

ОЛЕКСАНДР КУЛЬЧИЦЬКИЙ В ГУМАНІСТИЧНО-ФІЛОСОФСЬКИХ ІНТЕНЦІЯХ XIX–XX СТОЛІТЬ

Тетяна ГОНЧАРУК-ЧОЛАЧ

Copyright © 2010

Актуальність теми дослідження. Сьогоднішній світ, безперечно, спрямований у майбутнє, проте все більше заглиблюється у минувшину. Як відомо, причини цього досить поширеного явища – на поверхні. Воно фактично розпочалося з ідеями Просвітництва, коли оптимістична віра в могутність людського розуму спрямовує думку дослідників на необмежене намагання охопити “світлом розуму” все буття в цілому, у тому числі й найскладніші питання індивідуального, людського. А це посилює зацікавленість минулим, у глибинах якого проглядаються першопричини буття. Саме тому, починаючи з Йоганна-Готфріда Гердера (1744–1803), є непроминальним зацікавлення до вивчення та відтворення особливостей історії духовної культури та життя різних народів.

У процесі відродження важливим є не лише звернення до минулого як такого, а відродження у минулому того, що через різні причини не входило до складників пам’яті актуальної культури. Це відбувалося і з нашим минулим, яке постійно репресували, придушували, приховували, фальсифікували, у тому числі й щодо творчості українських мислителів за кордоном, яких прокомуністичні ідеологи намагалися трактувати як “зрадників”, “шпигунів”, “українських буржуазних націоналістів”. До таких українців на чужині належить і **Олександр Кульчицький** (1895–1980) – український філософ, автор численних праць зі світоглядної, гносеологічної та психологічної проблематики, публікацій з етнології, педагогіки.

Творчість О.Кульчицького ще майже невідома і потребує серйозного наукового дослідження. Вчений був не просто оригінальним у своїй творчості, він представляв те українське доквілля, з якого вийшли такі Генії, як Тарас Шевченко, Михайло Коцюбинський,

Іван Франко, Леся Українка та ще багато інших достойників, котрі творили армію української інтелігенції, яка стала визначальним духовним чинником у формуванні і розвої української самосвідомості народу.

Загалом дослідження наукової творчості О. Кульчицького в контексті світової філософії відповідає актуальним потребам сучасності та зумовлене такими факторами:

- відсутністю фундаментальних досліджень постаті О. Кульчицького в контексті світової філософії;
- потребою обґрунтування концепції українського персоналізму, автором якої був учений;
- значущістю пошуку концептуальних засад і практичних утілень духовності як визначального конструкта у формуванні рефлексій О. Кульчицького;
- продуктивною можливістю сучасних євроінтеграційних процесів в Україні через світоглядно-ментальну близькість з науковою спадщиною О. Кульчицького;
- формування монологічної філософії, у якій кожне вчення є єдино правильним і принципово завершеним;
- важливістю відновлення історичної правди для розбудови суверенної української держави.

Мета дослідження – вивчити постать О. Кульчицького в гуманістично-філософських інтенціях XIX–XX століть, а також виокремити теоретико-філософські погляди вченого, серед яких:

- 1) розгляд та осмислення особливостей формування типу української людини з позицій націонал-персоналізму;
- 2) дослідження і характеристика українського національного характеру (світоглядного менталітету);
- 3) визначення ролі персоналістських тенденцій у розвитку духовного життя України;
- 4) з’ясування значення філософії та філософічних наук для людини;

5) вивчення питання структури та змісту філософського знання, проблеми співвідношення філософського і наукового.

Завдання дослідження:

1. Дослідити антропологізм філософських пошуків західноєвропейських та українських філософів і їхнього впливу на філософські інтенції О. Кульчицького.

2. З'ясувати джерела і світоглядно-методологічні орієнтири філософа.

3. Визначити філософсько-антропологічні погляди О. Кульчицького.

4. Розглянути основні чинники формування українського національного характеру та висвітлити їх особливості, які виокремлює вчений.

5. Проаналізувати оригінальні аспекти О. Кульчицького на структуру та зміст філософського знання, на його роль і значення для людини.

6. Аргументувати виняткову роль націонал-персоналістських тенденцій, осмислених О. Кульчицьким, в духовному житті України.

7. Висвітлити нові ідеї, що унесені філософом в українську та світову науки.

8. Обґрунтувати тезу, висунуту О. Кульчицьким, що українська духовність спричинена ментальними засадами національного світовідчуття та світосприйняття, є гуманістичною парадигмою з яскраво вираженим націонал-персоналістським змістом.

9. Охарактеризувати місце філософської концепції мислителя у генезі української філософської думки.

10. Визначити роль і значущість творчості О. Кульчицького у світовій філософії на основі одержаних результатів.

Об'єктом дослідження є філософські концепції українського діаспорного філософа Олександра Кульчицького в гуманістично-філософських інтенціях XIX–XX століть.

Предмет дослідження – світоглядно-філософські погляди О. Кульчицького на проблеми філософії та філософських наук, на особистість і її духовність.

Методи дослідження. Зважаючи на об'єкт і предмет дослідження в авторському філософуванні використані загальнонаукові принципи історизму, системності та світоглядного плюралізму у вивченні та узагальненні даних про постать українського філософа О. Кульчицького без однобічності, монологізму, спрощення та ідеологізації. З огляду на це нами запропонована методика вивчення цього явища, яка передбачає виділення чотирьох рівнів дослідження, які дають змогу послідовно та цілісно пізнати історико-філософську

спадщину О. Кульчицького в контексті світової філософії. До цих чотирьох рівнів слушно застосувати два підходи у виборі методів та засобів пізнання (вертикальний зріз, який характеризує перехід від першого рівня до другого, від другого до наступного і т. д., та горизонтальний, що передбачає сукупності методів у межах кожного рівня). Осмислення та реінтерпретація напрацювань філософа відбувалися за допомогою методу компаративістики. Для обґрунтування сутності українського націонал-персоналізму О. Кульчицького у реальній співмірності з духовно-культурними артефактами застосований метод іманентної інтерпретації. Предметно-регулятивний аналіз змісту та аспектації філософського вчення мислителя здійснено з допомогою дискурсивних підходів філософської антропології, екзистенціалізму, персоналізму. До розгляду окремих проблем було задіяно концептуально-феноменологічний метод дослідження. Теоретико-синтетичне зіставлення темпоральних і смислових особливостей інтелектуальних надбань О. Кульчицького з традиціями європейських мислительних стратегій досліджувалося методом аналізу, що уможливило ідентифікацію цих особливостей у рефлексіях гуманістичних доміант сучасної філософії. Крім того, актуалізуючи погляди О. Кульчицького в контексті проблем сучасності, нами широко використаний пояснювальний потенціал порівняльного принципу.

Наукова новизна і теоретична значущість дослідження полягають у генералізованому узагальненні історико-філософської спадщини відомого українського діаспорного філософа О. Кульчицького, у визначенні його філософії як зрілої форми науково і методологічно забезпеченої системи знань; нарешті у з'ясуванні націонал-персоналістських поглядів філософа, здатних адекватно відтворити картину духовно-культурного буття-повсякдення українців.

