. Наливайкові, С. Палієї тощо.

Причому, індивідуалізм у творах В. Ніщика набував форми фантазій про можливість вільного особистого природного життя людини на українському хуторі, про цінність дистанціювання, у зв'язку з цим, від великих сіл та міст, від усього суспільства, де панують несправедливість поміщиків, неволя селян та міщан. Тому можна припускати (тобто потребує додаткових досліджень) також і те, що погляди на особу і суспільство у творах “раннього” П. Куліша якимось чином нав'язані не тільки М. Костомаровим, але також філософією творів вихованця Переяславської духовної семінарії В. Ніщика. Вони були популярними в Україні і Росії, зокрема в Петербурзі 40-х рр. XIX ст., де в той час перебував П. Куліш.

Проте, в цілому, розгляд проблеми вільної особистості П. Кулішем не виходить за межі поширених в європейській філософії тлумачень. Тобто, воля людини для П. Куліша – це її природний стан, а неволя – втрата нею в суспільстві свого природного стану. Логіко-структурно це тлумачення особи і суспільства розгортається у його творах 30 – 40-х років XIX ст. за схемою, виробленою ще середньовічною християнською теологією.

Дана схема на Заході була переосмислена Г. Гегелем, філософія якого з 30-х років XIX ст. поширювалася в Російській імперії. Вона була названа Г. Гегелем “запереченням заперечення”, але згодом Ф. Ніцше визначив її як

“вічне повернення”. Дана схема включає три складові: 1) початковий стан нормального, правильного буття особи і суспільства; 2) дезорганізацію, “розворух” і втрату суспільством нормального буття та деградацію у зв’язку з цим особи; 3) подолання дезорганізації і відновлення правильного стану буття особи і суспільства та відносин між ними.

Загалом підкреслимо, що від того, як той чи інший філософ розумів початковий стан існування суспільства і особи, завжди вибудовувалася певна концепція, котра відрізнялася від інших концепцій, котра мали інші вихідні підстави. Так, у творах Ж.-Ж. Руссо, про якого ми згадували вище і погляди якого урахував П. Куліш, загальний процес існування людства набуває таку картину: початок – це природна рівність людей в суспільстві на підставі домовленості. Далі настає втрата рівності внаслідок появи приватної власності. Але потім знову відновлюється в суспільстві рівність, братерство і свободи природного існування людей внаслідок знищення приватної власності і створення нової громадянської угоди.

Дана така схема міркувань присутня і в “Законі Божому” [59] М. Костомарова, і у творах П. Куліша, по суті, початку 60-х років XIX ст. Тобто до періоду, коли П. Куліш почав переглядати деякі установки кирило-мефодіївців, зокрема тему козакофільства. Але і в пізніші часи П. Куліш часто звертався до загальнофілософської схеми, сформульованої в “Законі Божому” [59], котра перегукувалася із логікою міркувань Ж.-Ж. Руссо, Г. Гегеля та інших західних філософів. Зокрема, в цій праці М. Костомарова буття людства набуває форми руху від первісного суспільного стану свободи, даної народам Богом, до втрати свободи внаслідок “відпадання” людей від віри у істинного Бога і підміни його “хибними богами”.

Перспектива вбачалася М. Костомаровим у відновленні свободи й злагоди між народами внаслідок повернення до природного стану свободи, яке можливе завдяки просвітництву. Воно, гадалося, повинно знову встановити віру в істинного Бога, а слово останнього вкаже шлях, йдучи по якому людина стане вільною. Стосовно України, то повернення людини до



вільного життя в суспільстві, з погляду кирило-мефодіївців, означало “випустити на волю “козацький дух”, який завдяки насильствам царату опинився у “могили”. Отже, свободна особистість в Україні має постати внаслідок “великого повернення” козацького устрою суспільства. Проте це повернення повинне настати як через повернення до козацьких повстань і воєн, так і шляхом реставрації пам’яті про минуле, поширення наук і належного виховання.

Отже, одного “козацького духу” було недостатньо для того, щоб особа стала вільною, а суспільство стало єдністю вільних людей. Треба, з погляду П. Куліша, повернутися до глибинних, насамперед, ментальних правових традицій, коріння яких сягає періоду Київської Русі. А таке повернення вимагає наукових досліджень. Загалом слід зазначити, що П. Куліш в період 30 – 40-х рр. ХІХ ст. значно ідеалізує не козацький, а киеворуський період української історії, особливо Володимира Великого та Володимира Мономаха. Проте в цілому становлення суспільства вільних особистостей розглядалося мислителем тоді не лише в контексті національної традиції, але і як назріла моральна, політична і науково-просвітницька проблема.

Таким чином, вважалося, що свобода полягає у етичній досконалості людини, яка дозволяє гармонійно поєднати особисті здібності окремої людини із життєдіяльністю інших вільних людей в суспільстві. Але почасти діяльність окремих індивідів не відповідає інтересам інших людей чи цілої громади або порушує загальновизнані принципи поведінки у суспільстві. Тоді має спрацювати принцип несвободи, тобто обмеження чи заборона діяння або ж недіяння, котре не відповідає конкретним умовам розвитку суспільства.

Тобто етичний ідеал вільної особи П. Куліш нерозривно пов’язує із принципом рівності. Вільна особистість виховується і реалізовує свій потенціал лише в умовах суспільства рівних можливостей. Рівність і свобода – це нероздільний тандем, підкріплений самою природою, котра постає як взірець розумної гармонії. Людина народжується вільною і

досконалою істотою, наділеною від природи здатністю до пізнання довколишнього світу, використання його багатств для власної життєдіяльності. Усі соціально-класові обмеження, котрі існують в суспільстві, порушують цей закон і мають бути ліквідовані. Але рівність у суспільстві, на думку П. Куліша, полягає, у першу чергу, якраз у створенні для усіх громадян рівних можливостей для самореалізації. Філософ далекий від ідеалу абсолютної рівності усіх людей. Як і Г. Сковорода, він наголошував на суттєвих відмінностях психофізичних характеристик окремих людей, що унеможлиблювало їхнє механічне зрівняння.

П. Куліш усвідомлював, що на шляху до суспільства вільних людей українці мають багато перешкод. І одна з найважливіших – це соціальна роздільність українського суспільства, поліфонічність етичних устремлінь окремих соціальних груп. Цю особливість він досить яскраво представив у своєму романі “Чорна рада” [105]. Саме відстоювання власних вузьких соціально-станових інтересів, а особливо боротьба верхівки українського суспільства за привілеї, гроші та владу, були тими чинниками, котрі стояли і стоять на перешкоді національного єднання та національного піднесення. Тому П. Куліш у своїх творах 30 – 50-х рр. закликав до соціально-класової згоди усередині української громади на підставах спільної, загально визнаної моральності. Головну роль в процесі етичного перетворення українського суспільства, на думку П. Куліша, може відіграти українська інтелігенція, котра повинна “...увійти в убогу, неписьменну семю народню рідними братами” [97, с. 563].

Проте для вирішення проблеми відновлення в Україні суспільства вільних людей, з погляду П. Куліша, недостатньо виховати людину з чистим серцем і високої моралі. Таке суспільство має міцно стояти на ґрунті власної історичної пам’яті. Тому він звертається до вивчення українського фольклору, бачить в ньому пам’ять віків і самодіяльну історію свого народу. Сам він неодноразово зачинав досліджувати та випускати українську історію. Результатом його роботи стали “Історичні оповідання” (“Хмельниччина”,

“Виговщина”), “Исторія возсоединенія Русі” [76] та ін. Хоча історичні студії вченого викликали найбільше нарікань з боку його сучасників і серйозну критику істориків уже у наш час, проте вони змушували ретельніше приглядатися й вивчати вітчизняну давнину.

Шістдесяті роки XIX ст. для Російської імперії, а значить і для України в соціокультурному відношенні були не менш складними, як і вся перша половина XIX ст. Водночас, вони характеризуються суттєвими змінами як у економічному, так і у соціально-політичному житті, що позначилося на світоглядних конструкціях, умонастроях суспільства. Отже, для колишніх членів і прибічників філософії Кирило-Мефодіївського товариства настав специфічний час переосмислення всього ними зробленого з тим, щоб визначити нові орієнтації для своєї діяльності.

Результати такого переосмислення виразно проявляються і у поглядах П. Куліша на людину і суспільство, що знайшло свій відбиток в його творчості періоду 60 – 70-х рр. XIX ст., зокрема у “хутірській філософії”. Мається на увазі не лише його твір “Хутірська філософія і відділена від світу поезія” [101], але і весь цикл його творів, епістолярної спадщини, що несуть в собі прямо або опосередковано ідеї “хутірської філософії”, насамперед, це “Листи з хутора” [80], а також “Хутірська поезія” [103]. Також слід назвати історичну повість “До братів на Україну” [65], твори “Не забудь року 1847” [87], “Крашанки русинам і полякам на Великдень 1822 року” [79], “Про злодія у селі Гаківниця” [91], “Національний ідеал” [86], “Божий суд” [63], “До кобзи” [66], “Жизнь Куліша” [71]. Важливим джерелом для аналізу трансформації філософського світогляду П. Куліша є його листування, передовсім із І. Пулюєм.

Аналіз цих творів дає можливість констатувати про своєрідну переоцінку мислителем значної частини попередніх цінностей, якими він керувався до середини століття. Адже основні ідеали і завдання, що об’єднували людей, причетних до Кирило-Мефодіївського товариства, як визнає сам П. Куліш, виявилися після 1861 р. здійсненими, хоча і не

повністю. Через це для П. Куліша знову виникла проблема правдивого суспільства і справжньої особистості.

Разом з тим філософські погляди П. Куліша навряд чи доцільно підганяти під схеми історії західноєвропейської філософії. Йому, як і всім українським мислителям, притаманна надзвичайна пластичність філософської думки, поєднаної із постійним душевним пошуком ідеалу (істини) в багатогранній динаміці життя. Все це робило його філософське мислення поліфонічним, а відмова від необґрунтованих поглядів не мала різких форм. Разом з тим у його філософській спадщині визначається комплекс понять та ідей, котрі не змінювалися, а лише вдосконалювались та набували характеру стрункої, логічно довершеної системи. Фактично незмінними лишалися і фундаментальні засади світогляду мислителя. Мається на увазі його антеїзм, хліборобська прив'язаність до рідної української землі, до свого “хутора”; гуманізм і антропоцентризм, оскільки в його творах і після 60-х рр. XIX ст. передній план займає “проста людина”, культура українського народу.

Саме у 1860-1870-х рр., як наслідок титанічної творчої діяльності, постала вивершена, цілісна філософська концепція Пантелеймона Олександровича, котра отримала назву “хутірської філософії”. Вона структурно увібрала у себе елементи світогляду “молодого Куліша”, але набула більшої пластичності, софійності, і раціональності.

Зважаючи на загальне переосмислення цілого комплексу філософських концепцій, Пантелеймон Олександрович повертається до аналізу ролі козацтва в історії українського суспільства. Бо, якщо ставати в новій ситуації на позицію ідеалізації козачини, то у філософському плані це означатиме орієнтацію на таку особистість і на таке суспільство, котрі лишилися у минулому. Чітких обрисів перспективи на початку 60-х рр. у нього не було. Через це специфічним кроком до скептичної особистості у творах П. Куліша постає “людина сумуюча”. Вона загалом мало діяльна, але сумує, плаче, тужить і молиться з приводу нещасної долі України. Фактично вся збірка

“Хутірська поезія”[103] позначена прикметою нібито загальної світоглядної прострації: “Гей, хто на сум благородний багатий, /Сходьтєся мовчки до рідної хати/ Та посідаймо на голих лавках,/ Та посумуймо по мертвих братах” [66, с. 382]; “Марна наша слава, підле величаннє!/ Прокляттє небесне впало на той шлях,/ На давній козацький, де гетьмануваннє/ втратив над козацтвом гордий, пишний лях” [84, с. 389]; “/ А тепер мовчимо,/ Мов сном вічним спимо:/ Ні охоти, ні гласу не маєм,/.../О великий нам жаль/ і на серці печаль!/ Тяжко, важко Вкраїна сумує!” [63, с. 397].

Проте реально це було інакше, бо паралельно з образом “сумуючої людини” П. Куліш розробляє ідеал принципово іншої особистості. Це людина діяльна, цілеспрямована в житті. Вона має допитливий природний розум, уважне та добре серце, відкрита для добрих людей і всього світу. Тому що і правда не обмежується хутором, а ніби розпорошена по всьому світу, і кожна людина йде до неї і приходять, але своїм шляхом. Таким чином справжня особистість – це не тільки скептик, який шукає правду. Досягаючи по крихтам правду, вона обмежує свій скептицизм, бо зустрічає в суспільстві людей, які також уже знайшли певну частку правди і діляться нею з іншою людиною. П. Куліш постійно закликає до діалогу, до спільного пошуку правди, до спільної боротьби і наполегливої праці задля України, її народу, а також задля власного самовдосконалення: “Стиха дзвони, нехай мучене серце/ Важко заб’ється, до серця озветься,/ Як на бандурі струна до струни” [66, с. 382]; “Брати! Забудьмо давні чвари/ Та засвітимо світло вкупі!” [70, с. 399]. У своєму листуванні до І. Пулюя він також закликає не сумувати, а діяти “Тим й не вдавайтесь у тугу, а коли вже не можна йти старою стежкою, пробивайте хоч через скелю нову, а сидьма не сидить, як чинять інші” [109, с. 211].

Зокрема П. Куліш пише про те, що у філософії життя, яку він розробляє на хуторі, не має меж, якихось раз і на завжди встановлених меж. Проте для неї все-таки є достатній критерій правдивості. Ним є суспільство, де єдиним критерієм того, що дослідник не помиляється, є творча думка, що існує в

різних краях, коли на його думки відгукуються інші люди, які думають і діють таким само чином. Отже, якщо в 40-50-ті рр. особа мислилась П. Кулішем як людина, що перебуває на межі життя і смерті, світу по цей і по той бік “могили”, то в “хутірській філософії” екзистенціальний статус особи мислиться інакше. Особа постає сумуючою за втраченою “старовиною”, але й знаходиться між правдою і скептицизмом, між істиною і сумнівом. Проте сумніви не вічні. “Оце ж не сумуймо про мізерну долю нашого українського народу ... уповаймо духом бодрим, що в нашій давнині затаїлася сила невмируща і що ми тією силою дійдемо колись до того зросту, який сама природа нам на роду написала” [72, с. 408]. Порівняно із періодом Кирило-Мефодієвського товариства, сумніви особи на шляху до правди можуть розвіюватись тією людиною, яка вже здобула цю правду. Отже, в цей період у П. Куліша усталюється переконання в тому, що властивості особи не даються. Вони виявляються і формуються в суспільстві, де провідна роль належить спілкуванню з людьми та природою. Важливу роль у цьому процесі самовдосконалення відіграє сама людина, її прагнення досягти ідеалу. “Звершеного духу між людьми нема. Один ближче, другий дальше стоїть від ідеалу звершення, від отця нашого небесного, та вже й тим треба вдовольнитись, що силкується чоловік бути звершеним, як той височенний ідеал, що на нього вказав наш Христос” [109, с. 210]

Такий погляд на людину означав і нове розуміння суспільства. Воно постає розділеним на людей віддалених від світу, які нібито хоча і живуть “на горі”, але насправді являються “мертвими душами”, і на дійсно живих людей, які беруть безпосередню участь у справах світу і суспільства. Вони працюють, досліджують природу і суспільство, використовують і поширюють це знання, розвиваючи свій і чужий природний розум. Правильність цього шляху життя підказує їм, вважає П. Куліш, особисте серце і розум людей науки. Людина сама обирає свій життєвий шлях, своє місце “вгорі” чи “внизу”, бо “/І тут безодня живорвору,/ І тут премудрість без кінця.../ Однаково горі і долу/ сіяє світ твого лиця” [83, с. 398].

Таким чином, період 60-70-х рр. позначений значними зрушеннями у філософському осмисленні П. Кулішем особи і суспільства. Причому справжнє суспільство мислиться ним як сукупність хутірських і сільських поселень, в яких захована народна мудрість в той час як місто розглядається в якості руйнівного суспільного начала. “Віддалена від світу поезія”, таким чином, зосереджена в місті, оскільки там культивується поезія суспільного руйнівного начала, тобто козацтва, в той час як філософія життя зберігається і розробляється на хуторі, в селі.

Але, слід наголосити, що твердження про те, нібито П. Куліш у зверненні до української інтелігенції пропонував їй перейти на засади “хуторянства” виявляється хибним. “Хутірська філософія” по суті була своєрідною проміжною ланкою у особистому філософському розвідку П. Куліша від утопічно-піднесеного сприйняття суспільства і особи в 30-50-ті роки ХІХ ст. до сприйняття суспільства і особи в 80 – 90-ті рр. цього століття в контексті філософії природовідання. Цим також слід пояснювати переоцінку ролі козацько-гайдамацьких рухів в Україні ХVІІ – ХVІІІ століть.

Новий методологічний імператив згідно з котрим поезія це тільки початковий етап філософії і науки, який необхідно має поступитися фактам вимагав від самого П. Куліша заглиблення у факт. “За нехибним фактом ганяю розумом по свій минувшині й теперищині, тай далєбі задовольняюсь моїми новими находками біль, ніж давніми рожевими мріями” [113, с. 223]. Зокрема це заглиблення у документи польських і російських архівів, що стосувалися козацьких повстань, особливо війни під проводом Богдана Хмельницького в 1648 – 1657 рр. і гайдамацьких повстань на Правобережній Україні у ХVІІІ ст.

Заглиблення в документи змусило П. Куліша більш уважно придивитися до історії України, україно-польських і україно-московських відносин, спроможності козацької верхівки ствердити в Україні національну державність.

Потрібно підкреслити, що ряд висновків зроблених П. Кулішем стосовно державотворчого потенціалу українських гетьманів XVII – XVIII ст. досить виразно перегукуються із міркуваннями про це Чернігово-Сіверського архієпископа Лазаря Барановича. Зокрема, листування Лазаря Барановича показує, що архієпископ досить критично ставився до дій козацького керівництва, в яких вбачав одну із підстав руйнування суспільного устрою України. Він писав, що козацька влада в багатьох випадках діє на авось, сподівається лише на грубу силу шаблі, заграє непомірно із царським урядом. Крім того, козацьке урядування хитке. Також його обурювала непослідовність верхівки українського суспільства, котра часто змінює союзників, шукає опору зовні, послуговується власними інтересами.

Отже, оцінюючи спроможність козацької верхівки дати лад Україні, П. Куліш, таким чином, фактично продовжував лінію раціональної критики української історії, тлумачення особи і суспільства, яка була започаткована ще в другій половині XVII ст. Практично це фіксував і сам П. Куліш не лише в “Історія возсоединенія Русі” [76], але і в своїй поемі “Козак Голка”. Основний персонаж цієї поеми виявляється своєрідним месією, який постає як провидець, що навчився за рубежем науки “щоб людей від муки, не гнівлячи Бога визволяти”, це людина котра бачить всю Україну, але найбільшою небезпекою, яка їй загрожує, є те, що “підкопана вся Україна, а підкопалися панове люд необачний давно з того часу як Сагайдачний постригся в ченці”, тобто основна біда України з цього погляду полягає в тому, що козацька верхівка пов’язала свою долю з церквою. Пани, пише П. Куліш, проклали підземні ходи до церков на занепад і погибель темному народу. Яку ж проблему треба розв’язувати? П. Куліш вважав, що треба не шляхту нищити, а треба розірвати ходи, що йдуть до палат та церков, з церков у палати. Якщо ці ходи знищити, тоді буде користь і від тих битв, які вели козаки, оскільки вони стануть жити згідно настанов свого розуму, спертого на науку. “Не мечем було нам Польщу воювати:/ Розумом, талантом, словом тим святим/” [78, с. 389].



Таким чином, філософія природовідповідності не відкидає остаточно центральні ідеї “хутірської філософії” та філософський романтизм доби Кирило-Мефодіївського товариства. Вона лише чіткіше ставить і загострює питання як особи так і суспільства в українській історії. Адже, якщо козаки очолюючи повстання українського народу проти панства ціною великих жертв не спромоглися надати лад Україні, то природа не терпить порожнечі, його зайняли російські царі. Загалом оцінки гетьманів аж до останніх, які давав П. Куліш, досить максималістські з точки зору основного критерію, яким користувався П. Куліш, тобто з точки зору всесвітньої правди, зокрема, він дорікав Богдану Хмельницькому за те, що “запродав нас разом у двоє рук” [72, с. 403], а Івану Мазепі за те, що він спочатку “руку царську цілував”, а потім зрадив царя.

Таким чином, засадами філософії природовідання мають бути не просто факти, а всесвітня правда. Факти це лише вияви цієї правди, але самі факти змушують інакше дивитися і на саму правду, якщо правда виражена поетично, не узгоджується із фактами, то вона перетворюється у брехню, оскільки поезія це царина фантазій або ж вияв індивідуальних переживань автора. Справжня поезія в описуванні суспільних подій повинна спиратися лише на факти – “Правдива поезія тільки в нехибному факті” [113, с. 223]

Звідси впливав новий поворот у розумінні українського суспільства. Насамперед ідея слов'янської єдності трансформувалася у творчості П. Куліша в ідею української єдності, тобто в об'єднання всіх частин українського суспільства в принаймні етнокультурне ціле. П. Куліш часто сумує з приводу того, що самі українці не можуть віднайти спільної мови, порозумітися заради єдиної мети, заради добробуту України: “Так ото ж біда, що певніше Українцеві з Ляхом, або з Німцем стосункуватись, ніж з братами Русинами” [111, с. 217]. Але він сподівається “що може-таки народяться нові, не такі здеморалізовані й задушені школою люде в Галичині, так як народились нові жида з тих, котрих вивів Мойсей з Єгипту” [109, с. 211].

Іншим висновком була думка П. Куліша, згідно з якою хоча українська верхівка виявилася не здатною управляти Україною, але український інтелект допоміг росіянам створити міцну державу. Тому відносини між Росією і Україною в спільній державі мають будуватись за принципом рівноправності, тобто возз'єднання або доповнення. Україна це інтелектуальний центр держави, а Росія – це політико-організуюча сила держави. Основний розділ між ними пролягає в мовно-культурній площині. Українська писемність спирається на народну мову, а російська писемність спирається на стару народну мову, яку знають українці і дали їй перші тлумачення. Аналізуючи історичний розвиток Російської імперії та Речі Посполитої, П. Куліш доходить висновку, що сила імперії у збереженні її самобутності та православ'ї. “Москва далеко гірша була од Польщі, та через одно те, що мала свою національну, а не чужу політику, вибилась вона на широкий шлях цивілізації” [117, с. 233]. А поляків згубило втручання Ватикану у внутрішню і зовнішню політику та орієнтація на Західну Європу.

Також 1860–1870-ті рр. позначені переходом П. Куліша до філософського раціоналізму, заснованого на засадах науки, світогляді позитивізму. Позитивізм, котрий виник на ґрунті суттєвих здобутків емпіричних наук та у контексті швидкого розвитку ринкових відносин із їхнім споживацьким ставленням до природи, прагненням переробити, перебудувати світ під потреби людини, мав декілька напрямків. Але вони були об'єднані ідеєю про беспорядність і, відповідно, недоцільність теоретичної філософії. На перше місце виступає наука, котра суто науковими методами може дати відповіді на усі запитання та реально перетворювати світ. Наука, заснована на досвіді, експерименті, була визнана єдиним позитивним знанням. Пошук істини, першопричини, суті речей визнається непотрібним. Філософії відводилася роль систематизатора та класифікатора наукових знань. На українському ґрунті позитивізм у чистому вигляді не прижився. Найбільш чітко його елементи простежуються у В. Лесевича. Але представників своєрідної похідної позитивізму – спеціалізму (за

термінологією Д. Чижевського) було чимало. Зокрема слід назвати О. Потебню, Л. Мечникова, М. Туган-Барановського, М. Зібера, І. Пулюя та інших. Вони намагалися поєднати потенціал філософії та науки, чим зробили величезний внесок у розвиток окремих галузей науки. Особливо варто наголосити на особі Івана Пулюя із яким П. Куліш мав активну співпрацю на ниві українського перекладу Біблії. Їхні стосунки були надзвичайно важливим фактором розвитку національної та філософської ідеї П. Куліша, його спілкування із галичанами. П. Куліш високо цінував І. Пулюя, називав його “останньою людиною в Галичині” [110, с. 215].