Результати проведеного філософського аналізу творчої спадщини О. Кульчицького в контексті світової філософії мають теоретичне значення для подальшого дослідження історії української філософії. Вони можуть бути корисними під час розв'язання конкретних теоретичних і практичних проблем, пов'язаних із процесом реформування сучасного українського суспільства на засадах демократії, верховенства права, соціальної і політичної рівності усіх. Окремі положення, висновки та пропозиції, сформульовані нами, стосуються оптимізації вироблення основних принципів

інтеграції України в Європейський Союз, а також спрямовані на створення концептуальних засад ефективної політики держави, на підтримання етнонаціональної злагоди в суспільстві.

Ключові слова: *особистість, націонал-персоналізм, національний характер, філософські рефлексії, персоналістичний гуманізм, українська духовність, трансцендентність.*

Антропологічні пошуки О. Кульчицького в контексті західноєвропейської філософії.

Сучасний світ динамічний, складний, суперечливий. Через це місце людини у ньому, її мобільність і творчість завжди вимагатимуть постійного філософського аналізу й осмислення. Філософія має на меті пізнати та окреслити головні шляхи розвитку суспільства. Вона визначає основні тенденції духовно-практичного осягнення світу, актуалізує докорінні проблеми людини і буття на шляхах утвердження високих загальнолюдських цінностей. Таким чином, однією з актуальних проблем філософії у будь-який період була і залишається проблема людини. Це пояснюється тим, що людина – унікальне творіння Бога, природи, суспільства і самої себе, яка наділена різноманітними біологічними, соціальними, культурними, моральними, психологічними рисами і є об'єктом різних наук. Філософія, на основі всіх узагальнень, здобутих різними науковими дисциплінами, має своє власне розуміння людини. Вона вивчає останню як суще особливого роду, осмислює питання про її природу, буття, сутність і велетенські духовні ресурси. Про унікальність людини говорили і писали з давніх давен. У філософії вважається, що родоначальником філософії людини є *Сократ*, який відкинув натурфілософію і звернувся до дослідження її внутрішнього світу.

До проблеми людини звертався й *Олександр Юліанович Кульчицький*. З'ясування його основних філософських поглядів варто розпочати із спроби подивитися на його діяльність через хоча б вузьку щілину, "підмітивши" деякі факти його біографії.

У ХХ столітті О. Кульчицький будував і зміцнював нашу науку за межами України. У період панування комуністичних догм на це ім'я, як і на тисячі інших українських достойників, було накладене табу. Однак історія має свої закони, бо скільки б не замовчувала офіційна ідеологія значущість для нації окремих

осіб, та приходять час – і фальшива позолота опадає з надуманих героїв, а справжні патріоти здобувають собі вічну пам'ять і вдячність. Вони завжди викликатимуть інтерес серед усіх верств населення, приводитимуть у дію невідомі сили, які спонукають бажання стати кращими, сприяють розвитку духовної культури народу.

Сучасний науковець В.С. Горський зазначає, що "кожен філософ, кожне філософське вчення є виплід вистражданого досвідом власного життя прагнення осмислити сенсожиттєві, граничні підстави людського буття. І ставитися до результатів філософської творчості слід з належною повагою. На місце лінійної схеми поступу до пізнання абсолютної істини, де кожна нова генерація філософів підноситься над попередньою, утверджується образ історії філософії як поля, де зустрічаються філософи різних часів та епох в ім'я здійснення творчого діалогу, спрямованого до осмислення межових проблем людського буття, діалогу, котрий дає змогу кожному внести свою частку в досягнення мети, заради якої ось уже два з половиною тисячоліття існує філософія" [1, с. 21]. Ці слова В. Горського сказані про О. Яценка можна сміливо застосувати і до О. Кульчицького, ім'я якого сяє в одному сузір'ї з Дмитром Чижевським (1894–1977), Дмитром Донцовим (1883–1961), В'ячеславом Липинським (1882–1931), Іваном Лисяком-Рудницьким (1919–1984), Євгеном Маланюком (1897–1968), Богданом Цимбалістим (1919–1991) та іншими видатними українцями діаспори. Життя і діяльність цих особистостей – свідчення нашої тернистої історії, трагічного шляху, який пройшла до незалежності Україна. Воднораз – це взірці величі національного духу, нашого безсмертя, визнання нас у світі, усвідомлення того, що є в центрі Європи народ, який називається "українці". Їх науковий доробок примножив загальну скарбницю української філософської думки, допомагає нам краще усвідомити, пізнати самих себе.

На превеликий жаль, наші сучасники мало що знають про життя та величезну наукову спадщину О. Кульчицького. В умовах радянської тоталітарної системи ця постать була несправедливо забута, як і багато інших імен. Лише після проголошення незалежності України почалося повернення імені цього вітчизняного вченого, його багатой науковій спадщини.

Діяльність Олександра Кульчицького була настільки багатогранна, що, здавалося, перевищувала людські можливості. Він був ученим

– і філософом, і психологом, і соціологом, й організатором вищої школи та науки, і педагогом, і публіцистом, і літературознавцем, і громадським діячем. Об'єднувало його здобутки, інтегрувало їх у цілісність глибоке одухотворення і любов до України. Саме це було основним, визначальним у діяльності вченого. Усвідомивши свою високу й відповідальну місію, він ревно її виконував упродовж усього життя.

Філософська творчість вченого є виявом вільного українського мислення з немарксистських позицій. Створюючи власну філософську концепцію, О. Кульчицький не відмовляв у праві на існування жодній з думок будь-якого мислителя. У кожній він знаходив певний здобуток для подальшого розвитку своєї філософії. Лише на основі їх взаємодії творив той поліфонізм, який так чи інакше зафіксований у його численних працях. Так, О. Кульчицький – автор 130 статей і монографій із психології, філософії, етнографії, антропології, педагогіки, літературознавства, германістики, 110 публіцистичних статей, 158 доповідей на різних наукових і громадських зібраннях. Писав українською, англійською, німецькою і французькою мовами [2, с. 59].

Події і факти біографії О. Кульчицького спробуємо з'ясувати, насамперед використавши ті розвідки і спогади, які залишили його знайомі та близькі. Іншим джерелом, яке уможливить динамічний перегляд життя вченого – це його власні оцінки та думки, висловлені у листах. Листів, які дійшли до нас, обмаль. Що правда, можна скористатися “легалізованими” джерелами епістолярної спадщини науковця, оскільки з відомих причин для переважної більшості українських дослідників і науковців повністю закрыта імовірність ознайомлення з тими документами, які становлять величезну цінність, але через те, що сорок років свого життя О. Кульчицький провів в еміграції, залишилися за межами України. Третім джерелом вивчення біографії є архівні матеріали, які вдалося знайти в Україні і за кордоном [див. 3, с. 122].

Виділимо віхи життя О. Кульчицького, які досі були малознаними в Україні і які дали б змогу зрозуміти його як особистість, з'ясувати за яких умов і що мало вплив на формування його філософських поглядів. Вочевидь вирішальну роль у формуванні О. Кульчицького відіграли сприятливі обставини, в які потрапив він від народження. І започатковано це було, звичайно, у тій сімейній атмосфері,

котра була створена його батьками. Перше завдання, яке батьки Олександра поставили перед собою – це виховання високого рівня громадської національної свідомості у свого сина.

О. Кульчицький народився 8 лютого 1895 року в м. Скалат (нині – Підволочиського району Тернопільської області) у родині Юліана фон Кульчицького, який був радником вищого провінційного суду Австро-Угорщини. Батько майбутнього вченого походив із шляхетського роду Юрія Франца Кульчицького, відомого купця, православного українця, котрий був родом із села Кульчиці Шляхотські Самбірського повіту. В тих краях ще й сьогодні живуть його нащадки.

Як зазначав І. Німчук, рід Кульчицьких був дуже старий і з давніх-давен проживав на околицях Самбора. Предки цього роду прийшли сюди з Ятвягів (які проживали на Поліссі) за часів галицького князя, сина Данила Галицького Лева у 1264–1289 роках. Рід Кульчицьких швидко розрісся і став великим і заможним, належав до гербу “Сас”. Причому вся родина була православної віри і ніхто не окатоличився [4, с. 3; 5].

Дід мислителя Юрій Кульчицький народився близько 1649 року у своєму родовому селі (про яке вже говорилося), де закінчив церковну школу. У юнацькому віці Юрій пішов у запорізькі козаки, де навчився турецької мови і пізніше став у козаків за перекладача. Під час одного з походів запорізьких козаків проти турків він попав у полон. На той час Юрій Кульчицький вдосконалив своє знання турецької мови і вивчив турецькі звичаї та обряди [5, с. 124]. Невідомо, яким чином Юрій Кульчицький звільнився із турецької неволі, але достовірно встановлено, що пізніше він став урядовцем у білгородській конторі Орієнтальної Компанії, яка радо приймала на службу всіх тих, хто добре володів іноземними мовами. Через службу у компанії Юрій Франц мав постійні зв'язки із Віднем. У 1678 році він покидає свою посаду і переїжджає у Відень як “імпортёр східних товарів”. Є припущення, що саме тоді займався Ю. Кульчицький переносенням службових листів цісаря Леопольда до цісарських резидентів у Туреччині і назад [4, с. 6]. У 1683, під час турецької облоги Відня, капітан Амброзій Франк утворив для оборони міста батальйон добровольців, одним із перших у нього записався Ю. Кульчицький. І саме він у складній ситуації зголосився як розвідник-доброволець пробратися до князя Лютаринг-

ського і попросив його прийти на допомогу віденцям. Повернення Ю. Кульчицького у місто підняло дух його мешканцям та оборонцям і сприяло перемозі над ворогом. Цей подвиг Юрія Франца знайшов загальне визнання, а він увійшов в історію як герой. При тій нагоді Ю. Кульчицький здобув велику кількість кави, залишеної турецьким обозом, і заснував у Відні першу в Європі кав'ярню під назвою "Під синьою пляшкою". Саме завдяки Ю. Кульчицькому кава стала для віденців таким самим улюбленим напоєм як і для турків. Поступово кава розійшлася по усій Європі як "віденська спеціальність". Отож Юрія Франца можна сміливо назвати піонером розповсюдження кави. Все своє життя він носив українське національне вбрання і кожного свого гостя вітав словами: "Що нового, братчику-серденько?" Через це народ називав його "братчиком-серденьком" [5, с. 148–150]. Кав'ярню Ю. Кульчицького і сьогодні можна знайти у Відні на вулиці Кульчицького-штрассе. А на розі цієї вулиці і Фаворітен, як пише Енциклопедія Українознавства, у 1885 році було споруджено пам'ятник Ю. Кульчицькому, який там є і сьогодні [6, с. 1235]. Всі віденці знають, що зробив для їхнього міста Ю. Кульчицький, який помер у Відні в 1692 році, але мало хто знає, що була ця хоробра людина, цей герой українцем.

Мати О. Кульчицького – Теофілія Міцьковська, дочка греко-католицького священика, була родом із с. Чорнокінці Великі (тепер Чортківського району Тернопільської області), тому дитинство і юність вченого пройшло саме там. Через те, що батько Олександра був, як вже зазначалося, радником вищого провінційного суду, то змушений був постійно змінювати місце проживання. Із Скалата родина переїхала до м. Станіславава, а згодом – до Львова. Саме у Станіславові в 1913 році майбутній відомий науковець закінчив Класичну гімназію. Тут зауважимо, що вся система викладання батьків О. Кульчицького була спрямована на вироблення звички до практичної дії, коли слово сплавлюється з дією та вчинком у неподільну єдність. Це й створило той духовний мікроклімат, у якому зростав юний Сашко.

О. Кульчицький належить до тих українців, яким пощастило здобути класичну освіту. Так, після закінчення гімназії у цьому ж році Олександр поступає до Львівського університету на філософський факультет, де до 1914 року вивчає германістику та французьку мову. Перша світова війна стала йому на заваді.

Через неї та через повоєнні труднощі він змушений був перервати свої студії. Але вже у 1919–20 роках майбутній учений продовжує освіту в Сорбоні, у Парижі, де вивчає філософію та романістику. Тут, власне у Парижі, починається його громадська діяльність. У 1919 він стає секретарем Галицько-Української Дипломатичної Делегатури на Міровій конференції у Версалі. Про цей період його життя довідуємося з листування із професором С. Томашівським (1920–21). Хоч їх зовсім небагато, але з них стає зрозуміло, що вже у цей час, будучи ще зовсім молодим О. Кульчицький був дуже активним, енергійним. Його цікавили всі повсякденні події і справи Галичини. Він із запалом розповідає С. Томашівському про свою діяльність, про те, що дуже багато займається перекладацькою діяльністю, про свою поїздку до Версалю і про свій там виступ. Листи є невеликі за розміром, інформація в них дуже скупа, що вказує на скромність О. Кульчицького, на змістовність його мови, діяльне зорієнтування. Велика цінність цих листів спричинена мізерністю епістолярної спадщини вченого [7, с. 1–13]. У 1924 році Олександр Юліанович повертається до Львова і до 1926 продовжує студії германістики та філософії на філософському факультеті Львівського університету, після закінчення якого отримує ступінь магістра педагогіки та психології [8, с. 471].

Трудову діяльність О. Кульчицький починав звичайним вчителем. Так, у 1926–39 роках він працював учителем французької мови та пропедевтики філософії у гімназіях і вчительських семінаріях у Коросні на Лемківщині, Золочеві на Львівщині, Коломиї на Станіславівщині та у Львові. У 1928 склав іспити для гімназійних учителів у Польщі. У цей період учений надалі продовжував активну громадську діяльність. Зокрема, перебуваючи в Коломиї, він звернувся до управління Наукового Товариства імені Т. Шевченка з проханням допомогти місцевій громаді у встановленні пам'ятника Великому Кобзареві в міському парку [9, с. 8]. Згодом стає членом Товариства вчителів і, разом з його членами, звертається знову до Товариства Шевченка на предмет у сприянні святкування чергових роковин народження геніального Кобзаря [9, с. 7].