Стосовно впливу позитивістських концепцій на П. Куліша, слід вказати, що він був знайомий із працями позитивістів першої хвилі – О. Конт, Д. Ст. Мілль, Г. Спенсер. Але його зацікавленість цією течією припадає на початок другого етапу позитивізму, пов’язаного із переглядом початкових концепцій Е. Махом та Р. Авенаріусом. При цьому, хочеться наголосити, що у плані звернення П. Куліша до позитивістських концепцій ми можемо говорити лише про певні риси, окремі елементи позитивізму мислителя. У його творах простежується захоплення наукою, науковими досягненнями. Але він поряд із розумом, суто раціональним, залишає місце глибинно-ірраціональному. Його “серце” не можна виміряти жодними науковими дослідженнями. Воно недосяжне для розуму, котрий продукує науку. Він продовжує вибудовувати модель справедливого, ідеального суспільства, звертаючись до глибинних ментальних першооснов, а основою суспільного та історичного розвитку визнає національний дух, а не науковий прогрес.

Окремі елементи позитивізму, чи то скоріше – раціоналізму та спеціалізму можна віднайти у його історіософських конструкціях. Перегляд П. Кулішем історичного минулого України, україно-польських та україно-російських відносин, історіософія мислителя спирається на “тверезий досвід й обперта на джерелах фантазія” [113, с. 224]. Завдяки цьому й відбулися суттєві зміни у баченні історичного процесу, зокрема й сучасного йому

періоду. “Вся теорія українізації, котру я й сам помагав будувати, перевернулася догори ногами перед правдою науки” [115, с. 227].

Головними об'єктами уваги П. Куліша в хутірській філософії лишаються людина і суспільство, як у тісній взаємодії, так і окремо. При цьому людина однозначно вже є не “богоствореною”, а суспільною істотою. Лише у суспільстві особа може реалізувати свій власний потенціал, розкрити власне “Я”. Варто також зауважити, що для П. Куліша проблема відношення “я-суспільство” постає у першу чергу, як проблема відношення “я-грумада”. При цьому грумада виступає як природне, об'єктивне і доцільне, законоформуєче начало, котре базується на глибинних звичаєвих традиціях, освячених природою. Грумада – це і є суспільство. Сила окремої особи – у її приналежності до грумади: “грумада – всюди великий чоловік” [91, с.181].

Грумада виступає у філософії П. Куліша продуктом природи, формою родового існування особи, важливою ознакою природовідповідності, а значить явищем, котре неодмінно самовідтворюється і тим самим зберігається.

Звернення П. Куліша до грумади, яку він розглядав як соціальний простір для розгортання свободи та самореалізації індивіда, відбувалося в умовах розвою на території Російської імперії ідеології слов'янофільства, котра головно спиралась на ідею збереження общини, як визначальної засади унікальності історичного шляху російського народу. Але П. Куліш усіляко наголошував на суттєвих відмінностях української та російської культур, що якнайбільше й проявилось у характерних відмінностях російської общини і української грумади. Пізніше на цих відмінностях також буде неодноразово наголошувати й М. Драгоманов.

Сама суспільність або належність людини до грумади, за П. Кулішем, постає як причина і наслідок двоїстості людської натури. Саме антитетика внутрішнього (природно-сутнього, глибинного) та зовнішнього (соціально-штучного, вимушеного) начал людини став важливою, вихідною засадою

філософського аналізу П. Кулішем питань особи і суспільства в 60 – 70-ті рр. XIX ст.

Символом зовнішнього у людини постає розум, що формується у людини в суспільстві і проявляє минущі, раціонально-діяльні характеристики особи. Символом же внутрішнього, глибинного і вічного начала людини є її природа, головну роль в якій відіграє душа та її серце. Такий погляд мислителя зумовлений тим, що в українській філософії 60 – 70-х рр. XIX ст. вважалося, що у людини є особлива частина природного організму – ніби розлита по всьому тілу душа, центром єднання якої є не головний мозок, а серце. Саме через серце, на думку П. Куліша, пролягає шлях до істини, бо воно є своєрідною зв'язуючою ланкою між безкінечним світом природи і кінечною але безсмертною у зміні поколінь природою людини. Тому через серце людина відразу після народження сприймає і відчуває універсальні закони природи, котрі були і лишаються незмінними протягом усього історичного часу.

Суспільство у П. Куліша також постає антитетичним. Зокрема, у його межах протистоять одне одному та співіснують місто та село, столиця та провінція, хутір та цивілізація, національне та чужоземне тощо. Цими символічними антитезами П. Куліш скористався для означення поліфонічності існування суспільства загалом. Водночас це і ознака історичного руху, життєдіяльності, бо суспільство у філософії П. Куліша нерідко уподібнюється живому організму, що проходить усі стадії життя, аж до смерті, до “могили”. Зокрема, період Київської Русі у філософії П. Куліша постає у вигляді “дитинства нашого громадянського суспільства”, або ж “колискою руського духу” котре було порушене азіатами [102, с. 119].

Заодно символ могили П. Куліш використовує не як метафору загибелі суспільства, а як ознаку його тимчасового занепаду, але із збереженням потенцій для відродження якісно нового стану.

Тому людина розглядається як невід'ємна, органічна частка природи, що увібрала її головні властивості і риси, але не завжди усвідомлює це.

Природовідповідність, отже, розглядається П. Кулішем як об'єктивність, котра є внутрішньою, глибинною сутністю, останнім і першим пунктом якої є серце. Доцільно зауважити, що в 60 – 70-ті рр. П. Куліш вносить суттєві корективи у тлумачення співвідношення світу і Бога. Якщо в ранніх творах Бог виступає у нього як анонімний творець світу і народів, то в 60 – 70-ті рр. XIX ст. світ і Бог в основному тлумачиться синонімічно. Тобто як поняття світ, так і термін “Бог” означають одне і те саме – природу. Відповідно до національного культурного архетипу, що закладений у язичництві, мислитель поетизує світ природи, надає їй антропоморфних рис. Таким чином у П. Куліша простежуються ознаки пантеїзму. Бог почасти розчиняється у природі. Природа у П. Куліша постає універсальним началом, наділеним божественними функціями творця, осередком формування людини, її світогляду. Через свою природність, нерозривний і вічний зв'язок із природою, людина також долучається до Бога. Пантеїстичні тенденції у творчості П. Куліша дещо перекликаються із поглядами Г. Сковороди, але вони менш виразні.

Природовідповідність, проявляючись у сталості до національної культури, виступає у філософії П. Куліша одночасно і сутнісною характеристикою суспільства. Загалом це традиційний для України, для аграрної цивілізації, архетип світорозуміння, бо увесь життєвий цикл людини і суспільства безпосередньо пов'язаний із довкіллям, що має і диктує власний порядок існування всього, що є у світі. Проводячи у своїй філософії саме цю точку зору, П. Куліш обстоює думку, що людина не повинна протиставляти себе природі. Природа для людини є одночасно Материзною і Вітчизною. Отже, в ній зливаються два начала – чоловіче і жіноче; батьківське і материнське. Разом із тим, природність особи для П. Куліша – це не безлика філософська універсальність, а єдність чоловічого і жіночого начал. Потрібно підкреслити, що дослідники філософських поглядів П. Куліша взагалі не звертали уваги на принцип єдності чоловічого і жіночого начал у тлумаченні філософом особи, хоча явно перебільшувалась значущість політично

акцентованої особистості. Проте сама логіка розуміння природності людини підказує необхідність урахування цього важливого антропогенного принципу “хутірської філософії” П. Куліша.

Відлунням даного принципу, на наш погляд, є ряд поезій мислителя, насичених саме діалогічністю (діалектикою) чоловічого і жіночого, в яких вони постають як рівновеликі. Принаймні, логіко-структурний аналіз творчої спадщини мислителя дає можливість твердити про існування саме такого розуміння особи. Очевидно, найбільш концентровано цей принцип реалізувався П. Кулішем у поемі “Магомет і Хадиза” [82], в якій підкреслюється, що тільки на основі жіночого може бути стверджене і возвеличене чоловіче і, навпаки, тільки на підставі чоловічого начала може виявити і повноцінно ствердити себе природність жіночого начала.

У контексті розуміння суспільства П. Кулішем також простежується звернення до взаємовпливів чоловічого та жіночого. У даному випадку це проявилось, як у окремих яскравих образах жінок, так і у визнанні великої ролі жінки у суспільному житті, і найперше у вихованні дітей, у збереженні та передачі наступним поколінням народних традицій. Жінка-мати, Жінка-берегиня, Жінка-однодумець – це поетичні образи П. Куліша-філософа. У справі визволення України П. Куліш також визнавав рівновелику роль жінки. “Ви б‘єтеся – ми чуємо,/ По домівках бідуємо,/ Бідуємо, працюємо,/ Малих діток доглядаєм,-/ Доглядаєм, в чисте серце/ Правду, воленьку вливаєм/” [85, с. 284].

Чоловік та жінка доповнюють та урівноважують одне одного, що гармонізує відносини у суспільстві. Суспільство тримається на єдності цих двох начал, чоловіче начало постає як зовнішня сила, а жіноче – як внутрішня мудрість.

Таким же є і суспільство, яке по відношенню до людини постає і зовнішнім світом, котрий забезпечує її життєдіяльність і як родової істоти, і як особи. Суспільство одночасно є вмістилищем їхніх внутрішніх світів, котрі, крім мислительно-раціонального, включають, ірраціональне,

непідвласне впливу логіки людей. Особа в суспільстві пов'язана із обома аспектами суспільства. Але якщо зовнішність суспільства вона відчуває безпосередньо і щоденно, то спілкування особи у межах присутнього у ньому пласту ірраціональних внутрішніх структур відбувається через серце, яке єдине тільки і може вловити порухи суспільних подій. Причому пересічна особа може тільки вловити, а не пізнати істинну людину в суспільстві.

Природний стан суспільства, з погляду П. Куліша, означає також існування принципової рівності між людьми, котра визначається як природний закон. Тому іншим істотним принципом, у контексті якого аналізується П. Кулішем взаємодія людини і суспільства, є принцип рівності. Особливість його полягає у тому, що люди в межах української філософії визнаються рівними в громаді саме як “діти природи”, а не як соціально визначені особистості. Звідси випливало твердження П. Куліша про те, що талановита особа постає не у результаті, наприклад, навчання та виховання, а від народження. Але він визнавав, що природа часто посилає для життя в суспільстві талановитих особистостей. Така людина, на його думку, народжується одна на мільйон.

Отже, у трактуванні П. Кулішем принципу рівності людей присутня своєрідна суперечливість: з одного боку, він визнає їхню природну рівність, а з іншого, – уже від народження всі люди нерівні. Ця суперечливість філософії П. Куліша виростає у альтернативу взаємовиключних підходів. Адже якщо люди від природи не рівні за здібностями, тоді природна рівність постає не у якості реальності, а як своєрідний ідеал, точніше, як теоретична фікція, створена лише мисленням самого П. Куліша. Якщо ж вони все-таки рівні згідно природи, то природне самовідтворення, очевидно, суперечить соціальному розмаїттю особистих здібностей людей.

Натрапивши на ці суперечності, П. Куліш прагне їх вирішити допускаючи, що кожна людина має розглядатися як певна частина ідеального цілого, тобто природного людства. Вона виділяється із всієї маси індивідів не лише завдяки своїм природним ознакам (талантом, здібностями), але, і



головно, завдяки заслугам перед цілим, тобто суспільством. Саме тому П. Куліш одних людей наділяє месіанськими рисами (їх надзвичайно мало), а інших (їх переважна більшість – це народні маси) розглядає такими, що потребують керівництва з боку особливо мудрих людей. При цьому маси у творах П. Куліша 60 – 70-х рр. усе частіше постають у вигляді свавільної безконтрольної маси, схильної переважно до деструктивних дій. Внаслідок міркувань у цьому напрямку, принцип природної рівності у філософії П. Куліша трансформується у принцип “рівної нерівності”, який, зрештою і знову, підводить його до ідеї месіанства, яку він поділяв ще в 30 – 40-ті рр. разом із Т. Шевченком, М. Костомаровим, М. Гулаком тощо. Таким чином, на П. Куліша не справили впливу суто позитивістське вирішення питань відношень особи і суспільства, яке було популярними у Європі другої половини XIX ст., хоча з працями Г. Спенсера й інших позитивістів він був обізнаний.

Потрібно наголосити, що принцип месіанства у філософії П. Куліша за своїм змістом виявляється, проте, і далі від месіанських візій Г. Сковороди, але ближче до подібних ідей І. Франка. Зокрема, Г. Сковорода вчив людину шукати месію, тобто Христа, у собі, а Мойсей зображувався ним як ідеал вольового начала, що збуджує індивідуальне начало і перетворює його на колективне. Але у П. Куліша особа існує нібито сама по собі, як непізнаний і невизнаний мудрець, хоча доля його визначена природним покликанням. Мойсей же у філософсько-поетичних візіях І. Франка більш нагадує вождя, який загалом не підзвітний народові, але веде до щастя, в яке особисто вірує. Але П. Куліш хоч і визнає унікальність та авангардну роль талановитої особи, проте не наполягає на обов’язковості її месіанства. Люди, суспільство саме має вирішувати своє ставлення до таланту і його піонерського почину.

Разом з тим П. Куліш та І. Франко сходилися на тому, що талановита особа завжди інтелектуально свободна і своїм життям дає приклад вільного життя іншим людям. Цим П. Куліш продовжував і у 60 – 70-ті рр.

XIX ст. розробляти тему утворення суспільства вільних людей, що виникла ще в рамках філософії Кирило-Мефодіївського товариства.

Підставою утворення суспільства вільних людей, на думку П. Куліша, має бути така масова наукова освіта, котра здатна дати можливість людям жити за покликанням власного розуму і серця. Причому саме серце, він вважає, мірою людського в людині, осередням неповторних ознак творчої людини. Таким чином, свобода полягає у такій досконалості людини, що дозволяє на підставі “сердешних” відносин гармонійно поєднати її особисті здібності із життєдіяльністю інших вільних людей, завдяки чому стане можливим і суспільство вільних людей.

Уміти знайти компроміс між власними “хочу і мушу” – ось шлях до особистої свободи людини. Але він є надзвичайно складним, бо, почасти, діяльність окремих людей не відповідає інтересам інших осіб, або порушує загально визнані принципи поведінки у суспільстві. Тоді має спрацювати принцип несвободи, тобто обмеження чи заборона діяння або ж недіяння, котре не відповідає конкретним умовам розвитку суспільства. Регулюючу роль у проблемах свободи відіграє саме суспільство, у першу чергу громада, котра послуговується природовідповідними законами. Варто наголосити, що суспільство у “хутірській філософії” П. Куліша постає як “уособлення духу людського” [99, с. 88].

Таким чином, рівність і свобода особи у філософській концепції П. Куліша постають як тандем, створений на основі принципів природи, де діють закони гармонії. Людина, з цього погляду, народжується вільною і досконалою істотою, наділеною від природи здатністю освоєння довколишнього світу (світу зовнішнього), використання його багатств для власної життєдіяльності. Але рівність у суспільстві, на його думку, полягає, у першу чергу, у створенні для усіх громадян рівних можливостей для самореалізації. Відповідно, усі соціально-станові обмеження, котрі існують у суспільстві, порушують цей закон і мають бути ліквідовані. Філософ, проте, далекий від ідеалу абсолютної рівності усіх. Як і Г. Сковорода, він

наголошував на суттєвих відмінностях психофізичних характеристик окремих людей, що унеможлиблює механічне зрівняння.

Причому, на наш погляд, саме в “хутірській філософії” спостерігається різкий поворот П. Куліша в напрямку екзистенціальної інтерпретації істинної людини. Мислитель не відмовляється, наприклад, від властивого всім кирило-мефодієвцям розуміння Христа як ідеальної людини, із якою треба звіряти особисте життя. Проте саме в “хутірській філософії” П. Куліш розглядає життя особи на хуторі не тільки як факт буденний, але і як істинне життя або життя справжньої людини, котра орієнтується на правду, що являє собою як універсальний ідеал. Все це й означає суттєву перемену світоглядно-філософського погляду на людину. Тобто якщо до 50-х років П. Куліш, був впевнений у тому, що ідеал людини є, і таким ідеалом є Христос, що сповідує правду, з 50-х рр. П. Куліш, по суті, вважає, що ідеал людини не визначений. Отже, він переходить до розуміння особи як шукача правди, тобто до особи скептичного умонастрою. “Відчуття безпорадності при спробах сягнути сонця правди гнітить наш дух від часів міфічного Ікара... Лише одне це прагнення, ця суто людська спрага є запорукою, що людство не загине” [99, с. 86].

Пошуки зразка суспільства вільних людей приводять П. Куліша до українського хутора. Можна у цьому сенсі говорити, що мислитель постає продовжувачем світоглядної традиції, пов'язаної із українським козацьким хуторянством. Потрібно зауважити, що ще у 50-ті рр. П. Куліш пише повість, в якій змальовує своєрідний ідеальний порядок господарювання і життя на хуторі. Причому подібні ідеї ще до П. Куліша розроблялися випускником Переяславського колегіуму Василем Ніщиком, який вважається родоначальником російської романістики. Дійові особи творів В. Ніщика постійно живуть на Україні, де нібито панує спокій буття, змальовується своєрідний та ідеальний порядок хутірської усамітненості і, так би мовити, життєвої благодаті. Звертання П. Куліша до “хутірської філософії” в цьому смислі, є продовженням відповідної світоглядної традиції, що мала місце в

Російській імперії. Дана традиція пов'язана з Україною, а особливо із поширеним в основному на Лівобережній Україні козацьким хуторянством. Оскільки сам П. Куліш виріс на хуторі, свого козака-батька, з яким все життя він пов'язував найкращі спогади, то він особисто і через свої літературні і філософські твори спробував реалізувати таку філософську версію особи і суспільства, котра хоча і не поривала із філософією Кирило-Мефодіївського товариства, проте значно відрізнялась від неї приземленістю.

Так, із документів Кирило-Мефодіївського товариства, зібраних III-м жандармським управлінням у С. - Петербурзі в 1847р., випливає, що філософські погляди на особу і суспільство М. Костомарова, В. Білозерського, Т. Шевченка, П. Куліша та інших, кого допитували жандарми в основному орієнтувались на відношення людина – народ – Бог. Людина тут постає “неприродною”, тому що вона забула нібито “істинного Бога”. Через це і суспільство, що репрезентує народ, ставиться до людини злостиво і навіть підступно, що знайшло свій концентрований вираз у ранніх поезіях Т. Шевченка. Але в “хутірській філософії”, яку П. Куліш розробляє з другої половини XIX ст., вимальовується дещо інша лінія.

Хутір постає в його філософії і як реальність, і як своєрідний символ та метафора суспільності. Як і світ людини, світ хутора постає у антитетичності внутрішнього і зовнішнього. Зовні хутірське життя постає раціональним, пристосованим для задоволення повсякденних потреб людини, досяжним для аналізу та дослідження. Але головним є світ внутрішній – це душа хутора, котра постає як ірраціональне, глибинно-ментальне, стержень життя, його зміст та сила. Світ хутора у П. Куліша постає у вигляді світу символів (як і світ Біблії).

Символ хутора П. Куліш переніс і на пояснення української історії. Зокрема, своєрідним хутором в історії України була Київська Русь. Важливою ознакою природовідповідності державності цього періоду на українських землях було те, що Київська Русь постала у процесі еволюції, поєднавши усі притаманні автохтонному населенню елементи гуманістичної

культури. “У дотатарський період, – писав П. Куліш. – у нас у Києві почалося щось грандіозно-поетичне; у нас, на ґрунті незайманості, відроджувався свого роду гуманізм тоді, коли Західна Європа із рештками римської культури лежала в пилюзі ...” [102, с.116-117].

П. Куліш зводив до мінімуму зовнішні стосунки Київської Русі, і тому вона в його уяві поставала як суспільство, де здійснюється ідеал природо - та культуровідповідності. Загалом домонгольська Русь постає в його творах тим ідеальним суспільним ладом, котрий базувався на гуманній звичаєвості, добротності, мудрості та християнській вірі. “Православ’є, яке прийшло до нас із Візантії, не пригнітило нас, ..., ми прийняли православ’я через людську ласку до найслабшого” [102, с.116-117].

Такий лад суспільства, вважав у 60-ті роки ХІХ ст. П. Куліш, зберегли українські хуторяни, всупереч обставинам і усім зовнішнім впливам.

Таким чином, П. Куліш у 60 – 70-ті рр. спробував створити філософську версію особи і суспільства, котра хоча і не поривала із філософією Кирило-Мефодіївського товариства, проте значно відрізнялась від неї певною раціональністю. Зокрема, якщо філософські погляди у 40-х – 50-х рр. М. Костомарова, В. Білозерського, Т. Шевченка, П. Куліша тощо у основному базувалися на відношенні “людина – народ – Бог”, то у хутірській філософії П. Куліша простежується дещо інша лінія. Ланцюг взаємозалежності та взаємовпливу ускладнюється і дещо змінюється, набуваючи вигляд, відношення “людина – хутір – народ – світ”, де Бог змістовно рівний природі і світу. При цьому хутір постає як центральна ланка, що зв’язує людину із народом, фактично дає можливість особі соціально самоідентифікуватися, так як хутір постає осередком всебічного розкриття її здібностей і таланту.

Розглядаючи хутір, по суті, як “серце” суспільства, П. Куліш аналізує проблему відносин місто-село (город-хутір), через антитезу місто-село, де перевага надається селу. При цьому село визнається природовідповідною, життєдайною і прогресивною силою, у якій сконцентровано предковичні

закони і традиції. Місто ж постає у якості своєрідного символу внутрішньосупільної реальності, наділеної суто негативним змістом. Воно уособлює все поверхове, зовнішнє та запозичене для українського суспільства. Місто, з погляду П. Куліша, згубно впливає на людину, бо розвиває лише її зовнішній світ, до того ж культивує тваринно-хижацькі сторони людського “Я”, тому що “городи багато таких людей порозводили, що, мов вовки, в серці тільки хижацтво мають” [91, с.181].

І якщо, наприклад, в “Законі Божому” Костомарова [59] Україна перенесена в могилу, так би мовити, в потойбічний світ, з якого вона колись повинна вирватися на волю, то в “Хутірській філософії” [99] П. Куліша статус потойбічності і реального пекла набуває місто, а його представником є “людина гори”, тобто абстрактний горожанин (міщанин). При цьому, на відміну від біблійного пекла, котре нібито знаходиться глибоко під землею, місто-пекло П. Куліша часто позначається як “гора” суспільства. Вона є така особлива ознака соціальної і культурної підступності, що має форми видимого благополуччя міського життя. Але одночасно це така “гора”, на якій ніщо необхідне для суспільства не росте, а сама людина стає нездатною до творчості, надміру раціональною, черствою, жадібною до грошей. Вона “чучверіє” у цьому антигуманному чужому її серцю, світі. Разом з тим у світогляді П. Куліша постає ніби два міста. Одне місто – це столиця. Попри усі недоліки, найважливішим із яких є вплив “чужоземщини” та “книжної науки”, столиця все ж визнається центром розумової діяльності, бо там є “розумово високорозвинені люди” і навіть “праведники”. Другим же типом міста є місто губерньське, “де все половинчате – освіта і добрі звичаї, і переконання, і навіть грамотність” [99, с. 82].

Тому не столиця, а саме губерньські міста виявляються осередками регресу, денаціоналізації, втрати самобутності.

На противагу місту, село (хутір) у філософії П. Куліша є уособленням (символом) внутрішнього, глибинного світу суспільства, це його серце і основа, хранилище одвічних українських етичних ідеалів, притулок душі і

джерело її натхнення. Тому тільки село-хутір постає центром громади-суспільства, а також основою міста. “Початок і корінь городянства, – висловлювався П. Куліш, – зостався у хуторі. ... Тут би шукати й праведного розуму всякої городянської установи” [95, с.181].