Ще будучи студентом Львівського університету, О. Кульчицький розпочав свою роботу як публіцист і науковець. Так, у 1923 р. він виступив у "Літературно-науковому Віснику" із своєю публікацією: "По дорозі у велику тайну (Останній етап творчості Моріса Метер-

лінка)". У ній Олександр Юліанович напевно вперше заговорив про проблему пізнати себе. Її розв'язання молодий науковець убачав у філософії Веди, на яку "зложилися" три принципи, які менш або більш виразно наявні у таємних книгах усіх епох. Найвище Єство, "безпричинна причина усіх причин" є у своїй суті для нас абсолютно незрозуміла. "Тільки океан може знати глибину океану, тільки простір може знати обшир простору, тільки Бог один може знати Бога..." Та чи і Він себе знає?... Світ не може бути чимось окремим від Найвищого Єства, а спроможний бути тільки його еманациєю. Тому людське "я" не може бути чим іншим, як тільки інкарнацією Найвищого Єства. Дорога до пізнання Бога, оскільки можна його пізнати, проходить через пізнання себе. "Людина є ключем Всесвіту" [10, с. 158].

У результаті публікації своїх педагогічно-психологічних праць у серії "Педагогічна бібліотека" видавництва польського Міністерства освіти отримав у 1930–32 роках дворічну стипендію-відпустку на педагогічно-психологічну спеціалізацію у "Педагогіюм" філософського факультету Краківського університету. З цього приводу існує лист Президії Наукового Товариства імені Тараса Шевченка про рекомендацію на стипендію з фонду Гумбольдта молодого вченого О. Кульчицького [11, с. 17].

З 30-х років О. Кульчицький ще активніше занурюється в наукову діяльність. За цей час до 1939 року він опублікував низку педагогічних праць польською мовою, головним чином з характерології та педагогічної психології у Львівському видавництві "Педагогічна бібліотека". До них відносяться "Charakterologia F. Kunkla" (1937), "Egocentryczne typu" (1938) та інші. Скажімо, у праці "Charakterologia F. Kunkla" О. Кульчицький пише, про егоцентризм, у перекладі з латинської мови его означає "я" та "центр". Егоцентризм визначає відношення людини до світу. Це відношення характеризується зосередженістю на своєму індивідуальному "я". Далі вчений констатує, що у філософії егоцентрична позиція призводить до "соліпсизму" [12, с. 97]. "Соліпсизм" у перекладі з латини означає solus – єдиний, а ipse – сам. Це значить, що "соліпсизм" – крайня форма суб'єктивного ідеалізму, який приймає єдино вірним лише суб'єкта, котрий усвідомлює, і цим проголошує все існуюче лише у його свідомості. Причому тенденція до "соліпсизму" породила виникнення іманентної філософії та емпіріокритицизму [12, с. 101].

Інша праця О. Кульчицького "Egocentryczne typu" є ніби продовженням "Charakterologia F. Kunkla". У ній стверджується, що егоцентризм може привести або до індивідуалізму, або до егоїзму. Це і є два види егоцентризму. Індивідуалізм – моральний принцип, що ґрунтується на визначенні пріоритетності автономії і прав особистості. Тому він є результатом реального розвитку особи і суспільства – від усвідомлення нею відмінності між собою та спільнотою в епоху розкладу первісного суспільства до осягнення нею своїх особистих прав і обов'язків, своєї унікальності та можливостей вибору власної долі – в сучасну епоху [12, с. 104].

Натомість егоїзм – це той випадок, коли поведінка людини визначається насамперед інтересами її власного "я". Усвідомлення цінності останнього, звісно, необхідна умова становлення особистості, а також важливий елемент суспільного життя: без почуття та усвідомлення власної цінності неможливе прийняття та осмислення цінності іншої людини.

Поза принципом егоїзму, на думку О. Кульчицького, неможлива самореалізація особистості, її прагнення до самовдосконалення. Але з іншого боку, абсолютизація егоїстичних тенденцій може призвести і до морально негативних наслідків. А саме мовиться про ситуації, коли "я" та життя іншої людини розглядаються лише як засоби для реалізації цілей суб'єкта, який дотримується принципу егоїзму [12, с. 106]. Воднораз, розвиваючи окреслені ідеї, він співпрацює з українськими газетами і журналами "Назустріч", "Діло", "Шлях нації", а також з варшавським журналом "Ми", у яких опублікує свої монографії та наукові праці. Зокрема, студія "Родина у перспективі індивідуальної психології" вперше була надрукована в журналі "Українська Хата", а її окреме видання побачило світ у Коломиї в 1939 році [13, с. 124].

У 1930 році в житті Олександра Кульчицького відбулася надзвичайно важлива для його наукового життя подія – захист докторської дисертації, що написана французькою мовою на тему: "Релігія у вченні Ренана", за що йому було присвоєно звання доктора філософії Львівського університету. За визначні наукові досягнення О. Кульчицького з 1939 призначають професором та шкільним психологом Державного педагогічного лицю у Львові, де він викладає французьку, психологію і педагогіку, а з вересня цього ж року стає директором Львівського педагогічного інституту.

Примітно, що саме у цей період, як і багато інших свідомих галицьких українців, він звертається до Виділу Наукового Товариства імені Шевченка із проханням прийняти його до цієї організації. Його заява датована 21 березня 1935, на ній є резолюція Ю. Романчука про свою на те згоду [9, с. 36]. Отож достовірно можна сказати, що з цього часу О.Ю. Кульчицький став членом названого товариства.

Прихід восени 1939 року в Галичину більшовиків докорінно змінив життя і наукову діяльність професора Кульчицького. Спочатку радянська влада призначає його директором Львівського педагогічного інституту, але після написання ним праці “Раса – як табу і тотем”, що виявляла природу тоталітарних політичних режимів – гітлеризму та сталінізму, він стає запідозреною особою. І це не випадково, оскільки, на думку А.К. Бичко і І.В. Бичка, виявилось типове ставлення більшовизму до української інтелігенції, “бо трагічною була історія нашого народу, принаймні в останні століття, а тому не могла бути інакшою доля його інтелектуальної верстви” [14, с. 5]. Відтак у 1940, уникаючи арешту за свої політичні переконання, він змушений був емігрувати разом із дружиною Людмилою Синенькою-Кульчицькою під чужим прізвищем – Цапуха. Тут принагідно згадати, що його дружина – відома вчителька, активна діячка Союзу Українок, до того ж завжди вірний друг і порадиця свого чоловіка. Вона була уроженкою села Чорнокініці Великі Чортківського району Тернопільської області, з О. Кульчицьким товаришувала ще з дитинства, все своє життя була йому вірною соратницею, допомагаючи своєму чоловікові як у науковій діяльності, так і політичній. Можливо, тільки завдяки Людмилі Олександр Юліанович зміг пережити тяжкі хвилини у своєму житті, особливо на початку їхньої еміграції, коли подружжя перебувало у збірному таборі для переселенців біля Вісньової Гури. Тут О. Кульчицькому доручили опіку над призначеними на роботу в Німеччині західноукраїнськими робітниками. Через це сім’я спочатку переїхала до міста Лодзі, а пізніше до Мурави, а звідти у Мюнхен. Фактично всю Другу світову війну сім’я переїжджала з місця на місце. Такі умови ще більше загартували вченого, остаточно сформували його філософські погляди. З цього часу вимальовується його власна особистість – глибоко усвідомленого, сильно закоріненого в українській духовній, історич-

ній спадщині та широко пов’язаного з європейською гуманістичною традицією українського інтелігента, котрий бажав бути завжди причетним до творення культурно-духовного обличчя сучасної української спільноти. У цьому також полягає переосмислення ним ролі українського інтелігента в суспільному житті. Ідеальними прикладами у виконанні такої ролі були для нього в європейській історії один із найбільш відомих давньогрецьких філософів – Сократ, а в українській філософії – Григорій Сковорода. Але, крім них, учений цитує й інших мислителів, таких як Йогана Гете, Макса Шелера, Тараса Шевченка та Івана Франка. Це були прототипи, які визначались усестороннім та докладно продуманим знанням здобутків історії та їхньої епохи, одночасно були тісно пов’язані з турботами та спрямуваннями свого суспільства, невід’ємною частиною якого себе вважали.

Життєві приклади Сократа і Г. Сковороди були для О. Кульчицького важливими в теоретичному і практичному аспектах. Як і вони, звертався він до живого людського докільля, а не до формулювання загальних, абстрактних концепцій систематизованого знання. Такий зв’язок він практикував пристрасним словом, листуванням та частими виступами у пресі, хоча його спадщину важко зібрати, щоб окреслити справжню духовну картину реальних здобутків.

Олександр Кульчицький, як і його прототипи Сократ і Сковорода, був насамперед надзвичайно хорошим співрозмовником. Темою розмов служили йому чи то буденні-побіжні події, чи то загальні, принципові проблеми. Але в кожному разі, він пов’язував їх із обсяжними даними своєї ерудиції, поширюючи коло співбесідників постатями історичних мислителів, письменників, збагачуючи дискусії здобутками з історичної культурної скарбниці, а також із джерел народної мудрості разом з афоризмами та “інтелектуалізованими” приповідками. Такий його підхід пробуджував зацікавленість, хоча й ставив у складне становище співрозмовників, які не завжди могли з ним змагатися інтелектуально. Дехто може і вважав це за “виблискування” високою ерудицією. Але О. Кульчицький, як і його прототипи, не відгороджувався від співбесідника згадуваними постатями чи цитованими знаннями, а навпаки, прислухався до їхніх думок. За таких умов дискусія переходила у приємну бесіду, в якій знаходилися співзвучні погляди, переконання, концепти.

Численні генерації його студентів з Українського Вільного Університету в Мюнхені, в якому він із 1945 року працював надзвичайним професором, з 1955 – повним професором, а в 1962–63 роках – ректором (згодом до 1980 керував представництвом цього університету у Франції, в 1968–72 був його проректором, а в 1973–79 – деканом філософського факультету), широке коло його читачів та велика армія співрозмовників – своїх і чужих, зберегли найкращі про нього спогади, як про чудового співбесідника, котрий умів цікаво розповісти й уважно вислухати. О. Кульчицький, своєю чергою, завжди пам'ятав про своїх соратників. Таку чудову його рису можуть освоїти як педагоги, так і всі достойники української землі.

У професорсько-професійній діяльності Олександр Кульчицький застосовував цей самий підхід – свої знання та переконання тематично вкладав у рамки історичних та сучасних здобутків науковців і політиків. Через це його лекції та наукові праці, на перший погляд, мали переобтяжений цитатами вигляд. Але той слухач або читач, який вдумливо вник у його виступ чи оприлюднену працю, ставав озброєним у подальшій своїй роботі. І це закономірно, адже в діалогах чи то Сократа, чи то Г. Сковороди складається враження, що думка автора губиться у складних переплетеннях чужих думок. Цей прийом утілюється спеціально, передусім щоб викликати у читача чи співрозмовника власні роздуми, поставити його перед відкритим обов'язком висловити своє переконання: “пізнай себе” (Сократ), “внемли собі” (Сковорода) – таке було завершення розмови з О. Кульчицьким, який змушував співбесідника задумуватися над, здавалося б очевидними, філософськими істинями. Обидва взірцеві мислителів, крім кола наступників, як відомо, мали непримиренних опонентів, адже викликами обурення серед окремих персоналій. Звичайно, що таке порівняння О. Кульчицького із Сократом чи Г. Сковородою імпонувало б ученому, хоча він швидко поставив би себе на один рівень і в одне коло своїх співрозмовників, таких самих послідовників цих двох велетів духу.

Як громадський діяч, О. Кульчицький був переповнений життям своєї спільноти та відповідальністю за її цілісність. Через це він не ухилявся від активної участі у різних ділянках національного усупільнення. Ще перебуваючи в Галичині, мислитель виявив себе як активний громадський діяч, а найкраще – за межами

рідного краю. Так, з травня 1945 року в Мюнхені він займався працевлаштуванням українських емігрантів. Одночасно розпочав співпрацю з Німецьким Інститутом Психологічних Досліджень і Психотерапії, на замовлення якого опрацював міжнародну психологічну студію “Духовне життя української людини”.

З 1947 Олександр Кульчицький стає дійсним членом Товариства Сприяння Українській Науці в Мюнхені, а з 1963 – головою його Наукової Ради. З цього ж року він вступає до Наукового Товариства ім. Шевченка, спочатку як його член, а пізніше як дійсний член. У 1951 професор Кульчицький переїжджає до Франції, де поселяється в оселі вищезазначеного товариства у Сарселі, що біля Парижу. Тут протягом тривалого часу працює заступником голови товариства в Європі, головою його Західноєвропейського центру, який згодом став найбільшим осередком української європейської науки. Тут були зосереджені значні наукові сили, зібрана велика бібліотека з українознавства, що дало змогу розпочати видання “Енциклопедії Українознавства” (ЕУ), видавати “Вісті НТШ у Європі”.

О. Кульчицький був членом Української Вільної Академії Наук, Міжнародної Середземноморської Академії в Палермо, заступником голови Міжнародної Академії Наук у Парижі, яка об'єднувала у Центральній Європі науковців-утікачів з країн, окупованих СРСР. Водночас він був співробітником французького Державного центру для наукових досліджень у справах української етнопсихології, засновником і керівником Українського Психологічного Інституту. Така активна громадська позиція сприяла його великій популярності за кордоном і, як не парадоксально, тільки в радянській Україні його ім'я було невідомим.

Професор Українського Вільного Університету Іван Мірчук, оцінюючи наукову та академічну працю О. Кульчицького, відзначав, що він виконував “сумлінно і з любов'ю свої педагогічні обов'язки, зокрема доходячи до глибин української духовності і розкриваючи риси українського характеру, пропагуючи українську науку й презентуючи її висліди перед чужинецьким світом. Він повно опанував кілька світових мов, багато разів виступав на міжнародних форумах, налагоджуючи ділові зв'язки з іноземними науковцями” [15, с. 579–560].