Село, а особливо хутір, котрі містом сприймаються як щось низьке, недостойне уваги, безкультурне тощо, насправді є дійсним осереддям культури, творцем і своєрідною генетичною матрицею суспільного життя. Зумовлене це тим, наполягав П. Куліш, що основа життя людини - природа, а хуторянин постійно взаємодіє, спілкується із природою. Відповідно, якщо природа – це основа і джерело життя усіх людей, то і людина, котра розвивається у найтіснішому контакті із природою має природний, тобто нормальний, непошкоджений зовнішніми, чужинськими впливами розум. Тому тільки людина села виступає творцем основ суспільного життя і носієм усієї української культури. А українське місто ж, зазначав П. Куліш, в Російській імперії не лише перебуває у лещатах русифікації, а й поступово стає космополітичним, денаціоналізованим, аморфним у соціокультурному відношенні. Тому він висловлював впевненість, що тільки людина села постає справжнім носієм національного розуму, історії та культури в цілому.

Неприйняття міста П. Кулішем, таким чином, пояснюється реальною ситуацією в українських містах, населення яких на середину XIX ст. тільки на третину складалося із українців, і то переважно спольщених та зрусифікованих. Тому така ситуація повністю вкладалася у філософську концепцію П. Куліша, згідно якою, порушення принципу природовідповідності негативно впливає на національну культуру та національну історичну долю.

Поряд із цим, П. Куліш висловлював думку про неможливість реалістичного сприйняття та адекватної оцінки народного життя також і представниками міста-столиці. Лише провінціал-хуторянин, близький до народної культури, може глибоко і всебічно розкрити та передати усю поліфонічність та особливості духовного життя суспільства. Перешкодою

для столиці у цьому напрямку є “іноземщина”, механістичне перенесення інших культур та звичаїв. Столиця у філософії П. Куліша постає не адміністративно-культурним центром, а “державою у державі”, відірваною від реальності [73, с. 80]. Столична людина живе переважно лише для себе.

Зважаючи на суперечності між селом і містом, та внутрішню суперечливість людини, П. Куліш усвідомлював, що на шляху до суспільства вільних особистостей українці мають багато перешкод. Однією із найважливіших серед них є соціальна розділеність українського суспільства, різновекторність етичних устремлінь окремих соціальних груп. Цю особливість він досить яскраво представив ще у своєму романі “Чорна рада” [105]. Саме відстоювання власних вузьких соціально-станових інтересів, а особливо боротьба верхівки українського суспільства за свої власні інтереси (привілеї, гроші, владу), стали тими чинниками, котрі стояли раніше і стоять на перешкоді національного єднання та національного піднесення. Ураховуючи цей соціальний недуг, П. Куліш у своїх творах проводив думку про необхідність формування і дії суб’єкта, що забезпечить соціальну згоду усередині української громади на засадах загальнокультурної, моральної єдності та науки. Причому якраз у науці мислитель у 60 – 70-ті рр. вбачає основний засіб, що звільнює людей від тьми релігійного фанатизму і тим самим забезпечує в перспективі утворення в Україні суспільства вільних людей, у якому не буде “пана і холопа”.

Це означало, що у тлумаченні особи і суспільства П. Куліш брав до уваги не тільки значний спектр існуючих між ними протиріч, але перед ним у 60 – 70-ті рр. постало питання і про суб’єкт інтеграції українського суспільства в цілісність. Дане питання, отже, має інший характер, ніж тема талановитої особистості чи “простої людини”. Питання полягало в тому, щоб патріотична українська інтелігенція добровільно згодилася “увійти в убогу, неписьменну семью народню рідними братами” [97, с. 563].



Саме така, тобто “культурницька” робота інтелігенції, на його переконання, є запорукою збереження українців як народу і його спроможності утвердитися у світі як вільна нація.

Слід зауважити, що критерії свободи особи у суспільстві, її межі та зміст, як чинника утворення суспільства вільних людей, у філософії П. Куліша відрізняються від поглядів Т. Шевченка та М. Костомарова періоду 60 – 70-х рр. XIX ст. Цей факт позначився, у першу чергу, на їхніх оцінках такого відомого явища в історії України, як козацтво, та у характеристиці визначних постатей національно-визвольних змагань козацької доби. Зокрема, у творах Т. Шевченка поява свободної особистості і суспільства вільних людей тісно пов'язувалась із можливістю революційного бунту проти поневолювачів. Право на цей бунт мали як індивід, так і ціла громада, у тому числі й українська нація.

Досліджуючи народні бунти у Росії, М. Костомаров, у цілому поділяв такі погляди, хоча і не зовсім погоджувався із радикалізмом Т. Шевченка. Якщо для кобзаря, наприклад, козацтво й гайдамацтво були, символом свободи, рівності та братерства, оплотом національної культури, охоронцем народної волі, подихом справедливого народного обурення проти утисків та гноблення, то М. Костомаров, відводячи козацтву значну роль у громадсько-політичному житті українського суспільства, наголошував на релігійному аспекті. Тобто він зображував козаків як борців за збереження православної віри, а в цьому вбачав підставу виправдання всього, що було під час козачини і гайдамаччини.

Але П. Куліш, на противагу радикалізму Т. Шевченка, наполягав на мирному, морально-освітньому способі вирішення проблем взаємовідносин людини і суспільства в Україні. Не шляхом бунту (“розбишацтва”), а в результаті суттєвого підвищення культурного рівня, шляхом етично-вмотивованого виховання вільного громадянина, українці отримають національну свободу, дорога до якої пролягає через подолання вікової відсталості та варварства.

Необхідним елементом цього процесу П. Куліш вважає нестримний потяг до наукового пошуку істини, “яка одна робить людину вільною” [100, с. 80].

Але саме цей потяг вона навряд чи зможе задовольнити, бо істина, як універсальний закон буття усього живого й неживого, – це власне, невідомий Бог, як суть природи, що не повністю доступна людському сприйняттю. Отже, П. Куліш допускав, що в абсолюті є лише один закон природної правди, який людському дрібному розуму дається цілим набором кодексів. Тобто сама природа, якою є для себе Бог, твердив П. Куліш, “створив один закон правди, один закон природи, один закон життя чи буття і звелів творитися всьому розмаїттю як мислячої, так і немислячої природи, чи, ліпше сказати, єдиному єству, названому космосом, з усім його духовним і з усім його матеріальним; звелів множитися нескінченному розмаїттю того космосу, ..., за одним якимись законом, наявність якого відчуває в історії двоїсто-єдиного світу наша божественно влаштована душа, проте досягнути його вона неспроможна” [102, с. 125 -126].

Фундаментальне значення у розумінні особи П. Кулішем починаючи із 60-х рр. XIX ст., набуває принцип культуровідповідності, котрий певною мірою співвідноситься із принципом природовідповідності особи. Культурне для П. Куліша означає те, що сформувалося, “виросло” на даній землі. А те, що прийшло на цю землю самовільно, або у вигляді запозичення, – це також культура, але культура чужа. Вона не узгоджується із культурою даного народу і не відповідає його природі. “Ноги наші вгрузають в жахливу непролазну грязюку, витворену від змішування рідного ґрунту з потоками сторонньої стихії, котра могла б бути плодючою, коли б гармонувала хоч би трохи з яскравістю сонця, але яка не дає сяяти сонцю, стає руйнівною” [99, с. 88]. Загалом можна говорити про те, що П. Куліш вперше в історії української філософської думки розглядає взаємовідношення осіб як взаємовідношення соціокультурних типів, а всю історію людства аналізує як історію взаємодії різних культур. Зокрема він аналізує боротьбу українського

народу проти польського панування (1648-1654 рр.) як боротьбу культур – української та польської. А проблему взаємовідносин українського та російського народів – як проблему взаємопроникнення та взаємовпливу двох різних культур. Тому значну роль у тлумаченні особи П. Кулішем відіграє урахування національно-культурного характеру і ставлення до того чи іншого соціокультурного типу інших типів культур. Навіть своє особисте життя П. Куліш будував із урахуванням цього чинника. Нерідко особа, котра була байдужою або ж зверхньо ставилася до української культури, а особливо до української мови, переставала цікавити філософа, і він зводив до мінімуму спілкування із нею.

Особливо велику роль у аналізі особи, а також історії і суспільного життя у П. Куліша відіграє принцип домінування соціокультурного (іноді у науковій літературі цей принцип П. Куліша зводять до етнографізму) над політичним і соціально-економічним підходами. Потрібно підкреслити, що саме цей принцип викликав багато непорозумінь у взаєминах П. Куліша із українськими, російськими та польськими вченими та літераторами. Адже на підставі цього принципу П. Куліш зробив цілий ряд висновків, котрі різко суперечили багатьом загальнопоширеним оцінкам цілого ряду відомих подій в Україні та за її межами. Вони також принципово міняли образ того українця, який виробився і укорінився у свідомості під впливом літературних творів М. Гоголя, І. Котляревського, М. Гулака-Артемівського і навіть Т. Шевченка. У першу чергу це стосується оцінок козацьких повстань та польського повстання 1863 р.

Зауважимо, що П. Куліш не відкидав принципи державно-політичного і соціально-економічного погляду на особу. Зокрема особистість у контексті боротьби поляків і українців, українців і росіян він розглядав, по суті, так само, як і різні представники історичних шкіл другої половини XIX ст. Але при розгляді цих же самих подій через призму соціокультурного підходу висновки П. Куліша суттєво розходилися із висновками його сучасників.

Останні два десятиліття життя П. Куліша позначені складними пошуками нової філософії. Справа в тім, що на особистому досвіді він переконався в утопічності ідей “хутірської філософії”. Про це він прямо висловився у листі до І. Пулюя, в якому пише, що нормально працювати на хуторі, дійсно, не можливо. А у листопаді 1880 р. пише І. Пулюю про намір продати своє господарство й “осістись по хуторськи” у Відні [118, с. 242].

Таке визнання досить систематичне, оскільки воно означало остаточну втрату П. Кулішем багатьох філософських ілюзій доби Кирило-Мефодіївського товариства. Буваючи за кордоном і освоюючи європейський філософський досвід, П. Куліш звернув увагу на те, що міфопоетичне тлумачення історії і природного життя людини втратило свою суспільну значущість. З іншого боку, він дійсно відкрив для себе і для української інтелігенції суттєвий недолік її діяльності. Цей недолік полягав у визнанні браку філософії. Тому цей період пов’язаний у П. Куліша із пошуками коріння власної, тобто української філософії. Основний зміст якої він вбачає у природовіданні. У “Зазивному листі до української інтелігенції” [72] він підкреслює, що необхідно перейти на основу філософії природовідання, ґрунт якої має бути утворений із фактів. Отже, в цьому сенсі останні десятиліття свого життя П. Куліш робить досить різкий поворот у бік філософії позитивізму, яка на той час за взірць взяла особливості природничонаукового дослідження, його специфіка полягає в тому, що воно намагається сформулювати факти і спертися на факти, а на цій основі побудувати відповідне світорозуміння в тому числі і розуміння історії суспільства та тлумаченні людини.

У “хутірській філософії” простежується різкий поворот філософської думки П. Куліша у напрямку екзистенціальної інтерпретації самої істинної людини. Зокрема, він не відмовляється від розуміння Христа як ідеальної особи, із діяльністю якої слід зв’язати власне життя. Разом із тим, саме у “хутірській філософії” П. Куліш розглядає своє особисте життя на хуторі як істинне життя, як життя справжньої людини, котра орієнтується на правду як

єдиний універсальний ідеал буття. Саме у цьому проявляється суттєва еволюція світоглядних орієнтирів П. Куліша. Якщо у 1840 – 1850-х рр. особа П. Куліша була упевнена у тому, що вона реалізовує правду, а ця правда утілювалася у образі козака, або ж кобзаря, як носія народної мудрості, то у 1860 – 1870-х рр. П. Куліш переходить на позиції шукача правди. При цьому у творчості мислителя усе виразніше звучать нотки скептицизму.

Це проявилось у досить критичному перегляді історичного минулого українського народу, а також тих ідеалів, котрі об'єднували представників першої хвилі національного руху, до якої ідеологічно і духовно належав і П. Куліш. У нових історичних умовах постає нагальна необхідність перегляду ідеалів та пошуку нової правди та визначення критеріїв справжньої особистості. Це проявилось у значно меншій ідеалізації як минулого українського суспільства, так і більш критичний і скептичний підхід до ролі провідників українського народу. Через це специфічним кроком на шляху до скептичної особистості, як нового ідеалу людини, що постає у “хутірській філософії” П. Куліша є особа, що увесь час сумує, плаче, тужить і молиться за нещасну долю України. Фактично уся “хутірська філософія” позначена цією прикметою. Паралельно із цим глибоким переосмисленням місця та ролі людини у суспільстві, П. Куліш виробляє новий ідеал особистості. Ним постає особа, котра має не тільки природний розум, але і уважне та добре серце. Така людина відкрита для добрих людей і усього світу. Вона носій та слуга правди, а правда не обмежується лише хутором, вона ніби розпорошена по усьому світу. Тому кожна людина торує свій власний шлях до правди. Поряд із цим, справжня людина постійно і безпосередньо впливає на інших людей, вона живе і розвиває власний розум не лише заради себе, а, у першу чергу, заради інших людей.

Таким чином, у філософії зрілого П. Куліша універсальна особистість – це людина, котра обмежує свій скептицизм тим, що зустрічає у своєму житті людей, що вже знайшли певну частку правди і діляться нею із іншими людьми. Певним критерієм правди, на думку П. Куліша, є той відгук, який

вона знаходить у серцях інших людей і спонукає їх до наслідування шляху універсальної особистості.

Отже, філософія П. Куліша аж ніяк не була його спонтанним винаходом. Це був результат його світоглядно-філософської еволюції, в якій можна виділити три етапи. Насамперед, це етап, що охоплює 40-50-ті роки, етап 60-х років і до початку 70-х років та етап від початку 70-х років до смерті П. Куліша. Умовно означимо ці періоди як філософські погляди “раннього”, “середнього” і “зрілого” П. Куліша.

Філософські погляди “раннього” П. Куліша, як показують його твори тісно в’яжуться із світоглядом і звичаєвістю Лівобережної України. У “ранній” період 1840 – 1850-ті рр. особа мислилась П. Кулішем як людина, що перебуває на межі життя і смерті, на межі світу по цей і по той бік “могили”. Носіями руйнівних тенденцій в Україні в цей період виступають для П. Куліша Запорізька Січ та загалом козацтво.

“Зрілий” період творчості П. Куліша, тобто період 1860 – 1870-х рр. XIX ст. позначений значними зрушеннями у філософському мисленні П. Куліша. Ці зрушення зачіпають усі аспекти становлення і характеристики функціонування особистості і суспільства. Саме в цей період мислитель створює свою “хутірську філософію”, де екзистенціальний статус особи мислиться вже інакше. Особа тут опиняється між правдою та скептицизмом, між істиною і сумнівом тому, що її сумніви на шляху до правди можуть розвіюватись тією людиною, яка вже здобула цю правду, усвідомила її і передає іншим.

При цьому справжнє суспільство мислиться як сукупність хутірських і сільських поселень, у яких захована народна мудрість. У той же час, місто у філософії П. Куліша цього періоду постає як руйнівне суспільне начало. Таким чином, відбувся перенос розуміння носія руйнівних тенденцій в Україні з Запорозької Січі та козацтва у місто, із минулого у сучасний філософу період. Саме у місті зосередилась “віддалена від світу поезія”, бо

філософія життя зберігається і розробляється на хуторі, в селі, а головним рушієм її є народ, наділений предковичною мудрістю.

“Хутірська філософія” П. Куліша постає як досить цілісна світоглядно-філософська конструкція, але вона стала лише проміжною ланкою на шляху особистого філософського пошуку, пошуку Правди, мислителя. Це ознака еволюції П. Куліша від утопічно-піднесеного сприйняття суспільства і особи у 1840 – 1850 рр. до філософії природовідання, яка постала у результаті філософського пошуку мислителя у останні десятиліття його життєвого і творчого шляху.

### РОЗДІЛ 3

## ФІЛОСОФСЬКІ ПРИНЦИПИ ВЧЕННЯ П. КУЛІША ПРО ОСОБУ ТА ОСВІТУ

### 3.1. Особливості тлумачення П. Кулішем принципів розуміння особи та суспільства

Дослідження принципів аналізу особи у творах П. Куліша у науково-філософській літературі очевидно тільки-но розпочинається. Підставою для цього нам служить стаття Є. Нахліка вміщена як передмова до видання 1994 р. вибраних творів П. Куліша. Йдеться про те, що Є. Нахлік відступає від багатьох усталених штамтів розуміння філософських основ творчості П. Куліша, які страждали від описовості й набували форми скорочених переказів про персонажі, що виводить П. Куліш у своїх творах.

Значний крок вперед Є. Нахлік робить в тому, що вперше в дослідженнях творчості П. Куліша спирається на особливості його філософії життя, котра була масштабно представлена твором “Чорна рада” [105]. Цей твір, як наголошує Є. Нахлік, репрезентує не лише подію обрання в Ніжині гетьмана, але він являє собою також маніфестацію життєвих світів персонажів, зображених П. Кулішем. Отже, урахування присутньої у творах П. Куліша тенденції до представлення тем “філософії життя” дало можливість Є. Нахліку започаткувати багатовимірний розгляд проблеми особи у працях П. Куліша. Завдяки цьому було виявлено, що фундаментальною ознакою розуміння особи, на яку постійно спирається П. Куліш, постає принцип поліфункціональності. Тобто, П. Куліш, дійсно, продовжив аналіз особи з позицій поліфункціональності приблизно так, як це робив у свій час М. Гоголь, якого П. Куліш високо цінував і, по суті, став основним біографом його життєтворчості та впорядником його праць.



Специфіка розуміння особи М. Гоголем полягала саме в тому, що вона тлумачилася ним з позицій поліфункціональності. Зокрема, М. Гоголь підкреслював, що людина в собі має всі ті соціокультурні якості, що властиві культурі і соціальним відносинам даного суспільства. У цьому смислі принцип поліфункціональності визнає, що кожна особа – це зв’язок і персоналізація усіх властивих суспільству суперечностей буття. “В мені, – писав М. Гоголь, – не було якого небудь одного занадто сильного недоліка, котрий би висунувся на видноту понад всі мої інші недоліки, все рівно як не було також ніякого картинного добродійства, котре могло надати мені яку небудь картинну зовнішність; але зате, замість того, в мені назбиралось зібрання всіх можливих пакостей, кожної потроху, і притому в такій множині в якій я ще не зустрічав донині ні в однієї людини” [19, с. 259].

Через це М. Гоголь, мовлячи про “Мертві душі” казав, що вони є одночасно Мікросвітом його буття. “Ці мізерні люди, одноче ж, ні трохи не портрети з мізерних людей; навпаки, в них зібрані риси від тих, котрі вважають себе ліпше іншими, зрозуміло тільки в розжалуваному виді із генералів в солдати” [19, с. 259].

Внаслідок цього герої М. Гоголя, як утілення суспільного Макросвіту в його особистому Макросвіті не можуть отримати справжньої самостійності поза існуванням їхнього творця-автора.

Безумовно ми не стверджуємо, що П. Куліш в розумінні особи прямо наслідує М. Гоголя. Проте він ураховує це, розглядаючи особистість людини як природний процес її життя, який набуває соціокультурну визначеність оскільки природне опосередковується суспільним началом.

Загалом, слід наголосити, що започаткований Є. Нахліком підхід до тлумачення особи у творах П. Куліша, ми намагалися перевести у більш конкретний, філософсько-методологічний аспект. Зокрема, не зачіпаючи питання літературних та естетичних оцінок творів П. Куліша, як художніх, так і науково-публіцистичних, ми зосередили увагу на більш детальному розгляді тих принципів і підходів, які використовує мислитель у своїй

філософії життя людини та “філософії життя” суспільств. Відправним пунктом для нас слугувала “хутірська філософія” П. Куліша.

Слід наголосити, що, аналізуючи розуміння П. Кулішем особи, суспільства, їхньої взаємодії, ми враховували життєвий шлях філософа, його походження, оточення, коло спілкування, службову кар’єру тощо. Ми поділяємо точку зору більшості дослідників про те, що в книжковій філософії мислителя можна прочитати філософію його життя, а у філософії його життя углядіти й перевірити його книжкову філософію. На наше переконання, саме крізь неповторну індивідуальність вченого, його долю, його “філософію життя” й трансформується культура тієї чи іншої епохи. Ф. Ніцше вважав, що будь-яка велична філософія є сповіддю її творця. Цим і пояснюється наше звернення до біографічної традиції як допоміжного засобу розкриття світоглядних орієнтирів та уподобань П. Куліша.

Також у центрі нашої уваги перебували особливості сторичного процесу середини – третьої чверті ХІХ ст., котрі наклали свій відбиток на світогляд та мисленнєву діяльність П. Куліша. Зокрема, на нашу думку, важливим чинником формування поглядів на особу та суспільство, зокрема визначення типу гармонійного, ідеального суспільства, котре сприяє розвитку гармонійної, самодостатньої особистості, стало дитинство П. Куліша, котре проходило на козацькому хуторі в умовах селянського життєвого циклу, котрий вирізнявся підпорядкованістю законам природи, потужним природним началом. Звідси беруть початок і його пантеїстичні мотиви, а також ідеї природовідповідності.

Для П. Куліша є характерним перенесення окремих природних законів на суспільство. Через це можна вважати, що вихідним в розумінні особи П. Кулішем виступає принцип пріоритету особи із “нижчим” суспільним статусом (“масової особи”) над особою, яка має “вищий” суспільний статус. Йдеться про те, що існує “дещо виправдане в звитяжності навіть і грубої сили над безсиллям її противників, якщо ця звитяжність іде прогресивно і не зраджує своєму характерові протягом цілого ряду століть” [75, с. 1].

Сприйняття природи, порівняно із протестом думки проти зверхності грубої сили масової особистості над витонченістю пануючої еліти, заспокійливо діє на нашу почуттєвість. Разом з тим діяльність масової особистості, котра закорінилася “у вітчизняних переказах”, нездатна “захоплюватися кращим серед свого гіршого” та виконуюча “нижчу службу життєйську”; зрештою, проявляє активність, повстає проти свого принизливого становища і своєю життєдіяльністю приводить до розуміння вищих засад суспільного життя скоріше, ніж навпаки: просвітницька діяльність панівної верстви [75, с. 2]. Зрештою, про особу слід судити по тому, що вона встигла зробити, а не тому в чому вона зазнала поразки” [75 с. 3].

Все це свідчить, на наш погляд, про те, що П. Куліш вбачав великий потенціал у “масовій людині” тому, що вони виступають джерелом нових прагнень та ідей, котрі на перший погляд не помітні. Проте така людина якраз і є людиною ідеальною, якою ніколи не може бути особа, що має награвовані гроші, куплені посади, герби-клейноди. Насамперед, це людина, яка має життєвий досвід, відома “пригодами”, здатна до боротьби, бідувати в неволі, жартувати “в муках”, гартує серце жартами, тримається традиції, діє залежно від ситуації – коли буря, – треба хилитися; лихо – молитися; горе – горювати, але завжди “правдоньку шанувати”. А Правда – це не знання, а стан відкритості і свободи, це – “правда-воля” котра одночасно є “доля”, тобто необхідна частина чи навіть весь спосіб життя. Все клейноди, золото і срібло – гинуть. “Тільки правда, правда воля / Буде всім жаданна доля” [73, с. 86]. Правда-доля і правда воля – це не тільки стан ідеальної особистості, але і те, що з погляду П. Куліша, єднає наявних українців із пращурами, своєрідний національний заповіт.

У зв’язку з цим, іншим визначальним принципом конституювання особистості у філософських візіях П. Куліша можна вважати принцип інтелектуальної (розумової) свободи.

Отже, підставою свободної діяльності людини П. Куліш вважає самосвідомість, яка може постати завдяки пізнанню суспільного життя та

освіті. Через це він звертав увагу на те, що початки знання загалом ірраціональні, в тому розумінні, що “масова особистість” в його час і раніше рідко була навчена, пройшла певну освітню школу. Загальною школою абсолютної більшості населення України була “сувора школа життя”. Вона змушувала людей бути винахідливими, спостережливими, далекоглядними, що створювало підстави для того, щоб П. Куліш зробив висновок: хоча “прості уми і необроблені освітою та наукою, проте в принципі вони генії” [75, с. 318]. “Великі ідеї, – писав П. Куліш, – народжувались в помних вертепах, серед грубої життєвої товмачки, і колиска їх гойдала убога, часто гнана і близька до вітчаю – нужда” [75, с. 317].