Яку б посаду не обіймав Олександр Кульчицький, він завжди і всюди насамперед ви-

конував основну роботу, при цьому згуртовуючи соратників. Так виявлялася його ще одна здатність – до налагодження контактів, приєднання нових співробітників та прихильних сил, що й сьогодні підтверджують колишні студенти Українського Вільного Університету, слухачі українських церковних установ та інших політичних інституцій. В українських, німецьких, французьких колах, він був відомий як українська людина, котра віддала всі свої сили та енергію для розвитку українських справ у діаспорі та в Україні.

Одним із таких світових прикладів мобілізації ним прихильних сил може бути акція із визволення Блаженнішого Патріарха Йосипа Сліпого, до якої Олександр Юліанович долучився повною мірою. Сотні підписів академіків, професорів, послів, сенаторів і визначних діячів Франції та Німеччини на захист ув'язненого в СРСР митрополита було зібрано завдяки зв'язкам професора Кульчицького та особистим відвідинам його в 1960–62 роках. Крім цього прикладу, можливо навести безліч інших. Це й акції на користь Українського Вільного Університету, Української Національної Ради та інших наукових чи релігійних питань і починів, на яких він виступав з великим талантом. А про численні ініціативи й творчий внесок в українське життя годі й казати. Професор Українського Вільного Університету Кирило Митрович, котрий близько знав О. Кульчицького, пише: “...при цій левиній долі у подібних акціях, він завжди бажав залишитись “одним із” тих, які були причетні до справ, бо це турбувало його тому, щоб громада була цілістю свідомих особистостей і носила ознаку зрілості: “особи осіб”, як він любив казати, а не виняткових чи епізодичних подвигів. У цьому він продовжував традицію історичних постатей новітнього ставання української національної спільноти й не дарма так рано у цих постатях шукав скупчення, кристалізацію української культури, української специфіки, яку досліджував у своїх етнопсихологічних фахових досліджах, не нехтуючи теж недоліками, які виявлялися в іншому відношенні” [16, с. 12].

Портрет О. Кульчицького буде неповним, якщо не звернути увагу на його особистість. Першочергово треба підкреслити в ньому людину витончених, усвідомлених і глибоких почуттів, тому його інтелектуальні, соціальні й особисті прагнення та дії були натхненні вразливим і чутливим серцем. Гуманіст, естет, сумлінник, прихильник релігійних таємниць

О. Кульчицький, вочевидь, був людиною серця. І тут знову слушно згадати його прототипів Сократа і Сковороду. Сократівський “ерос” і сквородівське “серце – ширше вод і вище знань” були йому за ідеал. Через це він з такою увагою шукав критичне обґрунтування вартостей у “межах розуму” І. Канта, у феноменології М. Шелера та в персоналістських й екзистенційних концепціях сучасності. На перше місце ставив “собор душ” і вважав за порукою кращого майбутнього українського народу той факт, що “шестидесятники” своєю творчістю проявляли поетичне відчуття й осмислення українського серця, а з цим і протидіяли насиллю та “советизації” українського народу.

Окремо заслуговує на увагу діяльність О. Кульчицького як науковця-психолога, зокрема як автора концепції формування української психології. А.М. Лой відзначає цікавість інтерпретації О. Кульчицьким фрейдівської моделі психічної структури. “Для Кульчицького “нутро особовості – це “кардія” (серце)” як сфера увнутрішнення, сфера ставлення до “цінностей”, а відтак стрижень, що вертикально пронизує (проходить) як через пласт “несвідомого персонального”, “інстинктове життя”, так і через вищі, духовні нашарування (мислення, воля, почування)” [17, с. 17].

Філософ написав низку праць із цілісно-структурної психології, етнопсихології. До них відносяться “Психологія на порозі нової доби” та “Український театр у світі психоаналізу”, що датовані 1946 роком; “Нарис структурної психології” (1947), що є першим підручником у фаховій літературі; “Казка у світовідчужанні дитини” та “Психологія переміщених осіб-таборян” (1949), “Психологічна проблематика пластового виховання” (1954); “Марксистсько-советська концепція людини у світі західної психології” (1956); “Дієва схема соматопсихічного поняття українського етнотипу” (1966); психолого-соціологічних дослідження над буденністю української еміграції у Франції. Він також був організатором наукових конференцій, в тому числі німецьких й українських психологів, скажімо, тієї, що відбувалася у 1953 році в Мюнхені та великої кількості академічних вечорів, проведених у цьому місті.

Олександр Кульчицький виступав з доповідями в університетах та інститутах Німеччини, Франції, Бельгії, США і Канади; був доповідачем на академічних вечорах, конференціях. Так, 5 липня 1948 року на II конфе-

ренції НТШ він виступив з доповіддю на тему: “Культ Шевченка у світлі доглибинної психології”. Крім цього, брав участь у роботі курсів українознавства, на форумах Міжнародних академій наук, Асоціації Європейської Федерації та Католицької Акції; виступав з доповідями в Італійсько-Українському Товаристві, на Українсько-Французьких Днях, на форумах Спільки Німецьких Психологів, у Високій Філософічно-Геологічній Школі в Кеніштайні, на Стамбурзьких Днях та інше. Олександр Юліанович здійснив дві тривалі поїздки до США та Канади для налагодження зв'язків із заокеанськими українськими вченими. Вперше відправився як проректор Українського Вільного Університету (1968–69 роки), де виступив з доповідями: “Структура української людини як ключова проблема марксизму-ленінізму”, “Гомо релігіозум і гомо советікус” та “Постать Шевченка у перспективі доглибинної психології”. Другу подорож здійснив як декан Українського Вільного Університету (1974), де виголосив такі доповіді: “Людина у перспективі Сквородинської філософії себепізнання та поглядів сучасного персоналізму”, “Процес перетворення особи в особистість за Сквородою і за сучасними персоналістами”, “Персоналістична Сквородинська концепція людини – антитеза марксистсько-ленінської концепції”.

На початку 1980 року О. Кульчицький надрукував три статті про чесько-українські літературні взаємини у газетах “Свобода” (США, за 18 січня), “Християнський Голос” (Німеччина, за 17 лютого) та “Українське Слово” (Франція, за 24 лютого).

Помер Олександр Кульчицький 30 квітня 1980 року в Сарселі, де й захоронений. Одним із останніх його проєктів був “Словник філософських наук”, роботу над яким він встиг тільки розпочати.

Отже, О. Кульчицький залишив величезну наукову спадщину, яка ще фактично зовсім не вивчена в Україні. Це ускладнюється ще й тим, що не всі його праці опубліковані, є багато таких, які ще знаходяться в рукописному вигляді, закриті для читача і чекають свого видавця. Незважаючи на це, основні наукові дослідження виявляють його підхід і прагнення на думки і позицію молодшої та старшої генерації української інтелігенції, а через неї – на суспільну думку, на спільну свідомість української громадськості.

Професор і ректор Українського Вільного Університету доктор І. Мірчук дав дуже де-

тальний огляд наукової і педагогічної діяльності професора Кульчицького. Він поділив наукові напрямки вченого на три групи: “1) настанова на “смугово-шарову” структурну психологію “цілостей”, 2) інтегральне включення в цю структурно-цілісну психологію “доглибинно-психологічного” підходу (проф. Кульчицький має диплом психоаналітичного вишколу Психоаналітичного Німецького Інституту в Мюнхені), 3) використання цих напрямків для пізнання етнопсихології українського народу” [18, с. 1].

Як автор концепції людини, котра неподільно прив'язана до специфіки української культури, до культу свідомої особистої та спільної дії, О. Кульчицький залишається прикладом для наслідування для будь-якого українця-патріота. Цю свою місію він уважно вивчав у реаліях сучасної йому України, в західних країнах, де проживали наші співвітчизники, і прагнув бути і почуватися повновартісним співборцем за новий український та загальний гуманізм. Роль інтелігента-осмислювача життя, спертого на історично-гуманістичні здобутки поодиноких націй-культур та на скарбницю усього людства, здавалася цьому достойнику найважливішою, особливо в проєкції на українське повсякдення. Через це він так високо цінував ідею філософа-культуролога, публіциста Григорія Сквороди, який перший започаткував особливий тип кришталюваного українського інтелігента.

Значення наукової творчості Олександра Кульчицького полягає у тому, що його ідеї проростали навіть за умов тоталітаризму, тобто владарювання марксистсько-ленінського світогляду, що знайшло відображення у світоглядно-антропологічній проблематиці філософів-шістдесятників Київської школи й набуло актуальності із здобуттям Україною державної незалежності.

Гносеологічні аспекти націонал-персоналізму Олександра Кульчицького. Саме філософсько-гуманістичні ідеї, сформульовані у працях західноєвропейських мислителів і реалізованих у персоналістських концепціях, становили той філософсько-світоглядний фон, на тлі якому сформулювалася система О. Кульчицького. Велике місце у його філософії належить проблемам і напрямам широкого кола філософських знань, які вчений розглядає з немарксистських позицій і які мають опертя в українській дійсності.

Говорячи про філософію, її предмет та значення, О. Кульчицький робить слушні заува-

ження, які і сьогодні є актуальними. Так, в “Основах філософії і філософічних наук” підмітив таку деталь у філософії, яка нині визнана характерною. Мовиться про те, що остання є системою знань, а не просто наукою. У цьому контексті він дає визначення самого терміна “філософія”, яке, на його переконання, є “світоглядне універсальне знання, спрямоване на тотальність і сутність буття” [19, с. 27], а далі наводить визначення філософії, що належать різним вченим. Зокрема, Платон (427–347 до н.е.) вважав філософію “теорією ідей”, а Аристотель (384–322 до н.е.) “метафізикою”, тобто вченням про заховані у фізичні явища “принципи, праоснови дійсності”. Стоїки розуміли філософію як засіб і “знаряддя для оволодіння життям”, а І. Кант (1724–1804) – “розумовим пізнанням за допомогою понять”, у той час як Г.В.Ф. Гегель (1770–1831) – “вдумливим спогляданням речей”, “наукою про абсолютне”. І в ХІХ столітті не існує єдиного визначення філософії. Скажімо, В. Вундт (1832–1920) обґрунтував філософію як “загальну науку”, що має “поєднати загальні пізнавальні процеси, освоєні окремими науками, в одній, вільній від суперечностей, системі”; В. Віндельбанд (1848–1915) визначав філософію як нормативну “критичну науку про загальнообов’язкові цінності, поєднуючи при цьому ідеї І. Канта, Й. Фіхте (1762–1814), з одного боку, та настанови об’єктивного ідеалізму – з іншого; а М. Шелер (1874–1928) трактував філософію як “заглиблення в усі доступні нам сутності та зв’язки між ними”.

Сьогодні філософія визначається як особливий різновид духовної культури, призначення якого полягає в осмисленні основ природного і соціального світів, формоутворень культури і пізнання, людини та її сутності. Наслідком цього осмислення є формування у сфері суспільної свідомості системи засадних поглядів і світоглядних переконань, узагальнених уявлень і концептуальних побудов про сутність і граничні проблеми буття, людську присутність у ньому, можливості його досягнення людським розумом. Сутнісно теперішнє визначення увібрало в себе всі ті думки видатних філософів, а предмет філософії чітко не визначений тому, що, на думку О. Кульчицького, він близький до всіх предметів пізнання, взятих разом, охоплює всі упредметнення, сягаючи водночас у їхню позаявницьку суть [19, с. 25].

Отож, О. Кульчицький приходиться до нового розуміння предмета і завдання філософії.

У цьому контексті слухним є зауваження Р. Рорті, який вважав, що вбачати “мету філософії” у здобутті істини, точніше істини про терміни, котрі забезпечують безумовну спільномірність усіх людських досліджень та дій, є ніщо інше, як вбачати у людській істоті не суб’єкт, а радше об’єкт, як існуюче en-soi, а не як наявне водночас pour-soi та en-soi: водночас об’єкт, який описується, і суб’єкт, що здійснює цей опис” [20, с. 344]. Іншими словами “нормальним результатом нормального дискурсу” є не пошук об’єктивної істини (що веде до “замороження” культури і дегуманізації людини), а вибір “на користь невизначеного прагнення до істини” [20, с. 344], що значно важливіше за вибір “усієї істини”. Без сумніву, О. Кульчицького турбує та ж сама проблематика, яка зумовила до життя (духовного) філософські системи Б. Паскаля, Е. Муньє, М. Шелера, Г. Сковороди, П. Юркевича та ін. Він розуміє сучасний йому історичний момент, однак як його попередники, не все в ньому сприймає, не все йому прощає. У результаті еволюція поглядів приводить О. Кульчицького до висновку, що філософія – це завжди найглибше і найширше знання. Через це вона не може своєю назвою точно визначити предмети свого пізнання, які покликана досліджувати, тому намагається побачити все те загальне, що існує в світі, об’єднати його в єдину цілісність буття. Така універсальність філософського пізнання у єдності з його тотальністю (суцільністю) остаточно створює таку її характеристику, яка відділяє філософію від інших спеціалізованих наук.

Водночас з’ясовується, що предмет філософії – це не тільки предмет пізнання, а й предмет життя. Філософія виявляє такі риси, які ставлять її у відповідне становище і надають виключного значення у людському житті, оскільки вона – не тільки спосіб знання, але і спосіб поведінки, або ще спеціальне знання стосовно життя. Вона має бути повним і цілісним знанням. Але саме тому не може обмежитися пізнанням одного тільки “механізму світу”, через те, що це означало б заперечення творчої діяльності у світі, котра насправді становить його сутність, його життя і душу. Тому філософія й намагається зрозуміти світ в ідеях, які охоплюють собою розумну сутність з її засадничими атрибутами блага і краси. Вона прагне відкрити й обґрунтувати те світобачення, джерела якого знаходяться у будь-якій людській душі і яке прозріливо передбачається релігійним і моральним життям

людства. Питання про основи і мету світу, про відношення світу і людини до Бога хвилюють загальнолюдську свідомість і виникають попереду будь-якої науки із фатумом не тимчасового інтересу, а як духовне завдання, котре стосується вічних потреб людства. Відтак О. Кульчицького хвилює проблема розвитку людської духовності, що дає підстави говорити про гуманістичну спрямованість його творчих пошуків і реальних досягнень.