Разом з тим, потяг до свободи, до вільного вияву своїх здібностей в суспільстві, концентрувався у народних талантах. Тому П. Куліш керувався, можна сказати, принципом актуалізації та унікальності талановитої особи. Талант для П. Куліша – своєрідний прискорювач суспільних подій внаслідок чого, суспільство мислилося П. Кулішем, не як механіко-хаотичне нагромадження автономних індивідів та їх взаємодій, а як “сцеплення живучих сил”, в якому “приховується розумна причина” [75, с. 216]. Такою розумною причиною виступає талановита особистість “всяка сильна натура, що виразила себе в доброму або злому напрямку, не пропадає в житті безслідно, але пропагандує свій моральний образ в прийдешніх поколіннях, продовжує так би мовити рід свій, як це робиться в зоологічному світі” [75, с. 216]. Така особа зникає з поля “людського спостереження тільки тоді, коли виконає властиву їй роль”. Отже, коли життя виробляє на її місце вже інші знаряддя для своїх вічних операцій” [75, с. 216]. Причому могутність талановитої особистості пропорційна тій масі осіб, які підтримують. Проте унікальні особистості самі в цілому, з погляду П. Куліша, не створюють обставини в яких діють, а тільки користуються ними [див.: 71, с. 387].

Причому діють особи аж ніяк не безперервно, оскільки діяльність людей дискретна, а вирішальні повороти в їх життєдіяльності, як правило, не

сподівані. Тому цілком логічно можна говорити про те, що П. Куліш спирався також на принцип “випадкової” детермінації. Йдеться про те, що П. Куліш розглядає особу та вияв її властивостей, як процес і результат зіткнення, переплетення тих випадків, в які вона потрапляла при певних обставинах і умовах. Обставини котрі змушують особу виявляти певні здібності або формувати їх, завжди “видимі” для неї, хоча вони (обставини), як правило, по пов’язані між собою. Через це детермінація поведінки обставинами постає не тотальною, а як сукупність розрізнених випадків між якими не спостерігається якийсь безпосередній зв’язок. Проте за цією видимістю випадковостей, впливу розрізнених обставин ховається і “невидима” сторона суспільного буття, котра, мабуть, й готувала відповідну особисту дію людини в суспільстві. Так, пояснюючи обставини приєднання в 1654 році Гетьманщини до московського царства, П. Куліш писав: “Чому саме відбулася ця “видима” випадковість в якій економічній або соціальній (не кажемо вже про духовний) зв’язок перебувала вона з іншими явищами тодішнього суспільного життя і якими супроводжувалась обставинами місцевості, часу, торгівлі і промисловості”, – подібні питання не цікавили багатьох дослідників, котрі цю подію пояснювали “тільки випадковістю” [75, с. 112].

Принцип “випадкової” детермінації та принцип унікальності П. Куліш постійно поєднує із принципом інтелектуальної, розумової свободи. Зокрема, у “Попередженні” до першого тому “Історії возсоединенія Русі” П. Куліш підкреслює: “поки тяжіє над особою не розуміння суспільства пройденного ним шляху до тих пір вона не може діяти самосвідомо, тобто вільно, в межах сучасності, тим самим особа не здатна також планувати і прогнозувати своє майбутнє, котре завжди спирається до знання від булої і теперішньої ситуації. Відсутність розумової свободи веде до того, що особа стає в суспільстві залежником і рабом тому, що рабство і полягає в тому, що у людині не має самосвідомості, тобто розуміння власної гідності і відповідного їй становища в суспільстві. Через це вона не відає, що і як треба їй робити, і, отже, свою

долю передає в руки інших, котрі вирішують за неї напрямки її життя в суспільстві” [75, с. 112].

Необхідно підкреслити, що саме П. Куліш першим вводить в українську філософську думку аналіз особи в контексті економічного детермінізму [75, с.68]. Він підкреслює, що недоліком творів українських дослідників було те, що при розгляді особи, суспільства та взаємодії між ними, вони не спиралися на знання економіки [75, с. 392]. Більш того, він підкреслював, що матеріальні економічні інтереси як особи, так і різноманітних соціальних груп є фундаментальними рушіями суспільних подій [75, с. 56]. Одночасно він підкреслював, що потрібно розрізняти творчі і паразитичні творчі інтереси. Зокрема, він підкреслював, що особа, яка задовольняє свої економічні інтереси за рахунок інших є не випадковим егоїстом [66].

Засуджуючи егоїзм, П. Куліш в розумінні особи, дотримувався принципу суспільної рівноправності і справедливості [81, с. 95]. Цей принцип суголосний принципу “рівної нерівності” Г. Сковороди. Тобто він означає, що в суспільстві всі особи мають бути рівноправними, а справедливе відношення до кожного означає відношення, що спирається на урахування особистих здібностей і ефективності їх реалізації в суспільстві. Звідки, підкреслював П. Куліш, впливає принцип “козацького колективізму”, суть якого полягає у тому, щоб не славословити своїх гетьманів, якщо в них не висточає “голови”: до кожної булави треба й голови” [81, с. 102].

Зрештою підкреслимо, що серед чільних принципів аналізу особистості, П. Куліш виділяв автохтонність, належність її і ставлення до рідного краю як до особистої Батьківщини. Даний принцип червоною ниткою зшиває усі твори П. Куліша [81, с. 161].

Батьківщина пов’язує буття особи із своєрідністю пір року, з порядком робіт – сівба, косовиця, внесення добрив тощо. Тому вона тримає людину в обіймах, робить її залежною від себе, впливає на почуття і звички. Добрий

врожай, частота дощів, холод і тепло – все це має великий вплив на долю людей, їх світогляд і характер. Людина спілкується з природою не так, як з “неорганічним тілом”, а як з своїм другим “Я”. Вона поетизує її, оживлює, а через це людина – спілкується з нею. Вона може повідати худобі про своє життя, цілувати землю, як матір, сприймати ліси, ріки, поля і гори як родичів. Якщо природа “непривітна”, а її стихія сувора, вимагає затрат великих сил, то ця затрата потім відбивається на характері й світогляді: бідна природа вимагає багато затрат сил і суворого, скромного життя. Звичка, як стале світовідношення, відповідає цьому життю, стає умотивованою, світоглядною нормою. Тому виробляється певний архетип, що більшою – меншою мірою властивий народу, хоч модифікується у залежності від місцевості.

Батьківщина тим цінніша, чим більше в неї вкладено народом. Тому історична вага її зростає, а зберегти її стає нормою поведінки. Вона ж і приймає людей в своє лоно. Тому людина іде за природою. У неї не християнська етика, а етика, продиктована історією батьківщини. Тому П. Куліш писав, що він “атеїст, що знає тільки Бога” [84, с. 387]: так як бог для нього – це Батьківщина, Україна. Бог і чорт – байки, а пекло, з погляду П. Куліша, – на землі. Тому люди, по суті, – це язичники, а храм, церква – це місце, де можна бачити, хто бідний, а хто – багатий.

Власне такою постає для П. Куліша природа і людина в природі. Вона пов’язана з рідною землею життєвими нитками і є невіддільна від своєї Батьківщини.

Разом з тим, природна людина П. Куліша це не безлика філософська універсалия, а єдність чоловічого і жіночого начала. Потрібно підкреслити, що дослідники філософських поглядів П. Куліша на принцип єдності чоловічого і жіночого тлумачення особи Кулішем взагалі не звертали уваги. Зате, можна сказати, перебільшувалась значущість політично акцентованої особистості, хоча сама логіка розуміння природності людини підказує необхідність урахування цього важливого антропогенного принципу “хутірської філософії” П. Куліша. Відлунням цього принципу, на наш погляд,

є ряд поезій мислителя насичених саме діалогічністю (діалектикою) чоловічого і жіночого, в яких, як чоловіче, так і жіноче постають як рівновеликі особистості. Принаймні логіко-структурний аналіз творчого спадку мислителя дає можливість твердити про існування такого розуміння людини.

Фундаментальне значення у розумінні особи П. Кулішем, починаючи з 60-х рр. ХХ ст., набуває принцип культуровідповідності, який певною мірою співвідноситься із принципом природовідповідності особи, тобто культурне для П. Куліша означає те, що сформувалося, виробилося “виросло” на даній землі. Те, що прийшло на цю землю самовільно або у формі запозичення – це також культура, але культура чужа, така, що не узгоджується з культурою даного народу і тому не відповідає також і його природі. Загалом можна говорити про те, що П. Куліш вперше в історії української думки розглядає взаємовідношення особистостей як взаємовідношення соціокультурних типів, і всю історію аналізує як історію взаємодії різних культур. Зокрема, він характеризує боротьбу українського народу проти польського панування 1648-1654 рр. як боротьбу культур – української та польської, а також взаємовідношення українського і російського народів як проблему взаємопроникнення і взаємовпливу двох різних культур. Тому значну роль в тлумаченні особи у П. Куліша відіграє урахування національно-культурного характеру і ставлення того чи іншого соціокультурного типу до інших соціокультурних типів. Навіть своє особисте життя П. Куліш будував із врахуванням цього чинника. Нерідко особа, яка була байдужою або зверхньо ставилася до української культури, зокрема, до української мови, втрачала всякий інтерес з боку П. Куліша.

Особливо велику роль в аналізі особи, а також історії і суспільного життя у П. Куліша, відіграє принцип домінування соціокультурного (іноді в науковій літературі цей принцип П. Куліша зводять до тісних рамок етнографізму) над політичними і соціально-економічними підходами. Потрібно підкреслити, що саме цей принцип викликав багато непорозумінь



у взаєминах П. Куліша з українськими, російськими та польськими вченими та письменниками. Адже на підставі цього принципу П. Куліш зробив цілий ряд висновків, які різко суперечили багатьом загальнопоширеним оцінкам багатьох подій в Україні та за її межами, а також принципово міняли той образ українця, який виробився під впливом літературних творів М. Гоголя, І. Котляревського, П. Гулака-Артемівського і, навіть, Т. Шевченка.

Зауважимо, що П. Куліш не відкидав принципи державно-політичного і економічного погляду на особу. Зокрема, особистість в плані боротьби поляків і українців, українців і росіян він розглядав, так само, як і дослідники-історики. Але коли аналіз особистості та певних подій в політичному та соціально-економічному аспектах розглядався через призму принципу соціокультурного підходу, то виявлялося, що висновки П. Куліша суттєво розходилися із висновками його сучасників.

Отже, можемо говорити про певну еволюцію у принципах розуміння особи П. Кулішем, яка рухалася від визнання засадничої ролі природовідповідності до трансформації цього розуміння в принцип культуровідповідності особи та способу її життєдіяльності. Але слід наголосити, що принцип культуровідповідності не протиставляється принципу природовідповідності, бо національно-культурні риси та характеристики зумовлені впливом природи, середовища.

Характерно, що узагальнений образ українця, тобто, “ідеальну” особу П. Куліш вбачав у своєрідному портреті козака. Козак зображується П. Кулішем як специфічний “новий язичник”: він був фаталістом, подібно до стоїків, що вчили не боятися смерті, і заодно ніби дітьми природи, до якої закликали кініки. Козак, проїжджаючи біля церкви, не знімав шапку і не христився. Не розмовляв і не відповідав на вітання жінок. Але вірував у духовний зв’язок із батьками, які молитвою піднімуть його “із дна моря”. Вірували в Чорне море, яке нібито можна угамувати його краплями власної

крові із надрізаного пальця-мізинця. Вірували в Дніпро, його допомогу [75, с. 199-200].

Безумовно ці характеристики ідеальної особи, яка суперечлива і в діях, і в мисленні, повинна бути урахована дослідниками, але її, на наш погляд, навряд чи варто вважати основою і так би мовити, вичерпною. Реальне розуміння особи, як ми намагались показати у світлі філософських візій П. Куліша, набагато складніше або різнобічніше, адже він підкреслював: “...темними ходами доходить кожен соціальний організм до зросту. Не тими очима позиратиме потомок наш на народні справи, якими позирали наші предки, і сама правда, котру ми поспіль з кривдою нераз одним спасенним ім’ям величаємо, ще може в семи гонах тямущими людьми, як те срібло, переплавить ся. Абсолютного присуду вже й за нашого часу універсальний позитивизм боронить нам у науці” [75, с. 324].

Щоб забезпечити найбільшу повноту розуміння особи на наукових засадах, П. Куліш вважав необхідним належним чином спиратися на соціологічний принцип [75, с. 340]. Даний принцип, вважає він, допомагає дослідникам уникнути порожнечі незнання, здобути необхідну достовірну інформацію і адекватно розуміти суспільне життя. Він підкреслював: “Сю затемнену недотепними теологами правду відкопала з-під ветхих книг нова наука соціологія. Вона нас учить, що й на всяке порожнє слово, котре промовить чоловік, воздаться йому в день судний, тільки учить наукою позитивною. Щодня ми відплачуємось за все, що зроблено не доброго даван, і мусимо відплачуватись; бо не вміли одного пильнувати, доглядати, піддержувати, навпаки; а великі катастрофи розкривають очі й таким, що сієї правди ніяким словом їм не втовкмачиш” [75, с. 340].

Таким чином, П. Куліш особу розглядає багатовимірно, виходячи на рівень посткласичних уявлень про особу в умовах промислово-урабаністичної цивілізації. Зокрема, на підставі виділених нами принципів (підходів), в контексті яких П. Куліш досліджує особу можемо зробити висновок, що вона постає надзвичайно пластичною і, як зазначав сам

П. Куліш, універсальною [75, с. 74]. Особа постає як діяльно-практична у економічному аспекті, вона ж є свободомислячою, враховує випадковість обставин серед яких має діяти, домагається рівноправності і справедливості, є корінним жителем України, її незламним патріотом, належить до певної соціальної верстви тощо. У даному разі ми не торкалися традиційних для історії філософії до П. Куліша суджень, принципів, підходів до особи (чоловіче-жіноче, панське-холопське і т. і.), яке присутнє в творчості мислителя. В даному випадку нам хотілось підкреслити те нове, що вносить П. Куліш у філософське розуміння особи. Його підходи до особи, оцінка її діяльності, вносили значний дискомфорт для цієї інтелігенції, яка до українського суспільства в другій половині ХІХ століття продовжувала підходити із мірками “козакоманії”.

Сукупність аспектів і принципів аналізу особи, на які явно чи неявно спирається П. Куліш у своїй філософії, вказує на те, що він розглядав людину як поліфункціональну особистість, котра реалізує себе в суспільстві упродовж всього свого життя. Одночасно вказані принципи, на підставі яких П. Куліш сприймав особу, застосовувались ним при дослідженні суспільства та перемін, що в ньому відбувалися чи відбуваються. Отже, можемо вести мову про те, що реалізація поліфункціонального розуміння особи у філософії П. Куліша здійснювалася у двох напрямках. Одним напрямком був розгляд основ становлення поліфункціональної особистості людини завдяки її навчанню, вихованню в суспільстві. Відповідно, внаслідок засвоєння національної і світової культури, іншим напрямком було методологічне застосування багатопланового підходу до особи, як основи дослідження і адекватного розуміння суспільного життя.

Розглянемо ці два напрямки докладніше. Спочатку зупинимось на тому як П. Куліш розумів процес становлення поліфункціональної особи при посередництві школи, а потім проаналізуємо, як він аналізував суспільство, ураховуючи поліфункціональність особи. Тобто в першому випадку він

акцентував увагу на філософсько-педагогічних проблемах особи, а в другому, на наш погляд, – на соціально-філософські питання.

Питання освіти, школи та просвітництва загалом постійно привертали увагу П. Куліша. Слід наголосити, що проблема української школи ставилася ще у період діяльності Кирило-Мефодіївського товариства, зокрема у “Статуті Слов’янського товариства св. Кирила та Мефодія” зазначалося, що братчики і товариство “буде сприяти викоріненню рабства й всілякого приниження нижчих класів, так само й повсюдному поширенню грамотності” [71, с. 152].

Погляди на освіту, педагогічні роздуми і концепції містяться у багатьох художніх та публіцистичних творах П. Куліша. Цінними джерелами для їхнього аналізу є автобіографічні твори, зокрема, це “Жизнь Куліша” [71]. Педагогічні ідеї присутні у поемі “Грицько Сковорода” [64].

Багато персонажів його творів висловлюють думки про важливість освіти, обстоюють культуру та просвітительство. При цьому П. Куліш коливається від уславлення “освічених монархів” до ідей близьких до демократичного соціалізму.

Слід наголосити, що у питаннях освіти П.Куліш постійно наголошує на важливій ролі рідної мови, слова. Такі думки простежуються у творах “Старець” [96], “Дума-казка про діда й бабу” [69], “До братів на Україну” [65], “Рідне слово” [93], “До рідного народу, подаючи йому український переклад Шекспірових творів” [67], “До Шевченка” [68], “Не забудь року 1847” [87]. У “Побоянщині” [89] він мріяв про “визвіл просвіти зі тьми”, у “Псалтирній псалмі” дорікав народу за те, що не вчиться “ні в греків, ні в латинів, темнотою і москаля соромиш” [92], а у “Зазивному листі до української інтелігенції”[72] саме на ґрунті рідного слова пропонує об’єднатися “паненятам з мужичатами! До гурту рятувати святе наслідде – слово!” [72, с. 410]. У літературно-критичному творі “Передне слово до громади. Погляд на українську словесність” [88] П. Куліш наголошує: “Українська ж словесність – діло велике: се нове слово між народами, котре

на те й явилось, щоб якимось іншим, не по-давньому людський розум повернути” [88, с. 513].

Проблеми виховання та освіти розглядалися у працях “Виховування дітей вдома”, “Виховування дітей за допомогою школи”, “Нарис ремесла й праця народна по селах”. У них П. Куліш торкається проблем дошкільної педагогіки, шкільної та професійної освіти, просвітницької роботи з дорослими тощо.

Філософське осмислення П. Кулішем проблем освіти ґрунтувалося на вагомих здобутках філософської та педагогічної думки попередніх періодів.

Окреслити філософську парадигму вітчизняної освітньо-виховної стратегії неможливо без огляду на той соціокультурний контекст, у системі координат якого накреслюються два плани дослідження, спрямовані на отримання єдиного результату. Перший план передбачає здійснення історико-філософської реконструкції концепції певного мислителя шляхом аналізу його текстів, що дає можливість охопити ідейну історію культури, виявити її цінності і прагнення, а другий план має на меті відтворення того історичного контексту, в якому розвивалася і функціонувала дана концепція. Тут центром уваги постає особистість її автора і фактори, що вплинули на його переконання, переживання і наміри.

Однією з таких непересічних особистостей у вітчизняному культурно-історичному просторі середини XIX ст. був видатний вчений, майстерний хірург, педагог та громадський діяч М. Пирогов (1810-1881). Саме він здійснив той безпосередній першопоштовх, який згодом викликав грандіозний педагогічний бум в освітянському середовищі тодішньої Російської імперії. Але його особистісній діяльності передували деякі докорінні зміни історичних обставин, що склалися в Російській імперії середини 50-х років XIX ст., і які зробили можливою успішну педагогічну діяльність М. Пирогова. У цей час Миколаївська епоха відходила вже у минуле і остаточно завершилася поразкою в Кримській війні.

Існуючий режим вичерпав свої ресурси і необхідність змін відчувалася в усіх сферах.

Першою публічною заявою про необхідність реформування загалом освіти стала стаття М. Пирогова “Питання життя” (1856 р.). Саме в ній пролунала думка, що вирішення головного життєвого питання про мету людського буття у дійсності відбувається всупереч християнським ідеалам, чому сильно сприяє все більш розповсюджувана тоді утилітарна спрямованість виховання й освіти. Ця небезпечна тенденція веде, на думку мислителя, до деградації особистості й загибелі держави. З погляду М. Пирогова шлях до порятунку суспільства полягає в новій системі виховання, покликаною підготувати людину до внутрішньої боротьби за власну духовно-моральну досконалість. Стаття справила приголомшуючий ефект. К. Ушинський вважав, що Пирогов перший поглянув на справу виховання з філософської точки зору.

У своїй статті М. Пирогов підкреслив, що, у разі розповсюдження утилітаризму, поняття людини у системі виховання поступово буде заміщене поняттям спеціаліста. І тому виховання стане носити все більш спеціалізований та однобічний характер. На думку М. Пирогова, не можна вважати, що сучасне суспільство потребує тільки спеціалізованої освіти і не потребує загальнолюдської. Кожна людина, на думку мислителя, перш ніж отримати спеціальну підготовку і стати спеціалістом, повинна пройти етап загальнолюдського виховання, котре забезпечить підготовку з кожного учня, незалежно від його майбутньої спеціальності, істинної людини, тобто такої людини, котра буде добре розбиратись у навколишньому світі і в тій атмосфері, де їй прийдеться існувати: На думку мислителя, не треба поспішати з прикладною реальністю. Необхідно дати можливість дозріти та зміцнити внутрішній людині, а зовнішня встигне в майбутньому ще діяти.

Орієнтація навчання і виховання на весь процес життя особистості, особливо на існування і виживання у екстремальних ситуаціях, визначила те,

що соціально-філософський аналіз освіти як в українській, так і в російській традиції позначений суттєвим екзистенціально-антропологічним акцентом, закладеним ще в добу Київської Русі. Тоді освітній процес розглядався як аспект людського буття, який в силу великого державного значення, перебував під патронатом князівської влади, котра почала вводити шкільну освіту. Створювалися й осередки православної церковної освіти, у яких важлива роль відводилася самоосвіті.

Водночас, існування в умовах постійної зовнішньої загрози (сурова “школа життя”) накладало свій відбиток на головні завдання освіти та самоосвіти: вони були зорієнтовані на пріоритет землі, працю хлібороба. Землеробська культура та відголоски язичництва із його обоженням природи визначали й на характер освіти періоду Київської Русі. Особливістю цього періоду було також те, що освіта світоглядно орієнтувалася не на служіння якійсь окремій верстві, а всьому народу. До того ж, освіта спиралася на власні гуманістичні та культурні засади, на співмірність у взаємодії з довкіллям, проповідували працелюбність, потребу зберігати та збагачувати власну мудрість і не цуратися мудрості інших народів. А вплив візантійської культури та освітньої традиції фактично не позначився на освітньому процесі Київської Русі. Хоча киеворуський період не дає нам широких рефлексій щодо соціально-філософського осмислення освіти як “школи життя” і “школи підготовки до життя”, але ми можемо вважати його початком такого осмислення.

Якщо брати до уваги той факт, що П. Куліш пов’язував історико-філософське розуміння освіти з відтворенням суспільно-історичної пам’яті поколінь і творення свідомості, то можна говорити, що його початки створювалися саме у добу Київської Русі. Ми вже наголошували, що мислитель приділяв особливу увагу саме цьому періоду історичного розвитку українських земель, називаючи його колискою української культури, початком українства. Життя у цей період постає фактично ідеальним з точки зору природовідповідності. У подальшому воно буде зруйновано татарами.

Монголо-татарські завоювання зруйнували існуючу систему освіти, не запропонувавши нової. Існування в умовах васальної залежності від Золотої орди, поступове підпорядкування українських земель Великому князівству Литовському, а потім Речі Посполитій, сприяли відходу українського суспільства від східної орієнтації і поступовому включенню до культурно-освітніх процесів Центральної і Західної Європи. Українці почали інтенсивно оволодівати освітою та наукою в університетах Італії, Чехії, Німеччини, Польщі та ін. країн [174; 144; 142].

Особливо потужний поштовх соціально-філософським роздумам і відновленню мережі освітніх закладів в Україні дає доба Реформації та Контрреформації. Засновуються братські школи, утверджується філософське осмислення освіти і як “школи життя” і ”школи підготовки до життя”. Найповніше дану тенденцію висловив С. Оріховський-Роксолан. Напучуючи польського короля Сігізмунда Августа, він наголошував, що “школи і гімназії, оселі мудрості самої у держави; де їх нема – засновуй, де занепали – відновлюй” [148]. Мислитель і просвітник вважав, що школи разом із національними культурними традиціями та історичною пам’яттю є основою держави. А освіту він розглядав як своєрідну “школу життя”.

Отже соціально-філософське розуміння освіти, закладене ще за доби Київської Русі не зникає, воно збереглося у ментальному українському підсонні XVI ст. Нові форми це розуміння набуло із XVIII ст. у класичній українській філософії. Особливо важливу роль у ствердженні соціально-філософського погляду на освіту відіграла Києво-Могилянська академія, котра стала осередком філософської думки та дала поштовх широкому освітньому руху на українських землях. Соціально-філософські принципи навчання та виховання у Києво-Могилянській академії ґрунтувалися на гуманістичних та культурно-національних засадах. Причому теоретико-методологічні основи навчання і виховання молоді вперше були більш-менш систематизовані Петром Могилою. Також слід зазначити, що саме від нього освіта сприймається не лише як школа життя, а й як система національного



вишколу поколінь, спроможних відтворювати та нарощувати потенціал національної культури [172, с. 25].

Певний вплив на формування філософсько-освітнього процесу мав період Визвольної війни українського народу та період козацької державності. Зокрема, у XVIII ст. у Києво-Могилянській академії, Чернігівському, Переяславському та Харківському колегіумах складається таке теоретико-філософське розуміння освіти, в якому остання розглядається не тільки як спеціально організована система набуття знань, але і як фундаментальна засада українського життя, козацького державного устрою.

Своєрідним узагальненням і підсумком філософії освіти класичної доби можна вважати просвітницьку філософію Г. Сковороди, котра зосереджується на людинознавчій, соціально-філософській проблематиці, важливу роль у якій посідає проблема самопізнання.

Продовженням таких соціально-філософських поглядів на освіту вже у XIX ст. можна вважати навчальну та наукову діяльність П. Юркевича. Він розглядає освіту як процес творчого самостановлення особистості. Мислитель акцентував увагу на тому, що не обставини впливають на людину, а людина, перебуваючи у відповідному культурно-освітньому середовищі, передовсім у родині, засвоює систему базових уявлень та ідей національної культури [62].

Доцільним, на наш погляд, є виокремлення та співставлення деяких світоглядних позицій Памфіла Юркевича та Пантелеймона Куліша. Наприклад, у творах П. Юркевича, по-суті, викладається така сама думка про суспільство і державу, яка є провідною для П. Куліша. Мається на увазі те, що П. Куліш, як і П. Юркевич, вважав суспільство природним, а державу штучним утворенням, внаслідок чого і справедливу особистість П. Куліш розрізняв так само, як це робив і П. Юркевич. Тобто П. Юркевич вважав, що особа справедливою може бути за природою і може бути справедливою за законом [див.: 197, с. 133]. Так само, як і П. Юркевич, П. Куліш вважав

космополітизм руйнівним для національного суспільства, що в суспільстві завжди існує хаос переконань.

Як і П. Юркевич, П. Куліш успадковує традиційну для українського філософського мислення “філософію серця” (душа). Відповідно у них суголосними є погляди на людський розум (“голова”), його можливості у пізнанні світу й самого себе. Звідси й спорідненість педагогічних концепцій обох мислителів. М. Муравицька наголошує, що згідно із П. Юркевичем, суть виховання полягає у моральному звільненні людини, піднесенні її до свободи [див.: 138, с. 128]. І П. Юркевич, і П. Куліш надають перевагу вихованню над освітою як простим вченням. Знання повинні пройти через серце і тоді вони наблизять людину до істини. Тому головним завданням школи є виховання почуттів.

Викладаючи власну позицію щодо сутності людини, П. Юркевич виходить із загальноживаної опозиції “серце – голова”. За біблейською традицією, серце є хранитель і носій усіх тілесних сил і осердя усього душевного і духовного життя. Воно – корінь як багатоманітних почуттів, хвилювань, страхів, пристрастей, моральних станів, так і пізнавальних дій душі. Голова (розум) – лише видима вершина айсберга духовної сутності серця. Вона є лише частиною (теоретичною складовою) духу. Таким чином, людина складається не з душі і тіла як двох субстанційних частин, а із серця і розуму як двох душевно-тілесних сторін однієї конкретної сутності. Саме оця душевно-тілесна сутність може бути і мислячою і сердечною.

Людське тіло (одухотворена матерія) є тілесним органом душі. Серце, як центр тіла, мислиться П. Юркевичем як найближчий орган душевного життя, в тому числі і розумового. Мозок – лише один із органів тіла, підтримуваний серцем і відповідаючий за внесення в душу зовнішніх впливів. Зв’язок між ним та душею не причинним, оскільки душа не має просторових вимірів, на які вона, б отримувала поштовхи від просторових рухів мозку. Вони можуть взаємодіяти лише ідеально. Наші думки, слова і діла не спричинюються цими взаємодіями, вони не образи зовнішніх впливів, що

йдуть від речей, а образи і вирази загального почуття душі, породження нашого задушевного сердечного настрою.

“Звичайно, – пише П. Юркевич, – у повсякденному житті, заповненому плінними турботами, ми надто мало звертаємо увагу на цю задушевну сторону в наших думках і вчинках. Проте залишається справедливим, що все потрапляючи в душу із-зовні, при посередництві органів почуттів і мозку, перероблюється, змінюється і отримує свою останню і конечну якість по особливому конкретно визначеному сердечному настроєві душі і, навпаки, ніякі зовнішні впливи і збудження, що йдуть від зовнішнього світу, не можуть викликати в душі уявлень або відчуттів, якщо останні несумісні з сердечним настроєм людини” [197, с. 81-82]. Серце визначає, що є достойним нашого знання. “Древо пізнання не є дровом життя, а для духу його життя уявляється чимось більш дорогоцінним, ніж його знання... Ми маємо знати лише те, що достойне нашої моральної і богоподібної істоти” [197, с. 84].

Нам ніколи не вдасться перевести в чітке знання ті порухи радості і скорботи, страху і надії, відчуття добра і любові, які так безпосередньо змінюють биття нашого серця. Коли ми насолоджуємося спогляданням краси в природі або в мистецтві, коли нас зачіпають задушевні звуки музики, коли ми дивуємося величі героїчного вчинку, то ми всі ці стани більшого чи меншого натхнення миттєво відображаються у нашому серці, причому з такою самобутністю і незалежністю від нашого звичайного потоку душевних станів, що мистецтво буде вічно повторювати справедливі скарги на недостатність засобів для виразу і зображення цих сердечних порухів. В серці людини лежить основа того, що її уявлення, почуття і вчинки отримують особливість, в якій виражається її душа і конкретна людська особистість.

Християнські аскети, – пише П. Юркевич, – часто докоряли розумові за повільність. Серце ж характеризується безпосередніми і раптовими одкровеннями істини. В серці, за П. Юркевичем, треба шукати таємницю

розуміння. Розум вираховує, серце – розуміє. Щоби знане стало зрозумілим, світло знання має стати теплим, зробитися теплотою – життям духу. А для цього воно має проникнути до серця, увійти в цілісний настрій душі, проникнути в контекст ідеї. “так, якщо істина надає нам на серце, то вона стає нашим благом, нашим внутрішнім скарбом. Лише за цей скарб, а не за відсторонену думку людина може вступити у боротьбу з обставинами і людьми; лише для серця можливий героїчний вчинок і самозречення” [197, с. 85].

Можна без перебільшення стверджувати, що пронесена П. Юркевичем через усе життя, можливо і не розв’язна, опозиція віри і розуму, платонізму і сайентизму постійно тримала філософа в отому стані *філео*, перебування у якому тільки й здатне обумовити якісь позитивні теоретичні надбання, а їх у мислителя було досить багато.

Але звертаючись до творчості П. Куліша, слід зазначити, що у своїй “хутірській філософії” мислитель виробить власний погляд на питання освіти, освіченості, котрий виходить далеко за рамки розуміння завдань та принципів освіти, притаманних його попередникам та сучасникам.

Становлення людини як вільної особи, з погляду П. Куліша, починається від самого народження. Існує, на його погляд, різниця між тим, чи обмежується вільний природний рух новонародженого немовляти, чи навпаки, дитина ще немовлям має змогу вільно рухатись своїм тілом, не відчуваючи якихось перепон. На наш погляд, в даному випадку П. Куліш торкається філософсько-антропологічних проблем педагогіки, котрі вперше сформулював і ґрунтовно проаналізував у вітчизняній філософсько-антропологічній думці К. Ушинський. Він також вчив, що виховання свободної особистості починається з того, якою мірою обмежується батьками, дорослими людьми взагалі інстинктивно властиві новонародженому здібності до рухів тіла. Вважаючи це питання принциповим для особи, котра здатна бути вільною П. Куліш підкреслював, що дитину не варто сповивати, тим більш тісно закутувати та колихати. Оскільки людське

немовля П. Куліш вважав безпосередньо природним станом людини, остільки основні аргументи він шукав у аналогіях із природним буттям тварин. “Думають люди, що дитина собі очі повидирає, як не сповивати. Ні одно звіря очі собі не видряпує... Чи колише своїх дітей хоть одна твар, опліч чоловіка? Йому б годилось бути найрозумніши, а він у цьому – найдурніший з усіх тварей” [97, с. 551].

Міркування про становлення особи людини в малолітстві в цілому спираються таким чином на ідеї природної самореалізації, котрі деякою мірою перегукуються із настановами Ж.-Ж. Руссо, про якого він згадує у своїй праці “Хутірська філософія і віддалена від світу поезія” [101]. Він вважав, що малій дитині потрібен природний простір, її не треба ніяк обмежувати, тобто не заколихувати, не сповивати, не перегодовувати, давати все, що вона просить тощо. Разом з тим обмеження поведінки, тобто заборони, покарання мусять мати постійну силу в аналогічних ситуаціях. Крім цього уже в немовляти потрібно виробляти співчуття до живого тому не слід давати йому гратися тваринами. Потрібно поважати дитину, коли вона ще дуже немічна, але вже починає засвоювати норми культури. П. Куліш зазначав, що дорослим не варто перетворювати помилки дітей, їхню невмілість і недосвідченість у предмет втіхи. Не варто, вважав він, сміятись і кепкувати, коли дитина говорить щось недоречне, або робить щось погано з погляду встановлених звичок, навіть якщо це видається кумедним.

Якщо немовля із самого початку користується певною свободою як своїм природним станом, то подальший процес її становлення як особи пов'язаний на думку П. Куліш із активним навчанням у “бітьківській” школі, в межах якої виділяються “батьківська” наука для хлопчиків і “материнська” наука для дівчат.

Потрібно підкреслити, що своєрідним зразком “батьківської” школи для П. Куліша слугувала його власна родина. Батько П. Куліша, як відомо, був заможним козаком, людиною освіченою для свого часу, хазяйновитою.

Це була, як це впливає із поглядів П. Куліша, універсальна вільномисляча особистість, закохана в Україну та народну культуру. З іншого боку мати П. Куліша була малограмотна, але мала гнучкий розум, уміла виконувати майже всі “жіночі” роботи, які виконувалися на хуторі батька П. Куліша і, що особливо П. Куліш підкреслював, була талановитим представником української народної культури. Вона виступала основним організатором багатьох співочих зібрань, а також виконання народних танців тощо.

Слід зазначити, що батьківське виховання і сільське життя як взірць для наслідування П. Куліш протиставляв “городській” науці. Він вважав, що у містах народ навчає і управляє ним “блискуча купа людей легкодухих, котрі знають тільки восторги нічи нікчемної і не розуміють восторгів великої праці, кривавого поту за людське благо” [104, с. 254]. Головною вадою “городської” науки він вважав те, що там взагалі не може бути становлення нормальної особистості тому, що “в городах тільки сота доля божого люду живе в достатках”, в той же час “тисячі голів людських, як риба об лід, побивається, і розум їх, як та дитина у чужої матері, чучверіє і против простого, свіжого розуму сільського чи хуторянського не встоїть” [80, с. 254].

Керуючись такими міркуваннями, П. Куліш вважав, як би не було ні Парфенону в Афінах, ні церкви Петра в Римі та ще деяких відомих споруд, нічого б в житті людства не трапилось погано. П. Куліш писав: “нехай би вся земля селом стояла, то що ж за біда така? Аби людям не важко було на світі жити. Не про що й дбати годилось би, – так нам здається. А про науку правди всемирної, котрою городи пишняться, ми скажемо, що вона й без городів би обійшлася” [80, с. 254].

Отже, П. Куліш в такій формі констатував наростання в Україні хвилі промислово-урбаністичної цивілізації, яка потребувала не універсальну особистість, котра виконує всю необхідну роботу в межах сільського соціокультурного відтворення, а особу, яка ставала все більше однобічною, втрачаючи при цьому безпосередній зв’язок з природою і таким чином, як

вважав П. Куліш, із своєю родиною та Батьківщиною. Насамперед міграція людей із села в місто, де вони стають культурно-деформованими індивідами і викликало активне не сприйняття з боку П. Куліша. Тому він намагався протиставити тенденціям становлення однобічної особи, тенденцію визнання природноуніверсальної талановитості особи, якщо з малку буде правильно розкриватись комплекс природних здібностей людини.

Найбільш ґрунтовним періодом розкриття цих здібностей П. Куліш вважав саме родину, батьківську освіту. Зокрема, він визнавав “домашню” освіту не лише початком формування людини як особи, але і в якості фундаменту для подальшої освіти. Більше того, у “сімейному” вихованні він вбачав перетин усіх властивих суспільству принципів функціонування особи. Йдеться не тільки про те, щоб батьки ділилися із своїми дітьми з малку власним життєвим досвідом, але і про те, що саме за допомогою батьків діти вперше стають здатними розірвати обмежене коло родинного світу і включитися у світ “широкий”, представлений світом своєї Батьківщини. П. Куліш сам описує свою подорож із чумаками, які їздили по сіль до Криму і робить висновок: “і – що-то, як ширше глянеш по світу! Ті ж самі левади, і стави, і горби степові навкруги хутора Белебня здались мені раєм. Не знав я, що се добро, поки не побачив степу і моря. Там свої дива, а тут свої, а не знавши світу божого широко, не визнаєш, чого що стоїть” [80, с. 279].

Домашнє виховання та освіта також мали забезпечувати спадкоємність поколінь, встановити такий зв’язок між ними, через який передавались би звичаї, традиції, знання. Навчання дітей далеко від батьківського дому руйнує такий зв’язок. Діти, відправлені на навчання забувають рідну мову та звичаї і, повернувшись додому не можуть адаптуватися та зжитися із оточенням. У результаті – страждають і вони самі, і громада, і батьки. П. Куліш високо цінував добрі взаємини між батьками та дітьми, вважав це запорукою розвитку вільної та гармонійної особистості. Саме тому він вкрай критично ставиться до “городської науки”. “Не хочемо ми ніяких благ

цивілізації, коли за сі блага діти наші не вмітуть із нами, під нашу старість, розмовляти, коли вони нас, а ми їх через велику освіту, не розумітимемо” [80, с. 246]. Наслідком “городянської науки” за П.Кулішем стає втрата людини для суспільства “Покруч відцурається свого роду й коріння, та й селянське середовище такого духовного каліку відкине” [80, с. 254].

Навчаючись вдома, діти засвоюють систему загальнолюдських цінностей: Бути правдивими, поважати старших, допомагати їм, цінувати власне й чуже життя, бути сміливими і добрими. Засобами виховання постають звичаї. У цьому контексті П. Куліш надає великого значення батьківському благословенню “Отець і мати благословляють тільки добрих дітей – не тільки руками, а також і душею. Хто жадає заслужити благословення, то не інакше його заслужить як добрими вчинками. Отже, привикни добре робить, чоловік само собою вже кладе твердиню своєму дому” [80, с. 346].

“Батьківська” наука, з погляду П. Куліша, закладає такий світоглядний моральний, ірраціональний та естетико-чуттєвий потенціал, якій не може дати ніяка інша школа. Тому він із великою підозрою ставився до ігнорування національних педагогіко-виховних тенденцій і до мало аргументованого впровадження зарубіжних освітньо-виховних тенденцій. Він висловлював бажання своїм “письменним землякам” щоб “вони рідного побуту просто не кидали і в німецькі звичаї не вдавались; не хай би через науку, через освіту простого нашого люду не меншало” [80, с.279]. Заодно П. Куліша непокоїло те, що українці “вхопивши книжності” цурались самих себе і ставали, як говорив П. Куліш, – німцями. “Німець з його німцем, – півень а не чоловік, хоч візьми та й посади на сідоло” [80, с.279]. Тому П. Куліш активно наполягав, щоб освіта в Україні була українською, а ця наука є наукою “нашого доброго селянина або хуторянина” [80, с. 279]. Власне саме такою наукою, вважав П. Куліш, українське суспільство набуває необхідних знань. “То хіба ж оце розумне діло, щоб уже рідну свиту з себе скинути, що прочитав пару книжок німецьких” [80, с. 279]. Зрештою,



П. Куліш схилився в розумінні становлення людини через навчально-виховний процес, як виховання селянського егалітаризму. Ознаками цього були для нього простота в одязі і працьовитість, тобто, щоб діти були “зовсім такі люде, а не паненята” [80, с. 280].

Важливою метою родинного виховання П. Куліш визначає збереження рідної мови та культури. “Що то за дух праведний людський зріс би в тому народові ... коли б усяке і вчилось у школі, і слухало церковну проповідь і читало по-свойому” [71, с. 243]. Саме на батьків він покладає обов’язок прищепити дітям любов та повагу до рідного слова. У зв’язку із цим П. Куліш наголошував, що саме з народознавства слід починати “освіту розуму” [102, с. 116]. Його творчість пронизана ідеалізацією природного розуму, котрий зберігся на українських хуторах. Зокрема, у січні 1785 року, після повернення із Петербургу він пише своєму другу І. Пулюю. “Обридли мені учені люди здорово... в хуторі такого дурня нема ні одного, як між ученими бачиш було що-дня” [114, с. 220]. І далі наголошував, що “вся надія наша поки що на тих, хто живуть собі без усякої просвіти мужиками й держать стародавні руські звичаї” [114, с. 222].

Своєрідним “третім” етапом становлення особи в навчально-виховному процесі П. Куліша була діяльність народної школи. П. Куліш надзвичайно критично ставився до існуючої моделі системи освіти і передовсім, початкових шкіл. Він зазначав, що вони мало дають для розвитку особистості, для розвитку “розуму і серця” [99, с. 81]. Аналізуючи здобутки багатьох століть просвітництва та шкільництва і співставляючи його із сучасним йому станом розвитку суспільства та людини, П.Куліш робить висновок, що “училища і всеучилища, якщо нешкідливі абсолютно, то несуть у собі ... щось фальшиве, мертвотне, зловороже людській природі” [99, с.81]. Першим важливим недоліком школи мислитель вважав неправильний підхід до дитини, котру вчителі вважали абсолютно нерозумно. Він називає “важливу в педагогії істину, що дитя, прийшовши до вчителя за першою літерою алфавіту, вже доведене до високого ступеня розумового і морального

розвитку нашою спільною наставницею природою” [99, с. 81]. А школи вибудовані таким чином, що не враховують природних начал людини і намагаються переробити дитину, перекреслюючи тим самим освіченість природну. У своїй “хутірській філософії” П. Куліш постійно наголошує на необхідності враховувати закони природи, природність людини, таким чином привносячи принцип природовідповідності й до освіти. “Люди, сприймаючи новонародженого, далекі від думки, що природа знов і знов пропонує їм свіжий екземпляр людини, який вони псують не знаючи природи і її законів, навіть настільки, наскільки знає їх німе і нерозумне дерево” [99, с. 81].

Мислитель наполягає на необхідності починати освіту із поваги до дитини: “ім’я нашим почуттям до дитячого віку взагалі має бути – повага!” [99, с. 81].

Разом з тим загальним недоліком народної школи, яка на його погляд представлена тільки сільською школою, було те, що вона вчила основам грамотності, але не була професійно зорієнтованою. Цим, на думку П. Куліша, українська народна школа істотно поступалась школам у зросійщених містах, де вже були різноманітні училища і школи. Зважаючи на це, сам П. Куліш докладав чимало зусиль для розвитку професійної освіти у селах. Наголошуючи, що “ремесло по селах підупало, котрі ж ремесники навчаються по городах, ті набираються поганих звичаїв і псують сільський люд мов заразою”, мислитель став ініціатором збору коштів щоб заснувати “хліборобно-ремесну безоплатну школу” і пропонував назвати її шевченковим ім’ям: “Ото буде йому найкращий пам’ятник, душі його найлюбіщий” [71, с. 260]. Але уряд не дозволив заснувати такого закладу.

Відзначаючи суперечності у реалізації принципів становлення особи в системі народної освіти П. Куліш намагався всебічно розкрити суспільне коріння цих суперечностей. Насамперед, він підкреслює основну ваду розуміння суспільства українськими дослідниками ХХ ст. Це вада полягає в

тому, що тогочасні дослідники звикли дивитися на українське суспільство “крізь наше козацтво”, а далі “круг козацтва все рідне дієписання обертати” [97, с. 7]. Проте вони так і не змогли зрозуміти однобічність і обмеженість таких поглядів на особу і суспільство. Козацтво, – підкреслював П. Куліш, не репрезентує всю історію українського суспільства, а “було тільки буйним цвітом” серед українського суспільного простору. Воно мало свої позитивні та негативні впливи, але застосовувати його як формулу для усього історичного розвитку України не можна. У нових історичних умовах слід шукати нових методів вдосконалення суспільства. “Шляхом козащини і гайдамаччини нікуди йти” [114, с. 222].

Ураховуючи різноманітність соціальної структури українського суспільства і тим самим соціологічне розмаїття типології особистостей, П. Куліш, по суті, вперше в історії української філософської думки переходить до багатомірного аналізу суспільства. Зокрема, він зазначає: “росло у нас де-чого багато й опріч козащини, і в се те, що росло, цвіло, умирало і на-ново в іншому виді родило і окремо ся все те історію нашої України становить” [97, с. 7].

Таким чином П. Куліш починає розглядати українське суспільство як соціальну систему, яка суперечливо самовідтворюється упродовж віків в різних аспектах. Козаччина серед всього розмаїття суспільного поступу виявляється тільки значним епізодом історії Нового часу, але не універсальним, піднесеним на рівень загальнофілософського принципу змістом та виявом українського суспільства. Висловлюючи впевненість у перехідній суспільній значущості козацтва, П. Куліш підкреслював, що адекватне розуміння суспільства можливе тільки тоді, коли виявляються дослідником його різноманітні складові частини. Адже, взаємодія цих частин, неодноразово підкреслював П. Куліш в таких своїх творах, як “Возз’єднання Русі”, “Історія України від найдавніших часів”, “Малювана Гайдамаччина” та деяких інших, функціонує як джерело суспільних змін. Причому, таким

чином, складовими в кінцевому підсумку виявляються у філософському вченні П. Куліша окремі особистості.

Ураховуючи це, П. Куліш вважав, що до пізнання суспільства потрібно підходити із рахуванням особистісного поліфонізму здібностей і властивостей. Особистість же, навпаки, П. Куліш вважав за потрібне аналізувати через призму розмаїття наявних в суспільстві соціальних рухів та різноманітних подій.

Тобто, як ми вже деякою мірою вказували вище, реалізацію принципів розуміння різнобічності особи в дослідженнях суспільства, він вибудовував в межах взаємовідношення Макро і Мікро світів. Українське суспільство для П. Куліша поставало як “велике тіло”, до якого “прирощені ми органічно, духовними споминками і доля наша була та й мусить бути, з ним, спільна” [97, с. 323]. Таким чином, на думку П. Куліша, має бути теоретичний або “широкий погляд” на взаємодію суспільства і особи.

Проте, суспільна повсякденність, тобто соціокультурна екзистенція, життя людей безумовно відрізняється від теоретичних міркувань про неї. Особистості, підкреслював П. Куліш, “ходять низами”, тобто вони не віддільні від буття своєї землі, своєї Батьківщини. Саме на цьому рівні виявляється, що кожна конкретна людина являє собою не “збірну теоретичну” особистість, а тільки особливу особистість із своїми особливими рисами та властивостями. Отже, тільки їхня взаємодія може утворювати і конкретне суспільне ціле, котре складається віками. Знання про суспільство таким чином не може бути ніколи остаточним. Тому П. Куліш підкреслював, що при розгляді суспільних потреб України, не потрібно “козакувати”, а необхідно уважно вивчати як окремі особи та групи осіб взаємодіями в межах суспільного цілого.

Разом з тим П. Куліш глибоко усвідомлював відмінність, яка існує між теорією розуміння взаємодії суспільства і особи та безпосередньою суспільною реальністю. Він змушений був констатувати, що по суті всі принципи реалізації в суспільстві особою своїх здатностей і властивостей

перебувають в умовах великої суспільної деформації. Вона представлена, насамперед, штучним державно-політичним розколом українського суспільства внаслідок поділу території України між Російською та Австро-Угорською імперіями. Цей розділ єдиного народу не тільки гальмував його соціокультурну консолідацію, але і встановлював на розділених між собою частинах України різні режими політики культурного гноблення.

Тобто, П. Куліш розумів складність функціонування українського суспільства XIX ст. і ті негативи, які впливали з цього поділу у реалізації принципів життєдіяльності людської особистості. Так він підкреслював, що реалізації принципу критицизму в розумінні особи та її суспільного статусу істотно заважають і в Росії, і в Австро-Угорщині цензура (в Російській імперії вона була більш жорсткою порівняно з цензурою в Австро-Угорщині) та новою хвилею міфологізації козаччини. Так П. Куліш вважав ганебним явище видання царським урядом указів, які забороняли або істотно обмежували використання української мови в Україні і взамін вимагали реалізації тотальної русифікації. Перш за все П. Куліш активно виступав проти Емського указу 1876 р., який вимагав вживання репресивних заходів проти учасників руху за українську національну самобутність. Одночасно П. Куліш відзначав спалах нової міфотворчості, пов'язаної із не критичним ставленням М. Гоголя до козацтва. Зокрема, П. Куліш підкреслював, що “великий талант Гоголя утворить чудо-юдо з богословної Гострянинщини під назвою Тарас Бульба, та поняла йому віри уся руська інтелігенція” [97, с. 345]. Надмірність в захопленні як народної уяви, так і української інтелігенції виключно окремими епізодами із буття українського суспільства П. Куліш вважав недоліками народної освіти, які зумовлені втручанням не властивих науці політико-силових чинників. Тому П. Куліш підкреслював, що “опоетизована старовина нешкодлива для розуму тільки при ясному світлі” [97, с. 345].

Цим ясним світлом могла стати наука та поезія. П. Куліш наголошував, що поетичне слово має надзвичайний вплив на особу і формує її світогляд. Тому поети та письменники несуть значну відповідальність перед суспільством. Але народ із властивою йому природною мудрістю найчастіше сприймає від поезії мотиви, близькі його серцю. Так, наголошуючи на тому, що Т. Шевченко надмірно захоплювався гайдамаччиною, П. Куліш писав: “Шевченко був останній пророк її. Хоч його й читають, похваляючи, та не за криваву проповідь, а за лагідні слова примирення й любові” [114, с. 222].

Зауважимо, що належного критичного ставлення до “опоетизованої старовини” бракує і в наш час. А це заважає реалізації принципу свободи мислення і волі особистості, якій П. Куліш (про це зазначалося в попередньому підрозділі) також відносив до найважливіших принципів. Здійсненню свободи мислення і волевиявлення особи заважала в суспільстві репресивна державна система, яка пильно стежила за тим, що в державі не було навіть думок про зміну політичного ладу. Критика такого стану речей, з боку П. Куліша, проявилася в його творах, де прямо чи опосередковано розглядалися умови суспільного буття вільної особистості. Аналізуючи суперечливість цих умов П. Куліш підкреслював, що крім державних репресій проти вільнодумства та волелюбства постає і частина самої української інтелігенції, яка буває не здатною оцінити новаторські дії та теорії своїх співвітчизників. Як приклад цього можна послатися на його твір “Куліш у пеклі (Староруська поема Панька Небрехи)” [98], в якому мислителю довелося відповідати на справедливу і несправедливу критику його дій з боку певних кіл українських “народолюбців” 70-80-х рр. XIX ст. “З писаками ніже не ладив/ За їх героїв і богів, бо душогубство прославляли.../ Від галасу того п’яного/ Від біснування навісного/ Сердека в хутір утікав” [98, с. 386, 388]. Крім цього він підкреслював, що сам народ дуже слабо уявляє собі ту правду, яку несе його середовище, вільнолюбива особистість. Парадоксальність ситуації в цьому випадку

полягає в тому, що вільнолюбиві і правдолюбиві особистості “клали життя за народню справу тих лицарюг, котрі зараз би їх обдерли й повбивали, коли б устали на їх поклики з своїх уявлених могил” [97, с. 325]. Тобто, П. Куліш підкреслював, що не рідко свободолюбство невдале саме тим, що народ часто не знає і не розуміє правдиві і доброчесні наміри своїх героїв.

Це означає, що П. Куліш глибоко усвідомлював і суперечливий стан унікальної особистості. З одного боку він підкреслював, що розумний чоловік буває один на мільйон, а з іншого він констатував дистанціювання і навіть розрив між видатними особистостями і українським загалом. П. Куліш звертав увагу на те, як царська політика всіляко сприяє відриву талановитих особистостей від свого коріння, їх інтеграції до російських структур і, таким чином, відбувається відокремлення від маси українського народу.

Особливу шкоду українському народові, з погляду П. Куліша, царизм завдав ігноруванням цехового устрою міщанського життя в Україні. П. Куліш вбачав в цехах видатне соціокультурне явище, яке сприяло становленню патріотичної освіченої і культурної особистості, котра поставала одночасно як носій колективізму. Саме проти принципу колективізму, як теоретико-практичної підстави становлення особистості і засади суспільного життя в Україні виступив, як підкреслює П. Куліш, царизм. Він побоювся колективістсько-цехового структурування українського суспільства саме тому, що цехові об'єднання царизм розглядав як соціально-політичні зародки визволення українського народу від його деспотизму. Натомість імперський уряд замінив в Україні колективістсько-цехове управління призначенням різних старшин. Тобто, як писав П. Куліш, замінив демократично обраних керівників “старшинуванням рабів над рабами” [97, с. 425]. Зрештою старшини повели українське суспільство “не до самовизнання, адо самозанедбаня” [97, с. 427].

Важливо підкреслити, що розглядаючи суперечності, а іноді неможливість повноцінної реалізації фундаментальних принципів

становлення особи, П. Куліш звертав увагу на те, що всі ці негативні чинники мали суто політико-вольовий характер і майже ніколи не брали до уваги соціально-економічний детермінізм, а це вело до поглиблення колоніалізму в Україні, русифікації, занепаду суспільного життя.

Таким чином, проблему реалізації принципів становлення особи П. Куліш розділяв умовно нібито на дві частини. З одного боку він розглядав ці принципи як деякі незмінні теоретико-пізнавальні константи, що окреслюють коло тих проблем та їх вирішення, яке цікавить П. Куліша, а з іншого боку, він розуміє неможливість практичної реалізації цих принципів в умовах бездержавності і колоніального статусу України.

### **3.2. Реалізація П.Кулішем принципу поліфункціональності особи**

Розуміння П. Кулішем поліфункціональності особи вимагало від нього вирішення питання про основу, завдяки якій особа включається в існування суспільного цілого. Доцільно відзначити, що в українській світоглядно-філософській думці того часу найпоширенішою була, по суті, теологічна точка зору. Вона спиралася загалом на церковно-православний постулат про “любов до ближніх”, яка розглядалась як основа взаємодії особи і суспільства. Складовими цієї взаємодії вважалися прояви справедливості, котра проявляється в правдивості, щирості, вдячності, чесності взаємовідносин тощо. Зокрема, сучасник П. Куліша Григорій Дьяченко у своїй “Катехезичній хрестоматії”, написаної ним для начальних закладів російської імперії писав: “Обов’язок честі або праведності вимагає, щоб ми в практичних діях і ставленні своєму до ближніх суворо дотримувалися права кожного по відношенню до нас і віддавали все, що належить йому. В той же час і ми повинні вимагати від ближніх, щоб вони зберігали наші права і віддавали нам належне. Але християнин повинен розчинювати суворе право



гуманністю або гуманним ставленням до ближніх (розуміючи слово гуманність в християнському або первинному сенсі слова)” [38, с. 77].

Одночасно питання взаємодії особи і суспільства актуалізувались в Україні також і впливом позитивізму. Яскравим представником цієї течії був В. Лесевич (1837 – 1905). Він розглядав цю проблему в контексті філософії історії під якою ним розумілась наука усвідомлення законів життя і розвитку людства. У зв’язку з цим питання взаємодії особи і суспільства розглядалось В. Лесевичем у плані вчення про прогрес, у межах якого становлення особи уявлялось як результат розвитку її розумової діяльності, що детермінується суспільством. Загалом, позитивістські погляди В. Лесевича ґрунтуються на ідеях просвітництва та цілком вкладаються у українську гуманістичну традицію філософствування [126; 127; 128].

Зрештою, В. Лесевич вважав, що дійсним чинником який об’єднує особу і суспільство є наука, котра спроможна керувати функціонування людства “Наука, – писав В. Лесевич, – прагне прийти, в кінцевому підсумку, до доктрини, яка охоплює все, що тільки може – регулювати життя та розвиток людства. Вона прагне до того, щоб стати не лише виконавцем а й керівником життя; вона ставить соціальну систему кінцевою метою всієї своєї роботи” [107, с. 360].

Отже, при вирішенні проблеми взаємодії особи і суспільства, П. Куліш навіть із урахуванням засилля теологізму і поширенням позитивізму, повинен був визначатись із своєю власною позицією в розумінні цього питання. Необхідно при цьому зазначити, що П. Куліш не поділяв також оптимізм в соціалістично орієнтованій філософії, яка, на його погляд, нівелювала неповторність людської особи і тим самим надавала адекватного розуміння взаємодії особи і суспільства. Разом з тим у своїх працях П. Куліш підкреслював різноаспектність взаємодій особи і суспільства. Так він виділяв і розглядав, наприклад, економічну основу взаємодії людини і суспільства. Такою основою з погляду П. Куліша була власність та її розподіл в суспільстві. Це давало йому можливість розглядати національно-визвольну

боротьбу українського народу під проводом Б. Хмельницького як суперечливу взаємодію груп осіб, одна з яких має в своєму розпорядженні основну власність, тобто землю та знаряддя її обробки, в той час як інша сукупність осіб представлена переважно українськими селянами та міщанами, або не мала власності в своєму розпорядженні або ця власність була мізерною. Проте у економічних взаємодіях П. Куліш все таки не вбачав ґрунт об'єднання осіб в суспільство і стабільну базу взаємовідносин особи і національно визначеного суспільства. У своїх творах, зокрема, він показував, що український селянин та польський селянин можуть бути на рівні одного і того економічного становища. Але культурно вони нерідко проявляли нетолерантність і являли собою основну масу людей, котра воювала одна проти одної протягом XVI-XVIII ст. Інший аспект, що пояснював також засади взаємодії особи і суспільства пов'язується у творах П. Куліша із територіально-геополітичним чинником. Він постійно проводив думку, що українське суспільство конституюється внаслідок територіальної єдності українців. Власне і оповідь про українське суспільство він розпочинає описом території України та розселенням на ній українців. Разом з тим він відмічає, що територіальна спільність також не може бути основою ефективної взаємодії суспільства і особи. Особливо яскраво це він показує на прикладі служіння князя Костянтина Острозького польській владі та його байдужість до українських інтересів. Зокрема, П. Куліш підкреслює такий факт: в той час, коли в Острозькій академії на замовлення К. Острозького перекладалась на українську мову Біблія, сам князь Острозький разом із набраним ним із числа українців та поляків військом займався розбоєм на землях Чернігово-Сіверщини, грабував і палив українське населення Лівобережжя.

Не вбачав П. Куліш достатньої підстави для суперечливої взаємодії особи і суспільства також і в релігії. Зокрема, в релігійній боротьбі він вбачав не боротьбу однієї сторони, як істинної проти іншої, як хибної, а вважав цю боротьбу боротьбою між обскурантами. Тобто, релігійна боротьба, з погляду

П. Куліша, це ситуація, коли одна тьма воює проти іншої тьми, а результатом постає не істина, а ще глибша тьма невігластва. Через це П. Куліш досить скептично ставився до богослов'я – православного, католицького, протестантського, загалом до будь-якої релігії, оскільки воно не сприяло вирішенню раціональних проблем взаємодії особи і суспільства.

Відзначаючи все це, ми хочемо підкреслити той факт, що дійсну основу взаємодії особи і суспільства П. Куліш вбачав у суспільно-освітньому процесі. Безумовно у творах П. Куліша не має поняття про суспільно-освітній процес пізнання. Ця неувага до понятійно-термінологічної визначеності, яку ми зустрічаємо у творах П. Куліша, пояснюється тим, що він як і Г. Сковорода, твори якого слугували П. Кулішеві навіть зразком, користувався методом символіко-непомітного мислення, але якщо для Г. Сковороди – це метод виражався у емблатичності, котра одночасно являла собою “симфонію”, то у П. Куліша цей метод набуває форми мислення “символами-типами”. Це означає, що виділивши, наприклад, особу козака, він розглядає складові частини цього типу, деталізуючи саме поняття козака як своєрідний універсальний “аккорд с мыслью”. Тобто логіко-формальне визначення понять у творах П. Куліша заміщується понятійно-символічними характеристиками, які з одного боку, функціонують як художні типи, а з іншого, вони являють соціально-філософські характеристики різних типів особистостей.

Такий же, тобто символіко-понятійний підхід, ми вбачаємо і у визначенні П. Кулішем освіти. Це визначення вибудовується не через встановлення роду і родової ознаки, як цього вимагає логіка, а через опис того, що є освіта і з чого вона складається і яку роль вона відіграє в житті особи і суспільства. Якщо все це взяти до уваги, то освіта постає у працях П. Куліша не тільки як спеціалізований процес шкільного навчання і виховання, а як певний стан суспільства в ситуації культурного самовідтворення. Це означає, що уявлення про освіту П. Куліша значною мірою перегукується із філософсько-освітніми поглядами К. Ушинського,

який навчався в Новгород-Сіверській гімназії і яку він закінчив на декілька років раніше за Пантелеймона Олександровича.

П. Куліш, подібно до К. Ушинського, у своїх творах структурував освіту, поділяючи її на три основні частини. Ними виступали регулярний процес навчання або школа, нерегулярна, але також важлива ситуація становлення особи, якою була “Батьківська” наука і третя складова суспільно-освітнього процесу, якій П. Куліш надавав особливе значення, була так би мовити “загальносуспільна” освіта, яка ніким спеціально не створюється в суспільстві, але являється постійною і, по суті, супроводжує людину протягом життя – це вулична та інша освіта, яка спеціально ніким не створюється і яку не можливо обмежити державними, релігійними засобами.

З філософських та літературних творів П. Куліша можна виокремити окремі елементи моделі виховання та навчання, котрі, на його думку, спроможні “зробити людину мудрою і доброчесною” [99, с. 78].

У попередньому пункті ми вже зверталися до поглядів мислителя на домашню освіту, котра започатковує увесь цикл освітнього процесу, що супроводжує людину усе життя. Слід наголосити, що освіта мислиться П. Кулішем як своєрідна “школа життя”, котра найчастіше важить більше, ніж книжкова освіченість. Зокрема, згадуючи про талант та розумові здібності Т. Шевченка, він відповідав тим, хто дивувався, як це кріпак без освіти міг так впливати на суспільство: “Коли б то всі знали ... яку він школу пройшов попомірявши того шляху, що бодай... більш не міряти, і поживши у столиці з усякими людьми” [77, с. 525]. І, продовжуючи думку, наголошував, що “не школа робить поета – се так, та поет сам собі робить школу, і в тій школі працює більш, аніж працювали учені книжники по гімназіях та академіях” [77, с. 526].

“Школа життя” кожної дитини починається з родини, батьківського дому, де їй прищеплюються основні навички життя у суспільстві, закладається основа для набуття нових знань, визначається певний напрямок розвитку дитини. П. Куліш зазначав, що формування особистості

завершується до 5-6 років. У цей період мислитель особливу роль у вихованні відводить матері. Саме у вихованні, а не навчанні. Навчання, як освіта, на думку П. Куліша, в силу природних задатків більше підходить чоловікові. Вчителем має бути саме чоловік. Жінка, котра від природи є матір'ю, має відповідну чуттєвість та природний хист до виховання. Вона терпиміша, ласкавіша, здатна більше впливати на серце, ніж на розум. Через це дитина краще сприймає “одсвіт материнського серця”, який супроводжує людину все життя [71, с. 258].

Таким чином, жінка – це вихователька, а чоловік – вчитель. Така розстановка соціальних ролей загалом була традиційною для українського середовища. Але П. Куліш визнає цю традицію надзвичайно важливою і своєчасною. Говорячи про роль жінки у виховному процесі, він наголошував: “жінці довірено великоцінний обов’язок жити й зберігати юну душу, що розкривається. Жінка, без намірів, без системи формує молоде серце в найчудовіший зліпок, пом’якшуючи його материнською любов’ю та ласкою” [80, с. 257]. Слід зазначити, що таке уявлення про інтуїтивне, глибоко національне чуття, притаманне жінці, П. Куліш виніс із власного життєвого досвіду. У “Жизні Куліша” він із великою теплотою та вдячністю говорить про свою матір, яка, не знаючи шкільної науки, черпала мудрість із глибини віків і доносила її до людей і синів [80, с. 257]. А народна мудрість має потужний виховний потенціал.

Підкреслюючи фундаментальне значення “домашньої освіти” в становленні особи, П. Куліш значною мірою орієнтувався на певний патріархальний традиціоналізм. Звідси випливало, що принцип природовідповідності життя особи реалізується насамперед в межах сім’ї. Саме сім’я для кожної маленької людини є оазою, що має сприяти розквіту її особистості, вона закладає основи світогляду і виховання, формує основні ціннісні орієнтири та початкові освітні засади. Сім’я, яка є носієм національної культури, має величезні можливості для прищеплення цієї культури дітям, а сімейна освіта, що базується на таких споконвічних

українських традиціях, як повага до хліба та хліборобської праці, пошана до батьків та старших, любов до рідної землі та ментальна релігійність, є важливим елементом виховання загалом. Це й знайшло свій вираз у його поглядах на роль “батьківського” і “материнського” виховання. “Батьківська” наука з точки зору П. Куліша насамперед полягає у вихованні хлопчиків, чоловіків, а “материнська” наука – це виховання дівчаток, жінок. Атмосфера у сім’ї, а особливо взаємовідносини з матір’ю, котра у перші роки життя уособлює для дитини весь світ, дуже важливі. Обидві ці лінії виховання у П. Куліша постають як паралельні та взаємодоповнюючі, вони фактично не перетинаються.

Традиційно надзвичайно велика увага приділялася вихованню хлопчиків. Починався цей процес, зазвичай, із “школи пастуха”, коли 5-6-річні хлопчики пасли домашню птицю та худобу. А вже другим, вищим етапом було “чумакування”, котре є своєрідною складовою школи життя та важливим способом розширення світобачення. Заодно це спосіб інтеграції малолітньої людини до системи національної культури, освоєння рідної мови, народного світогляду. Чумакування дозволяє також долучитися до народознавства, побачити світ поза межами свого поселення, поспілкуватися із людьми. Бесіди з народом, народознавство П. Куліш називав “бібліотекою життя людського” [77, с. 526]. Також “чумакування” сприяє зміцненню волі та тіла хлопчика. Важливу роль цього виду виховання П. Куліш вбачає також у тому, що завдяки ньому хлопчик поступово дистанціюється від сім’ї, звикає жити без батьківської опіки, набуває навичок самостійності та взаємодії з іншими людьми, формування навичок морального вибору. При цьому, маємо наголосити, що П. Куліш не закликав повсюдно повертатися до чума цькування, як способу транспортування продукції, бо на другу половину XIX ст. воно вже фактично віджило. “Чумакування” у П. Куліша постає як певна алегорія, символ знайомства зі світом, у першу чергу, із рідною землею. Поряд із цим батько навчає хлопчиків виконувати традиційно чоловічу роботу.

“Материнська” наука виявляється зосередженою на внутрішньо-сімейних питаннях і пов’язана із підготовкою дівчаток, дочок до подружнього життя. Важливу частину цієї науки займає навчання як вести домашнє господарство. Поряд із цим, матір навчала дочок усім традиційним видам домашніх робіт: готувати, прибирати, прости, шити, вишивати тощо. Також мати, через пісні, казки, приказки тощо, передавала дочкам глибинну народну мудрість.

Разом із тим, П. Куліш наголошував, що основним недоліком такого виховання є традиціоналізм, перенасичений різноманітними забобонами. Це у першу чергу стосується догляду за дітьми, методику якого мати передавала своїм дочкам. У цьому плані він був прихильником поєднання традиційних підходів по догляду за дітьми та їхньому ранньому вихованню із науковими, що було обумовлено реаліями другої половини ХІХ ст.

П. Куліш виходив з того, що батьки є прикладом для дитини, вона наслідує їх. Тому саме відносини між батьками та їхнє ставлення до оточуючих слугують основою для побудови відносин дитини з навколишнім світом. Тому батьки несуть відповідальність за взаємовідносини дитини зі світом, її діалог із суспільством.

Для П. Куліша освіта – це шлях духовного розвитку, визволення людини із кріпацтва, невігластва, яке є причиною страждань людей. Говорячи про концепцію національної освіти, яка прослідковується у поглядах П. Куліша, варто зазначити, що саме поняття “освіта” він трактує по-різному. П. Куліш вирізняв освіту “книжну”, що базується на чужій культурі, нав’язується з допомогою чужого слова і в, результаті, руйнує національну самосвідомість. Така освіта є згубною для українського народу, збагаченого мудрістю глибинною – народною. “Маючи змогу по декілька місяців поспіль спілкуватись з людьми – майже зовсім неграмотними, я, порівнюючи їх з балакучими продуктами книжної науки, значно знижував ціну цим останнім. Майже з відчаєм у душі, я лише на рівні неграмотності та на рівні найвищого розумового розвитку бачив людей, не скалічених у

розумовому та моральному відношеннях” [99, с. 83] Український просвітник був прихильником освіти справжньої, співзвучної із душею народу, що бере корені в глибині віків, живиться народною мудрістю і передається рідним словом.

Ще одним дуже важливим елементом концепції освіти, на думку П.О. Куліша, має стати виховання дитини в гармонії з Природою. Його “хутірська філософія” була відповіддю на урбанізацію і пов’язане з нею відчуження людини від Природи та і загалом людини від людини. Хоча за часів Пантелеймона Олександровича загрози екологічної катастрофи ще не існувало, але він своїм пророчим розумом відчував, що людина надто віддаляється від Природи і це може зашкодити перш за все її духовному стану.

Розглядаючи сучасну йому систему освіти, П. Куліш нарікав на те, що вона часто дає знання про різні віддалені і часто абстрактні речі і не навчає дітей елементарним навичкам спілкування з Природою. У цьому плані його ідеалом є життя і виховання на українському хуторі, де сама природа постає у ролі вчителя і вихователя, дозволяє дитині розвинути творчі здібності, долучитися до духовних цінностей свого народу, які формувалися під впливом місцевості, на якій він проживав століттями.

Важливою складовою кулішевої філософії освіти загалом і екологічного виховання, зокрема, є хліборобська праця. Різноманітна за своїм характером, нерозривно пов’язана з Природою, вона безпосередньо впливає на формування світогляду людини, виховує в ній мудрість і повагу до оточуючого світу. Також праця на свіжому повітрі сприятливо впливає на фізичне здоров’я людини, що є важливою умовою повноцінного життя.

Піддаючи досить гострій критиці стару українську школу за її схоластичність та не досить високо цінуючи нові школи, у першу чергу гімназії через панування в них чужоземщини та не досить високий рівень викладацького складу, П. Куліш досить часто наголошував на домінуючій ролі самоосвіти у житті кожної людини. Він підкреслював, що людина в



своїй належній старанності й повазі до себе може набути суттєву освіту навіть перебуваючи поза системою школи. Як відомо, П. Куліш самостійно вивчив англійську, французьку та практично усі слов'янські мови, добре знав давньоєврейську. Фактично його можна назвати поліглотом. Проте, Д. Дорошенко зазначає і ваду, недоліки надмірного акценту на самоосвіті. Зокрема він підкреслює, що сам П. Куліш не зміг примкнути до жодної наукової чи літературної школи і це зрештою привело його до невиправданих конфліктів із друзями та людьми, що допомагали йому у само становленні. Ще одна вада – “відірваність від ґрунту, теоретичність і кабінетність поглядів” [34, с. 64], втрата відчуття актуальності тих чи інших проблем. Як приклад можна навести галицький досвід Куліша. Сам мислитель одним із основних недоліків самоосвіти вважав те, що вона ґрунтується виключно на книжках. А книжки, у більшості своїй відстають від поточних проблем життя реального. Тому людина самоосвіти у теоретико-догматичному плані може бути ерудованою, а у життєво-практичному плані її знання і досвід, як правило, виявляються застарілими.

У розвої української школи і культури П. Куліш вбачав необхідну основу формування національної інтелігенції на засадах української культури. Вивести український народ з того тяжкого національного і соціального становища, в якому він перебував у 60-х роках ХІХ століття (та в подальшому), вважав П. Куліш, можна лише шляхом утвердження національних цінностей, розбудження національної свідомості і гідності українців. Тому на зміну романтизації минулого (“старовини”) у філософських поглядах П. Куліша приходить ідея утвердження в Україні висококультурної особистості, що й зумовило його активно взятися за справу просвіти свого народу. Саме під цим кутом зору постають його історичні, фольклорно-етнографічні студії і перекладацька діяльність, створення часопису “Основа”, написання “Граматики”, впорядкування українського алфавіту (“кулішівка”), педагогічні статті (“Виховання дітей за підмогою

школи”, “Дещо про виховання дітей”, “Виховання дітей. Стаття з педагогіки”), а в цілому – вся його діяльність до останніх днів життя.

Причому П. Куліш в освітньо-філософському плані обстоював такий же напрямок, який обстоювали в другій половині XIX століття К. Ушинський, П. Юркевич, І. Пирогов та інші мислителі. Зокрема, у статті “Які посібники зручніше використовувати при першопочатковому навчанні селянських дітей”, критикуючи зміст і методи навчання в церковнопарафіяльних школах, розкриваючи основні положення своєї “Граматики” і пропонуючи нові методи навчання грамоти, П. Куліш, подібно до К. Ушинського, доводив необхідність навчання українських дітей їх рідною мовою. Він рішуче виступав проти тверджень про “недосконалість”, “незрілість”, “недоцільність”, “передчасність” і навіть “небажання” українського народу навчатися своєю рідною мовою. “Правильний погляд на справу народної освіти в нашому краї, – підкреслював П. Куліш, – не дозволить нам вбачати у використанні малоросійської мови в наших сільських школах і в розповсюдженні творів малоросійської словесності між нашим народом ні двозначних думок, ні переслідування якихось місцевих інтересів, ні відчуження від рідної сім’ї, слов’яноруської” [цит. за: 179].

Такий підхід має глибокий філософсько-освітній смисл, оскільки в його основу покладена думка про те, що використання в навчанні рідної мови на ментально-світоглядному рівні усталює національну соціокультурну традицію, а саме навчання стає доступним і зрозумілим дитині. Одночасно в цьому є і педагогічний смисл, бо навчання рідною мовою скорочує і усуває багато труднощів у опануванні навчальним матеріалом, які виникають під час навчання нерідною мовою.

Отже, можна констатувати, що багато, на перший погляд, різних поворотів думок П. Куліша в цілому пов’язані із його пошуками способів реалізації ідеалу “освіченого українця”.

Основою національної освіти та і культури загалом, за П. Кулішем, є безперечно мова, яка несе на собі печать віків та мудрість предків. Мова є

важливим виховним чинником, який дозволяє дитині долучитись до рідної культури, він називає її єдиним скарбом, міцною основою життя [67] Слово, як невід'ємний елемент культури, має стати тією зброєю, яка поборе темноту, невігластво, змусить людей повернутись до Євангельських цінностей, що кличуть до рівності та любові. У багатьох своїх працях і поезіях П. Куліш складав шану рідному слову, а своєю працею сприяв збереженню мовних традицій. Саме через рідну мову людина може просвітити своє серце, стати мудрою.

Загалом же, компоненти, під впливом яких формувалася філософія П. Куліша, як показує зміст його творів, характерні для всіх провідників української культури XIX століття. Ними постають міфологія і фольклор, українська література й історія, вчення західноєвропейських філософів XVII-XIX століття, в тому числі німецька класична філософія від Г. Ляйбніца до Л. Фойєрбаха. Причому якщо ідеал “культурного українця” протягом творчості П. Куліша виявляється постійним, то його філософська аргументація еволюціонувала від романтизму до позитивізму, від релігійного до наукового світогляду, зрештою, “від православ'я до позитивної релігії для всіх народів, від козаколюбства до козакофобства, від “західництва” до критики західної культури” [181]. Отже, в принципі, на наш погляд, філософсько-освітня орієнтація П. Куліша залишалася послідовною, хоча в розумінні співвідношення релігійного і наукового компоненту в ній змінювався, скоріше, в напрямку кантових ідей щодо самостійної цінності науки й освіти та поглядів на розвиток особистості, як її підняття у царство свободи необмеженого духу.

Звичайно, не обминув П. Куліш одного з провідних питань релігійної філософії, тобто співвідношення детермінізму і провіденціалізму, з одного боку, та свободи і вибору можливостей саморозвитку людини, з другого боку. Ризикнемо тлумачити Кулішеву концепцію вирішення цієї проблеми як розвиток філософії серця, що тягнеться від Г. Сковороди. Суголосність філософської налаштованості або схильності П. Куліша до цієї точки зору

проявляється у його порадах прислухатися до голосу душі і серця людини та народу, до прагнення втілити народні ідеали у дійсність та практику шкільної освіти. Таким чином, філософія серця в його творах зазнала трансформації, набула нових форм і була виражена в термінах, що відповідали умонастрою XIX століття.

Проте чи не найбільше протиріч у одному з центральних, як для романтичного філософа (якщо вважати таким “раннього” П. Куліша), розділів концепції, яким є питання ролі особистості й мас: індивідуалізм і “народництво” (високі оцінки боротьби народу за незалежність), відзначення героїчної ролі козацтва й засудження окремих його ватажків. Отже, тут спостерігаємо його пошук матеріального, соціального носія ідеалу “освіченого українця”.

Звертає увагу на себе й те, що П. Куліш, високо цінуючи освіту і науку, і в цьому смислі схиляючись до позитивізму, все-таки не вбачає у науці, зокрема, засади філософії. Він пов’язував це коріння із поезією як первісною філософією. Але доречно у зв’язку з цим нагадати, що саме в 60-ті роки XIX ст. у Київському університеті професор Ор. Новицький активно досліджував питання формування філософії із міфопоетичних вірувань. Подальший розвиток цих поглядів у творах П. Куліша, власне, став одним із стимулів появи його “хутірської філософії”. Нині часто її тлумачать як романтизацію минулого, але беззаперечним є і невідворотність її появи як реакції на міщанство й урбанізацію, тобто, кінець-кінцем, і на її соціокультурну актуальність та своєчасність в ситуації індустріалізації суспільства XIX століття.

Особлива роль у світогляді Куліша-філософа “народного питання” також не могла не позначитись на практичному спрямуванні його філософії як філософії, насамперед, освіти. Переконання і концептуальні розробки питань запровадження народних шкіл і розвою освіти в українському суспільстві, видавництв для друкування “коротких підручників малоросійською мовою зі священної й цивільної історії, географії,

бухгалтерії й сільського господарства”, написання й друк творів для дітей (починаючи з “Повести о Украинском народе” 1846 р.), створення першого українського фонетичного правопису, і, зрештою, сама педагогічна діяльність – все це є практичним втіленням філософії П. Куліша. Так постає ще одне джерело аналізу й концептуального відтворення його філософії: життєвий шлях, особиста життєтворчість мислителя.

Наприклад, якщо інтелігенція є речником національної ідеї, то в структурі інтелігенції, з точки зору Куліша, присутні не тільки поборники національної ідеї, але і її зрадники. Так само і народні маси можуть сприйняти як одні, так і інші тенденції. Якщо ж додати динаміку переходу від одного “шабля” до іншого, то матимемо ще складнішу схему. Суть її також, на нашу думку, в певному парадоксі, а саме: інтелігенція як еліта, умовно кажучи, вища від народу. Проте ця вищість полягає в концентрації “в собі” того національного духу, який у самих масах народу “розчинений”. Тому та частина інтелігенції, яка в народ “пірнає” (це, принагідно зазначимо, пояснює логіку шляху від романтизму до народно-демократичного руху як “еманації” романтичних ідей), одночасно “підноситься”, а та, яка від народу “відштовхується” як від чогось низького, заодно занепадає. Розкриття цього способу філософського думання П. Куліш, отже, постає і як факт історико-філософського аналізу. Причому такий спосіб думання характерний для його творів, в тому числі і для його “хутірської філософії”. Він засвідчує діалогічний (діалектичний) стиль осягнення світобуття, де існують “зовнішня” і “внутрішня” людина, розум і серце, міський і селянський тип культури (і тип мислення, спосіб життя, світогляд тощо). Тому в “серці” однієї протилежності П. Куліш знаходив динамічний початок іншої, бо і “низ” еманаційної “драбини” вже покладає “верх”, як підґрунтя еволюції до чогось вищого.

Таким чином, ми можемо зробити висновок, що суспільно-освітній процес, з погляду вчення П. Куліша про особу і освіту, включає в себе як раціональну так і ірраціональну форми навчання і виховання, тобто школи

різного типу. Ірраціональний же освітній процес, по суті, домінує в суспільстві і не піддається ніякому стабільному контролю.

Реальна єдність особи і суспільства таким чином концентровано виражається і відтворюється в плані філософського вчення про особу і суспільство П. Куліша в суспільному освітньому процесі. Освітній процес виступає, з точки зору мислителя, тим центральним пунктом, який в раціональних формах та ірраціонально єднає сучасників із минулими поколіннями та тими особами, які прийдуть на зміну сучасників.

## ВИСНОВКИ

Аналіз значного комплексу наукових історико-філософських досліджень та творчої спадщини Пантелеймона Олександровича Куліша дозволив нам прийти до наступних висновків.

1. З огляду на усталену точку зору стосовно суперечливості, непостійності, мінливості поглядів П. Куліша, котрі проявлялися у його творчості протягом життя, його світоглядна парадигма, базові філософські конструкти постають сталими й логічно вмотивованими. П. Куліш був особистістю цілісною і послідовною у своєму житті. А зміна його поглядів на ті чи інші явища та події зумовлена мінливістю та поліфонічністю часу, в якому проходив свою “школу життя” П. Куліш. Таким чином, філософія П. Куліша стала результатом його світоглядно-філософської еволюції, в якій можна виділити три етапи. Першим став етап, що охоплює 40-50-ті роки XIX ст., другий – 60-ті і до початку 70-х років, завершальним став період від початку 70-х років і до смерті П. Куліша.

2. Звернення П. Куліша до проблем людини та суспільства розглядалося ним як назріла моральна, політична і науково-просвітницька проблема, розв’язання котрої може реально вплинути на українське суспільство, змінити життя людей. У світобаченні П. Куліша особа не постає універсально-загальним поняттям, а виявляється розпорошеною на типи осіб, які займають певні соціальні ніші в суспільстві, є соціально-детермінованою. Особа є своєрідною теоретичною дефініцією, або узагальненням, що може бути пояснене через конкретизацію його збірного змісту. Суспільство ж не визначається як загально-універсальна категорія, воно досить чітко відрізняється від поняття “держава”. Для П. Куліша суспільство виступає синонімом поняття “народ”. Суспільство постає диференційованим на соціальні стани та окремі групи, котрі взаємодіють між собою.

3. У “хутірській філософії” спостерігається різкий поворот П. Куліша у напрямку екзистенціальної інтерпретації істинної людини. Він переходить до розуміння особи як шукача правди, тобто до особи скептичного умонастрою. Хутір постає у його філософії і як реальність, і як своєрідний символ та метафора суспільності. Як і світ людини, світ хутора постає в антитетичності внутрішнього і зовнішнього. Головним є світ внутрішній – це душа хутора, котра постає як ірраціональне, глибинно-ментальне, стержень життя, його зміст та сила. Світ хутора у П. Куліша постає у вигляді світу символів (як і світ Біблії).

4. Дійсну основу взаємодії особи і суспільства П. Куліш вбачає у суспільно-освітньому процесі. Освіта у П. Куліша постає не тільки як спеціалізований процес шкільного навчання і виховання, а і як певний стан суспільства в ситуації культурного самовідтворення. П. Куліш структурує освіту, поділяючи її на три основні частини: “батьківську” науку, школу та “загальносуспільну” освіту, котра є своєрідною “школою життя”, самоосвіта. Освіта мислиться П. Кулішем як своєрідна “школа життя”, котра найчастіше важить більше, ніж книжкова освіченість. Суспільно-освітній процес включає в себе як раціональну, так і ірраціональну форми навчання і виховання. Ірраціональний же освітній процес домінує в суспільстві і не піддається ніякому стабільному контролю.

5. Аналіз творчості П. Куліша вказує на те, що його філософські погляди тісно пов’язані із світоглядом і звичаєвістю Лівобережної України. Також вони значною мірою співпадають із концептуальними світоглядними концепціями представників Кирило-Мефодіївського братства, представленими, передовсім, у “Законі Божому або Книзі буття українського народу”.

6. У філософській спадщині П. Куліша визначається комплекс таких понять та ідей, котрі не змінювалися, а лише вдосконалювались та набували характеру стрункої, логічно довершеної системи. Фактично незмінними лишалися і фундаментальні засади світогляду мислителя. Мається на увазі



його антеїзм, хліборобська прив'язаність до рідної української землі, до свого “хутора”, гуманізм і антропоцентризм.

7. На різних етапах життєвого досвіду простежується еволюція поглядів П. Куліша. Але центральні, засадничі елементи світогляду – екзистенціалізм, кордоцентризм, релігійний романтизм, просвітницький провіденціалізм – зберігалися, хоча простежувався навіть певний відхід і від них (елементи позитивізму).

8. Загалом, компоненти, під впливом яких формувалася філософія П. Куліша, характерні для всіх провідників української культури ХІХ ст. Ними постають міфологія і фольклор, українська література й історія, вчення західноєвропейських філософів ХVІІ-ХІХ ст., в тому числі німецька класична філософія. Причому якщо ідеал “культурного українця” протягом творчості П. Куліша виявляється постійним, то його філософська аргументація еволюціонувала від романтизму до позитивізму, від релігійного до наукового світогляду, “від православ'я до позитивної релігії для всіх народів, від козаколюбства до козакофобства, від “західництва” до критики західної культури.

9. Філософські погляди П. Куліша навряд чи доцільно прив'язувати до схем історії західноєвропейської філософії. Йому, як і всім українським мислителям, притаманна надзвичайна пластичність філософської думки, поєднаної із постійним душевним пошуком ідеалу (істини) в багатогранній динаміці життя. Все це робить його філософське мислення поліфонічним.

## СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

1. Андрущенко В. Проблема організації та суспільної самоорганізації в період радикальних трансформацій в Україні на рубежі століть : досвід соціально-філософського аналізу / В. Андрущенко. – К.: Атлант ЮЕМСі, 2006. – 498 с.
2. Андрущенко В. Соціальна філософія. Історія, теорія, методологія: Підручник для ВНЗ / В. Андрущенко, Л. Губерський, М. Михальченко. – 3-те вид., випр. і доп. – К.; Харків: Генеза, 2006. – 656 с.
3. Андрущенко В. Стратегічний ресурс цивілізаційного поступу. Моральний розвиток суспільства та особистості / В.Андрущенко // Організоване суспільство. Проблема організації та самоорганізації в період радикальних трансформацій в Україні на рубежі століть. – К., 2006. – С. 489 - 494.
4. Андрущенко В. Сучасна соціальна філософія: курс лекцій / В. Андрущенко, М. Михальченко. – Вид. 2-ге вип. і доп. – К.: Генеза, 1996. – 368 с.
5. Андрущенко В., Лутай В. Про концептуальні засади філософії освіти України // Практична філософія. – 2004. – №2. – С. 35 - 43.
6. Антонович В. Моя сповідь. Вибрані історичні та публіцистичні твори В. Антонович. – К.: Либідь, 1995. – 814 с.
7. Беляшевский Н. Рассказы крестьян с. Пекарей о Т. Г. Шевченко / Н. Беляшевский // Воспоминания о Тарасе Шевченко. – К., 1988. – 606 с.
8. Бичко А., Бичко І. Феномен української інтелігенції. Спроба екзистенціального дослідження / А. Бичко, І. Бичко. – Дрогобич, 1997. – 115 с.
9. Бичко А. Історія філософії: підручник для студ. вузів / А. Бичко, І. Бичко, В. Табачковський – К.: Либідь, 2001. – 408 с.
10. Бичко Б. Ментальні чинники національної самосвідомості / Б. Бичко // Філософські обрії. – 2002. – №8. – С. 132 -139.

11. Бичко І. Дев'ять тез про свободу / І. Бичко // Мінливі обрії свободи : (До 70-річчя Ігоря Бичка) // Філософсько-антропологічні студії' 2003. – К., 2005. – С. 4 - 22.
12. Бичко І. Історичний старт окцидентальної філософії: західноєвропейський і український варіанти / І. Бичко // Сіверянський літопис. – 1998. – №6. – С.147 - 151.
13. Бичко І. Філософія : підручник для студ. вузів / І. Бичко [та ін.]. – К.: Либідь, 2002. – 408 с.
14. Болтivecь С. Психологічні особливості вивчення поезії П. Куліша / С. Болтivecь // Дивослово. – 1997. – № 4. – С. 44 - 47.
15. Вільчинський Ю. Розвиток філософської думки в Україні (XIX – XX ст.) : текст лекцій / Ю. Вільчинський [та ін.]. – Львів: ЛД, 1992. – Ч.1. – 107 с.; Ч.2. – 121 с.
16. Волинка Г. Історія філософії в її зв'язок з освітою : підручник / Г. Волинка [та ін.]; за ред. Г. Волинки. – К.: Каравела, 2006. – 480 с.
17. Волинка Г. Філософія Стародавності і середньовіччя в освітньому контексті : навч. посібник / Г.І. Волинка – К.: Вища освіта, 2005. – 544 с.
18. Гнатенко П. Национальная психология. – Днепропетровск: ДГУ, 2000. – 237 с.
19. Гоголь Н. Выбранные места из переписки с друзьями (1847) / Н. Гоголь // Собрание сочинений : в 6-ти т. – М., 1978. – Т. 6. – С. 249-259.
20. Голубенко Н. Україна і Росія у світлі культурних взаємин / Н. Голубенко. – К.: Дніпро, 1993. – 447 с.
21. Горак Г. Філософія: курс лекцій / Г. Горак. – К.: Вілбор, 1997. – 272 с.
22. Горський В. Давньоруські любомудри / В. Горський, О. Вдовина, Ю. Завгородній, О. Киричок. – К.: КМА, 2004. – 342 с.
23. Горський В. Історія української філософії: підручник / В. Горський, К. В. Кислюк. – К.: Либідь, 2004. – 488 с.

24. Горський В. та ін. Історія філософії: підручник. – К., 2002. – 774 с.
25. Горський В. Початок розробки філософії української ідеї. Кирило-Мефодіївське товариство / Горський В., Кислюк К. Історія української філософії : підручник. – К., 2004. – С. 219 - 248.
26. Горський В. Україна в історико-філософському вимірі / В. Горський // Філософська і соціологічна думка. – 1993. – №2. – С. 10 - 31.
27. Горський В. Філософія в українській культурі: (методологія та історія): філософські нариси / В. Горський. – К.: Центр практичної філософії, 2001. – 236 с.
28. Горський В. Філософське життя в Україні: діалог ангажованих / В. Горський, І. Лисий // Філософська і соціологічна думка. – 1994. – №7 – 8. – С. 8 - 26.
29. Грицак Я. Нарис історії України. Формування модерної української нації XIX-XX століття / Я. Грицак. – К., 2000. – 359 с.
30. Грицак Я. До генези ідеї політичної самостійності України / Я. Грицак // Україна: культурна спадщина, національна свідомість, державність. – К., 1992. – С.119 -143.
31. Грушевський М. Соціально-традиційні підоснови Кулішевої творчості / М. Грушевський // Україна. – К., 1927. – Кн. 1 – 2. – С. 9 - 38.
32. Грушевський М. Хто такі українці і чого вони хочуть / М. Грушевський. – К.: Знання, 1991. – 240 с.
33. Дем'яненко Н., Важинський І. Ретроспектива педагогічної освіти в Україні (XIX – початок XX ст.): Монографія / Н. Дем'яненко, І. Важинський. – М.: МПА, 2002. – 240 с.
34. Дорошенко Д. Куліш: його життя і творчість / Д. Дорошенко. – Київ-Ляйпциг. – Б.р. – 207 с.
35. Драгоманов М. Антракт з історії країнофільства (1867-1877) / М. Драгоманов // Літературно-публіцистичні праці: в двох томах. – К.: Либідь, 1970. – Т.ІІ. – С.151 - 288.

36. Драгоманов М. Передне слово до “Громади” 1878 р. / М. Драгоманов // Драгоманов М. Мій задум зложити очерк історії цивілізації на Україні. – К., Либідь, 1991. – С. 276 - 327.
37. Драгоманов М. Пропащий час / М. Драгоманов // Мій задум зложити очерк історії цивілізації на Україні. – К.: Либідь, 1991. – С. 559 - 574.
38. Дьяченко Г. Уроки и примеры христианской любви. Опыт катехизической хрестоматии / Г. Дьяченко. – М., 1984. – С. 77 – 145.
39. Єфремов С. Без синтезу. До життєвої драми Куліша / С.Єфремов. – К.: УАН, 1924. – 22 с.
40. Єфремов С. Історія українського письменства / С. Єфремов; худож. оформл. В.М. Штогриня. – К.: Либідь, 1995. – 686 с.
41. Забужко О. Філософія української ідеї та європейський контекст. Франківський період. – К.: АБРИС, 1993. – 233 с.
42. Забужко О. Шевченків міф України. Спроба філософського аналізу / О. Забужко. – К.: АБРИС, 1997. – 144 с.
43. Заїченко Г. Долі філософії та культури наприкінці ХХ ст. / Г. Заїченко // Філософська і соціологічна думка. – 1994. – № 1 – 2. – С. 83 - 91.
44. Закидальський Т. Досліди в діаспорі над історією української філософії / Т. Закидальський // Філософська і соціологічна думка. – 1993. – №4. – С. 89 - 100.
45. Зеров М. Поетична діяльність Куліша / М. Зеров // Твори: в двох томах. – К.: АБРИС, 1990. – Т. 2. – С. 247 - 293.
46. Іванов В. Контент-аналіз як формалізований метод дослідження документів / В. Іванов // Філософська та соціологічна думка. – 1994. – №3 – 4. – С. 211 - 225.
47. Історія української філософії / М. Русин, І. Огородник. – К.: Альма Матер, 2008. – 624 с.
48. Історія філософії на Україні: в трьох томах. – К.: Наукова думка, 1987. – Т.1. – 398 с.; Т.ІІ. – 366 с.

49. Історія філософії України. Словник / за заг. ред. В. Ярошовця. – К.: Знання, 2005. – 1200 с.
50. Кашуба М. Філософія Відродження на Україні / М. Кашуба. – К.: Наукова думка, 1990. – 332 с.
51. Кашуба М. Етична традиція українців в українській духовній культурі // Мандрівець. – 1999. – №1. – С.27-31.
52. Кашуба М. Українська філософія першої половини XVIII ст. у європейському контексті / М. Кашуба // Науковий збірник Українського Вільного університету. – Мюнхен-Львів, 1995. – С.127-131.
53. Київські обрії: історико-філософські нариси. – К.: Стилос, 1996. – 360 с.
54. Кирило-Мефодіївське товариство: в трьох томах. – К.: Наукова думка, 1990. – Т.1. – 544 с.; Т. 2. – 696 с.; Т. 3. – 440 с.
55. Кирилюк Є. Бібліографія праць П.О. Куліша та писень про нього. – К., 1929. – 239 с.
56. “Комуніст”, 10 лютого 1935 р.
57. Копнин П. В. Диалектика как логика и теория познания. – М.: Наука, 1973. – 324 с.
58. Костомаров М. Галерея портретів / М. Костомаров. – К.: Веселка, 1995. – 201 с.
59. Костомаров М. Закон Божий (Книга буття українського народу) / М. Костомаров – К.: Либідь, 1991. – 40 с.
60. Кримський С. Запити філософських смислів / С. Кримський. – К.: Парапан, 2003. – 239 с.
61. Кузьміна С. Філософсько-педагогічна концепція П. Д. Юркевича: монографія / С. Кузьміна. – К.: Центр практичної філософії, 2002. – 164 с.
62. Кузьміна С. Філософсько-педагогічна концепція П.Д. Юркевича: Автореф. дис. ... канд. філос. наук: 09.00.05 – історія філософії / Інститут філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України. – К., 2000. – 21 с.

63. Куліш П. Божий суд / П. Куліш // Твори: в двох томах. – К.: Наукова думка, 1994. – Т.1. – С. 397 - 398.
64. Куліш П. Грицько Сковорода / П.Куліш // Твори: в двох томах. – К.: Наукова думка, 1989. – Т.1. – С. 594 - 599.
65. Куліш П. До братів на Вкраїну / П. Куліш // Твори: в двох томах. – К.: Наукова думка, 1989. – Т.1. – С. 168 - 172.
66. Куліш П. До кобзи / П. Куліш // Твори: в двох томах. – К.: Наукова думка, 1994. – Т.1. – С. 381 - 382.
67. Куліш П. До рідного народу, подаючи йому український переклад Шекспірових творів / П. Куліш // Твори: двох томах. – К.: Наукова думка, 1989. – Т1. – С. 188 - 189.
68. Куліш П. До Шевченка / П. Куліш // Твори: в двох томах. – К.: Наукова думка, 1989. – Т.1. – С.192 -195.
69. Куліш П. Дума-казка про діда й бабу / П. Куліш // Твори: в двох томах. – К.: Наукова думка, 1989. – Т1. – С. 231 - 233.
70. Куліш П. Епілог / П. Куліш // Твори: в двох томах. – К.: Наукова думка, 1994. – Т.1. – С. 399 - 400.
71. Куліш П. Життя Куліша / П. Куліш // Твори в двох томах. – К.: Наукова думка, 1994. – Т.1. – С. 234 - 266.
72. Куліш П. Зазивний лист до української інтелігенції / П. Куліш // Твори в двох томах. – К.: Наукова думка, 1994. – Т.1. – С. 400 - 412.
73. Куліш П. Заспів до поеми / П. Куліш // Повне зібр. творів: в двох томах. – К.: Наукова думка, 1989. – Т.1. – С. 74 - 97.
74. Куліш П. Збірник праць Комісії для видання пам'яток новітнього письменства / за ред. С. Єфремова та О. Дорошкевича. – К., 1927. – 200 с.
75. Куліш П. Історія возсоединенія Русі: в трьох т. – СПб.: Общественная польза, 1874 – 1877. – Т. 1. – 363 с.

76. Куліш П. Історія возсоединенія Русі: в трьох томах. – СПб.: Общественная польза, 1874 - 1877. – Т. 1. – 363 с.; Т. 2. – 456 с.; Т. 3. – 374 с.
77. Куліш П. Казки і байки з сусідової хатки, перелицьовані і скомпоновані придніпрянцем. Київ. 1850, 1860. / П. Куліш // Вибрані твори. – К.: Веселка, 1969. – С. 522 - 530.
78. Куліш П. Ключ розуміння / П. Куліш // Твори в двох томах. – К.: Наукова думка, 1994. – Т.1. – С. 388 - 390.
79. Куліш П. Крашанки русинам і полякам на Великдень 1822 року / П. Куліш // Твори: в 6-ти т. – Львів, 1910. – Т.6. – С. 606 - 626.
80. Куліш П. Листи з хутора / П. Куліш // Повне збір. творів: в двох томах. – К.: Наукова думка, 1989. – Т.2. – С. 254 -353.
81. Куліш П. Листи з хутора / П. Куліш. – Львів: Накладом Українсько-Руської видавничої спілки з обмеженою порукою у Львові, 1906. – 91 с.
82. Куліш П. Магомет і Хадиза / П. Куліш // Твори: в двох томах. – Т.1. Поетичні твори – К.: Наукова думка, 1989. – С. 354-383.
83. Куліш П. Молитва / П. Куліш // Твори в двох томах. – К.: Наукова думка, 1994. – Т.1. – С. 398 - 399.
84. Куліш П. На сповіді / П. Куліш // Твори в двох томах. – К.: Наукова думка, 1994. – Т.1. – С. 386 - 388.
85. Куліш П. Настуся / П. Куліш // Твори у 2 т. – К.: Наукова думка, 1994. – Т1. – С. 269 - 295.
86. Куліш П. Національний ідеал / П. Куліш // Твори: в двох томах. – К.: Наукова думка, 1989. – Т.1. Поетичні твори. – С. 201 - 203.
87. Куліш П. Не забудь року 1847 / П. Куліш // Твори: в двох томах. – К.: Наукова думка, 1989. – Т1. – С. 195-196.
88. Куліш П. Передне слово до громади. Погляд на українську словесність / П. Куліш // Вибрані твори. – К.: Веселка, 1969. – С. 508 - 517.
89. Куліш П. Побоянщина / П. Куліш // Твори: в двох томах. – К.: Наукова думка, 1989. – Т1. – С. 213 - 215.



90. Куліш П. Премудрість / П. Куліш // Твори: в двох томах. – К.: Наукова думка, 1994. – Т.1. Прозові твори. Поетичні твори. Переспіви та переклади. – С. 498 - 499.
91. Куліш П. Про злодія у селі Гаківниці / П. Куліш // Твори: в двох томах. – К.: Наукова думка, 1994. – Т. 1. – С. 181 - 192.
92. Куліш П. Псалтирна псалма / П. Куліш // Твори: в двох томах. – К.: Наукова думка, 1989. – Т.1. – С. 184 - 185.
93. Куліш П. Рідне слово / П. Куліш // Твори: в двох томах. – К.: Наукова думка, 1989. – Т1. – С. 177 - 179.
94. Куліш П. Родина єдина / П.Куліш // Твори: в двох томах. – К.: Наукова думка, 1989. – Т.1. Поетичні твори. – С. 57 - 59.
95. Куліш П. Слово правди / П. Куліш // Твори: в двох томах. – К., 1989. – Т.1. Поетичні твори. – С.180 - 182.
96. Куліш П. Старець / П.Куліш // Твори: в двох томах. – К.: Наукова думка, 1989. – Т1. – С. 49 - 52.
97. Куліш П. Твори. Історія, література і інша проза. – Львів: Просвіта, 1910. – 700 с.
98. Куліш П. У пеклі / П. Куліш // Твори: в двох томах. – К.: Наукова думка, 1989. – Т.1. – С. 384 - 441.
99. Куліш П. Хутірська філософія / П. Куліш // Хроніка. 2000. Наш край. – К., 1992. – Вип. 2. – С. 78 - 89.
100. Куліш П. Хутірська філософія і віддалена від світу поезія / П. Куліш // Хроніка 2000. Наш край. – 1993. – Вип. 5(7). – С. 70-80.
101. Куліш П. Хутірська філософія і віддалена від світу поезія // Хроніка 2000. – К.: Довіра, 1993. – №1-2 (3-4). – С. 83-87; №3-4 (5-6). – С.104-127; №5(7). – С. 70-80; №6(8). – С.139 -154.
102. Куліш П. Хутірська філософія і віддалена од світу поезія / П. Куліш // Хроніка 2000. Наш край. – К., 1993. – Вип. 3-4 (5-6). – С. 104-127.
103. Куліш П. Хуторна поезія / П. Куліш. – Львів, 1882. – 138 с.

104. Куліш П. Чого стоїть Шевченко як поет народний / П. Куліш // Твори: в двох томах. – К.: Наукова думка, 1998. – Т.1. – С. 38 -174.
105. Куліш П. Чорна рада / П. Куліш // Твори: в двох томах. – К.: Наукова думка, 1994. – Т.1. – С. 38 – 173.
106. Лазаренко Б. Пантелеймон Куліш як філософ / Б. Лазаренко // Творчі та ідейні пошуки П. О. Куліша в контексті сьогодення: зб. наук. праць до 180-річчя від дня народження П. Куліша. – К., 2000. – С. 65 - 67.
107. Лесевич В. Філософія історії на науковому ґрунті (нарис із історії культури ХІХ століття / В. Лесевич // Історія філософії України: хрестоматія: / Упоряд. М. П. Тарасенко [та ін.]. – К., 1993. – 559 с.
108. Липинський В. Листи до братів-хліборобів / В. Липинський. – К.: Філадельфія, 1995. – 91 с.
109. Лист П. Куліша до І. Пулюя від 10 жовтня 1871 року // Іван Пулюй – Пантелеймон Куліш. Подвижники нації / за заг. ред. В. Шендеровського. – К.: Рада, 1997. – С. 210-211.
110. Лист П. Куліша до І. Пулюя від 1 червня 1874 року // Іван Пулюй – Пантелеймон Куліш. Подвижники нації / за заг. ред. В. Шендеровського. – К.: Рада, 1997. – С. 215.
111. Лист П. Куліша до І. Пулюя від 16 червня 1874 року // Іван Пулюй – Пантелеймон Куліш. Подвижники нації / за заг. ред. В. Шендеровського. – К.: Рада, 1997. – С. 216-218.
112. Лист П. Куліша до І. Пулюя від 2 січня 1875 року // Іван Пулюй – Пантелеймон Куліш. Подвижники нації / за заг. ред. В. Шендеровського. – К.: Рада, 1997. – С. 253-254.
113. Лист П. Куліша до І. Пулюя від 22 травня 1875 року // Іван Пулюй – Пантелеймон Куліш. Подвижники нації / за заг. ред. В. Шендеровського. – К.: Рада, 1997. – С. 223-224.
114. Лист П. Куліша до І. Пулюя від 1 грудня 1875 року // Іван Пулюй – Пантелеймон Куліш. Подвижники нації / за заг. ред. В. Шендеровського. – К.: Рада, 1997. – С. 221-223.

115. Лист П. Куліша до І. Пулюя від 2 березня 1877 року // Іван Пулюй – Пантелеймон Куліш. Подвижники нації / за заг. ред. В. Шендеровського. – К.: Рада, 1997. – С. 227.
116. Лист П. Куліша до І. Пулюя від 10 квітня 1877 року // Іван Пулюй – Пантелеймон Куліш. Подвижники нації / за заг. ред. В. Шендеровського. – К.: Рада, 1997. – С. 228-230.
117. Лист П. Куліша до І. Пулюя від 3 серпня 1878 року // Іван Пулюй – Пантелеймон Куліш. Подвижники нації / за заг. ред. В. Шендеровського. – К.: Рада, 1997. – С. 232 - 233.
118. Лист П. Куліша до І. Пулюя від 13 листопада 1880 року // Іван Пулюй – Пантелеймон Куліш. Подвижники нації / за заг. ред. В.Шендеровського. – К.: Рада, 1997. – С. 242-243.
119. Лисяк-Рудницький І. Доля України в новітній історії / І. Лисяк-Рудницький // Історичні есе: в двох томах. – К.: Основи, 1994. – Т. 1. – С. 145 - 172.
120. Лосев А. Ф. Філософія. Мифологія. Культура / А. Ф. Лосєв. – М.: Политиздат, 1991. – 525 с.
121. Лук М. І. Етичні ідеї у філософії України др. пол. ХІХ – початку ХХ століття / М.І. Лук. – К.: Наукова думка, 1993. – 150 с.
122. Маковей О. Панько Омелькович Куліш. Огляд його діяльності / О. Маковей. – Львів, 1990. – 169 с.
123. Максютенко Д. Дві науки і розчаклований світ / Д.Максютенко // Голос України. – 2002. – 14 серпня. – С. 7.
124. Маланюк Є. В Кулішеву річницю / Є. Маланюк // Маланюк Є. Книга спостережень: проза. – Торонто, 1962. – 269 с.
125. Мамардашвили М. Как я понимаю философию / М. Мамардашвили. – 2-е изд. – М., Прогресс, 1992. – 415 с.
126. Матюшко Б. Еволюція філософських поглядів В. Лесевича / Б. Матюшко: Автореф. дис. ... канд. філософ. наук: 09.00.05 / Київ. нац. ун-т ім. Т.Шевченка. – К., 2005. – 18 с.

127. Матюшко Б. Лесевич: еволюція філософії та позитивізм Конта як пройдений етап / Б. Матюшко // Наукові записки Тернопільського державного педагогічного університету ім. Володимира Гнатюка. Серія: Філософія. – Тернопіль, 2001. – №6. – С. 26-29.
128. Матюшко Б. Особливості спрямування позитивістських ідей В. Лесевича / Б. Матюшко // Філософські обрії. – 2004. – №11. – С. 22-34.
129. Мащенко С. Основні проблеми в історії української філософії / С. Мащенко. – Чернігів, 2002. – 162 с.
130. Михальченко М. Україна як нова історична реальність: запасний гравець Європи. – Дрогобич; К.: Відродження, 2004. – 211 с.
131. Мозгова Н. Духовно-академічна філософія: традиція та новації // Культура народів Причорномор'я. – Сімферополь, 1999. – №6. – С.390-394.
132. Мозгова Н. Київська духовна академія, 1819 – 1920: філос. спадок / Н. Мозгова. – К.: Книга, 2004. – 320 с.
133. Мозгова Н. Класична освіта як проблема педагогічної творчості в українській духовно-академічній традиції ХІХ століття // Творчість свободи як свобода творчості : Матеріали 6-ї Міжнарод. наук.-практ. конф. – К., 2001. – С. 183-184.
134. Мозгова Н. Логіко-гносеологічна проблематика в київській духовно-академічній філософії ХІХ – початку ХХ ст. / Н. Мозгова. – К.: Видавництво НПУ ім. М.П. Драгоманова, 2005. – 254 с.
135. Мозгова Н. Становлення духовно-академічної філософської традиції в Україні (початок ХІХ ст.) / Н. Мозгова // Схід. 2000. – №1(32). – С. 31-35.
136. Моренець В. Народництво – позитивізм – модернізм / В. Моренець // Слово і час. – 2000. – №1. – С. 35-39.
137. Мотренко Т. Рецепція гегелівських ідей філософською свідомістю Російської імперії ХІХ – ХХ ст. – К.: Вид-во. Європ. ун-ту, 2003. – 387 с.

138. Муравицька М. Педагогічна концепція Памфіла Юркевича в контексті філософії серця / М. Муравицька // Філософська і соціологічна думка. – 1995. – № 11-12. – С. 122-141.
139. Нарис історії філософії на Україні / за ред. Д. Острянина, В. Євдокименка. – К.: Наукова думка, 1966. – 656 с.
140. Нахлік Є. Пантелеймон Куліш / Є. Нахлік // Куліш П. Твори: в двох томах. – Т.1. – К.: Наукова думка, 1994. – С. 5-36.
141. Нахлік Є. Пантелеймон Куліш і “Руська трійця”: до проблеми ідеологічних шукань серед української інтелігенції ХІХ століття / Є. Нахлік. – Львів: Львівські новини, 1994. – 28 с.
142. Нічик В. Симон Тодорський і гебраїстика в Києво-Могилянській академії В. Нічик. – К.: Видав. дім “КМ Академія”, 2002. – 51 с. : іл.
143. Нічик В. Петро Могила в духовній історії України / В. Нічик. – К.: Знання, 1997. – 320 с.
144. Нічик В. Гуманістичні і реформаційні ідеї на Україні (ХVІ – початок ХVІІІ ст.) / В. Нічик, В. Литвинов, Я. Стратій – К.: Наукова думка, 1999. – 370 с.
145. Огородник І. Історія філософської думки в Україні: курс лекцій: Навч. посібник / Огородник І., Огородник В. – К.: Вища шк., 1999. – 543 с.
146. Огородник І., Русин М. Українська філософія в іменах: навч. посібник / І. Огородник, М. Русин. – К., Либідь, 1997. – 328 с.
147. Олександрович М. Історія нового українського письменства. Кн. 3 / М. Олександрович. – Станіслав, 1938. – 36 с.
148. Оріховський-Роксолан Ст. Напучення королеві польському Сигізмунду-Августу / Ст. Оріховський-Роксолан // Українська література ХІV-ХVІ ст. – К., 1988. – С. 57.
149. Очерки новейшей итальянской литературы // Степняк-Кравчинський С. – Сочинения: в двох томах. – М.: Наука, 1958. – Т.2. – 422 с.

150. Петров В. Політичні позиції П. Куліша / В. Петров // Центральний державний архів-музей літератури і мистецтва України. – Ф. 253, оп. 1., спр. 73. – 36 арк.
151. Петров В. Селянська теорія П. Куліша / В. Петров // Центральний державний архів-музей літератури і мистецтва України. – Ф. 253, оп. 1., спр. 45.
152. Петров В. Теорія хуторянства П. Куліша / В. Петров // Центральний державний архів-музей літератури і мистецтва України. – Ф.253, оп.1., спр.46. – 142 арк.
153. Повниця А. Нехай за нас діло говорить, а не орації ... / А. Повниця // Правда України. – 1994. – 9 серпня. – С. 4.
154. Поперечна Г. Філософська антропологія та історіософія Пантелеймона Куліша: Автореф. дис. ... кандидата філософ. наук 09.00.05 / Інститут філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України. – К., 1998. – 16 с.
155. Поперечна Г. Хутірська філософія П. Куліша та її витоки // Методологічні проблеми соціального пізнання у світлі сучасної науки: зб. наук. праць / Сумський державний педуніверситет – Суми, 1995. – С. 77-81.
156. Попович М. Нарис історії культури України. – К.: Арттек, 2001. – 728 с.
157. Протокол допиту В. Білозерського в III відділенні 1847р. квітня 24 // Кирило-Мефодіївське товариство: у трьох томах. – К., 1990. – Т.1. – 544 с.
158. Пулюй – Куліш: Подвижники нації / за ред. В. Шендеровського. – К.: Рада, 1997. – 286 с.
159. Розанов В. Сумерки просвещения / В. Розанов. – М.: Педагогика, 1990. – 624 с.
160. Русская философия: Имена. Учения. Тексты: Сборник / сост. Н. Солнцев. – М.: ИНФРА-М; Весь мир, 2001. – 496 с.

161. Руссо Ж. Об общественном договоре // Антология мировой философии. – М., 1970. – Т.2. – С. 342-347.
162. Сініцина А. Історико-філософські ідеї українського романтизму (П. Куліш, М. Костомаров): – Рукопис дисертації на здобуття наук ступеня канд. філософ. наук. – Львів, 2001. – 194 с.
163. Сірополко С. Історія освіти в Україні / С. Сірополко. – К.: Наукова думка, 2001. – 912 с.
164. Стратий Я. М. Проблемы натурфилософии в философской мысли Украины XVII в. – К.: Наукова думка, 1981. – 208 с.
165. Табачковський В. У пошуках невтраченого часу / В. Табачковський. – К.: Парапан, 2002. – 205 с.
166. Табачковський В. Філософська антропологія та національна історія / В. Табачковський // Сіверянський літопис. – 1999. – № 4. – С.152-159.
167. Табачковський В. У пошуках невтраченого часу: нариси про творчу спадщину українських філософів-шестидесятників / В. Табачковський. – Запоріжжя, 2002. – С. 267-282.
168. Федів Ю. Історія української філософії: курс лекцій / Ю. Федів. – К.: Друк. НАУКМА, 1994. – 146 с.
169. Федів Ю., Мозгова Н. Історія української філософії: навчальний посіб. / О. Федів, Н. Мозгова – К.: Україна, 2000. – 512 с.
170. Федулова В. Джерела та особливості формування філософсько-історичної думки в Україні в середині XIX ст. (філософія теїзму) : Автореферат дис. ... канд. філос. наук: 09.00.03 / Київський ун-т ім. Т. Г. Шевченка. – К., 1999. – 17 с.
171. Философская культура Украины и отечественная общественная мысль XIX – XX вв. / Н. Лук, В. Белодед, И. Герасимчук и др. – К.: Наукова думка, 1990. – 268 с.
172. Філософія відродження на Україні / відп. ред. М. Кашуба. – К.: Наук, думка, 1990. – 334 с.

173. Філософія: історія та сучасність / за ред. В. Шевченка. – Чернігів, 1996. – С.29.
174. Філософська думка в Україні: Бібліогр. словник / В.Горський, М.Ткачук, В.Нічик та ін. – К.: Унів. вид-во ПУЛЬСАРИ, 2002. – 244 с.: іл.
175. Філософська думка в Україні: правда історії і націоналістичні вигадки / В.С.Горський, В.М.Нічик, В.Д.Литвинов, В.Т.Шпак та ін. – К.: Наукова думка, 1987. – 200 с.
176. Франк С. Духовные основы общества / С. Франк. – М.: Республика, 1992. – 511 с.
177. Франко І. Із секретів поетичної творчості / І.Франко // Зібрання творів: в 50 т. – К., Наукова думка – Т. 36. – С.123-142.
178. Христианство: энциклопедический словарь: в трех томах. – М.: “Большая Российская энциклопедия”, 1993. – 1995. – Т.1. – 863 с.; Т.2. – 671 с.; Т.3. – 783 с.
179. “Чернігівський листок” 1862. – №26, 27.
180. Чижевський Д. Нарис з історії філософії на Україні / Д. Чижевський. – Мюнхен, 1983. – 175 с.
181. Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні / Д. Чижевський. – К.: Обрій, 1992. – 230 с.
182. Чижевський Д. О. Куліш – український філософ серця (переклад з нім. Ю. Бадзя). – 18 с.
183. Чижевський Д. Українська філософія // Українська культура: лекції / за ред. Д. Антоновича. – К.: Либідь, 1993. – С. 167-189.
184. Чижевський Д. Філософія і національність / Чижевський // Україна: філософський спадок століть // Хроніка 2000. – 2000. – Ч.І. – Вип. 37-38. – С. 614-616.
185. Чижевський Д. Філософські твори в 4-х т. – Т.1. / під заг. ред. В. Лісового. – К.: Смолоскип, 2005. – 402 с.



186. Шандра В. Документи ЦДІА УРСР у м. Києві про П. О. Куліша / В. Шандра // Архіви України. – 1989. – №5. – С. 26.
187. Шаповалов В. Философская антропология / В. Шаповалов // Шаповалов В. Основы философии. От классики к современности: Учебное пособие. – М., 1998. – 576 с.
188. Шевельов Ю. Кулішеві листи і Куліш у листах / Ю. Шевельов // Вибрані листи Пантелеймона Куліша, українською мовою писані. – Нью-Йорк; Торонто, 1984. – 129 с.
189. Шевченко В. Концепція пізнання в українській філософії: Курс лекцій для вищих навчальних закладів – К.: ІСДО, 1993. – 123 с.
190. Шевченко В. Українська філософія в системі українознавства: Теоретико-методологічний коментар до курсу філософії у вищих навчальних закладах / В. Шевченко. – К.: Персонал, 2008. – 240 с.
191. Шевченко Т. // Твори: в 6-и т. – Т.5. Щоденник. Автобіографія. – К.: Видавництво АН УРСР, 1963. – 363с.
192. Шевчук В. Муза Роксаланська: українська література XVI – XVIII століть: У 2 кн. Кн. 2: Розвинене бароко. Пізнє бароко. – К., 2005. – 728 с.
193. Шинкарук В. Філософія і сучасні історичні реалії / В. Шинкарук // Філософська і соціологічна думка. – 1992. – №4. – С. 3 -11.
194. Щурат В. До історії останнього побуту П. Куліша у Львові. – Львів: Зоря, 1897. – 37 с.
195. Щурат В. Філософічна основа творчості Куліша / В. Щурат. – Львів, 1922. – 132 с.
196. Юрас І. Педагогічна концепція Памфіла Юркевича / І. Юрас. – К.: Правда Ярославичів, 1998 – 65 с.
197. Юркевич П. Философские произведения. – М.: Издательство “Правда”, 1990. – 670 с.

198. Ярошовець В. Історія філософії: від структуралізму до постмодернізму: підручник / В. Ярошовець. – К.: Знання України, 2004. – 214 с.
199. Ярошовець В. Людина в системі пізнання: Монографія / В. Ярошовець. – К., 1996. – 208 с.
200. Ярошовець В. Методологічна рефлексія історико-філософського процесу / В. Ярошовець // Наукові записки / Київський національний університет. – К., 2004. – Том XII. – 2004. – С. 206 - 214.