Виходячи з вищесказаного, головне упередження філософії для О. Кульчицького полягає у знанні істини як моральної правди. У цьому контексті погляди філософа співзвучні з думками Г. Сковороди: їхня філософська позиція не зводиться до суто пізнавальної, а наповнена, “наближена” до з’ясування специфіки конкретної людської особистості; їх не обрамлюють ті чи інші відособлені людські здатності, а цікавить цілісність особистісної структури й через її формат – специфіка інших форм буття. Ці погляди двох національних достойників співзвучні із прагненнями французьких персоналістів, які, як вважає В.Г. Табачковський, намагаються переосмислити механізм людського світосприйняття [21, с. 74].

Розуміння О. Кульчицьким безмежної складності світу людської душі, спрямованого на досягнення моральних ідеалів, дає підстави назвати його філософом-персоналістом. Саме тому в центрі уваги його міркувань – особистість, її тривожний і пристрасний пошук дороги і надії на щастя, яке знаходиться в ній самій. Поза тим, виплекані філософом моральні аксіоми є виявом персоналістичного відчуття свободи, протестом проти деструктивної щодо особистості дії зовнішнього тиску. Все це реалізує філософія, котра як “любомудрість” спрямовує все навколо справ своїх на той результат, який дає життя духу нашому, світлість думкам. Констатує наявність в О. Кульчицького тенденції одухотворити, здушевити, пом’якшити тяжку ситуацію особистості певним гуманізуючим рухом думки, мудрістю, що спонукатиме до порозуміння, терпимості у її взаємодії із соціумом. Ця тенденція формується під впливом типових рис українського характеру, найважливіших при становленні народного світогляду і національної філософії. Тут він виступив проти достатньо поширеної у різних формах механістичної ідеї, висловленої формулою “людина є машина”, вбачаючи в ній нелюдську сутність світу, яка фор-

мує “тип спустошеної людини” (Е. Муньє). Цей тип позбавлений складності й багатоманітності особистісних виявів, позбавлений індивідуальності. Саме тому, порушуючи питання про можливість людського щастя в умовах “машинізованого” світу, О. Кульчицький шукає об’єктивну силу, за допомогою якої можливе олюднення буття та духовне звільнення людини з-під влади “машини”. На його думку, такою альтернативою є “софійність” мислення як нове відношення до буття.

Поняття “софії” (від грецького *sofia* – мудрість, знання) займає помітне місце в античній культурі. Воно розглядалося як шлях розкриття смислу буття, до якого приходять філософія, тобто любов до мудрості. Сократ і його наступники інтерпретували “софію” як розумну міру речей, вічну красу існуючого, що надихає людей творчою “веселістю” духу, коли світ постає перед ними як витвір мистецтва, як сповнена естетичним смислом мудрість космосу. Сутність “софійності” можна зрозуміти із розповідей учнів Сократа: той, проводячи бесіди зі своїми співрозмовниками, ніколи не давав їм готової відповіді, а, довівши їх до стану, коли вони змушені були сказати: “Я не знаю”, афінський мудрець вважав, що виконав свою справу – пробудив у співрозмовника “інтелектуальний неспокій”, який має бути вгамований через подальшу внутрішню роботу, спрямовану на пошук істини, добра, справедливості. Отож Сократ був переконаний, що передати мудрість комусь іншому не можна, можна лише пробудити мислєдіяльність людини, спонукати її до мудрості.

Відтворюючи античну традицію в аналізі поняття “софійності”, О. Кульчицький розуміє її як “певний стан чи прикметність душі” [19, с. 24]. У цьому змістовому контексті має місце близькість із концепцією “софійності” Г. Сковороди: “Не горить сіно, не торкаючись вогню. Не любить серце, не бачачи краси. Видно, що любов є Софійна дщер”* [22, с. 158]. Отож розуміння О. Кульчицьким “софійності” формувалося під впливом його улюблених філософів – Сократа і Г. Сковороди, античної філософії і літератури, отців церкви – Климентя Александрійського, Діонісія Ареопіта, Максима Сповідника та інших. Усе це зробило українського філософа мислителем європейського масштабу. Безперечно, що через “софійність” Олександр Юліанович досягає не просто істини буття, а буття в істині, яке є

* “Дщер” зі старослов’янської – “дочка”. – Гол. ред.

для нього індивідуальним, торкається непересічності мудреця. У цьому полягає його персоналізм, що зосереджує увагу на перевазі духовного, постає проти “спрощення” людської універсальності психологією колективізму, “зведення” її до “примату економічного” (марксизм), або ж до “матеріального мінімуму” (Д. Ружмон) [21, с. 105].

Софійність, за словами О. Кульчицького, є тенденцією “українського кордоцентричного персоналізму, пов’язаного передусім із розростанням углуб, а не з надмірним розширенням” [19, с. 162]. Сприймаючи усі досягнення тогочасної науки, віддаючи їм належне, філософ вважав, що моральні настанови для людини може дати тільки філософія (“любомудрість”) через осягнення духовних засад буття – світу, людини і культури. Особливе значення тут має пізнання вищих моральних настанов (істин). Як зазначав М. Шелер, будь-яка “належність” людини і, насамперед, “моральнісна”, стає “такою завдяки прозрінню об’єктивних цінностей і спирається на моральне добро, то ж не виключена також можливість прозріння добра в об’єктивній сутності, на ціннісному змісті якого прихована вказівка на індивідуальну особистість” [23, с. 25], а разом з тим і на те належне, що іманентне їй як “покликання” бути саме цією особистістю й стосується тільки її одної, незалежно від того, чи поширюється таке саме покликання на інших. Таким чином, це і є “прозріння сутнісної цінності моєї особистості, або, мовою релігійних понять, ціннісний образ, котрий містить у собі, несе попереду мене й надає мені божественна любов мірою її спрямованості на мене” [23, с. 26]. Інакше кажучи, це – той своєрідний індивідуальний ціннісний зміст, на якому тільки й може ґрунтуватися свідомість “індивідуальної належності”.

Не викликає сумніву, що О. Кульчицький, орієнтуючись на зміцнення “персональної надбудови”, прагне розглядати будь-яку людську проблему в контексті конкретного існування – від глибинних матеріальних основ до найвищих духовних проявів. Він розуміє, що вивчення психіки людини, або визначення методів пізнання об’єктивної дійсності, або ж економічних закономірностей спроможне наблизити до пояснення всіх людських формовиявів, навіть найвищих. Проте жоден з них, бодай найпростіший, “не може бути зрозумілий без урахування цінностей, структур і суперечностей особистісного універсуму, іманентного, як мета, будь-якому людському

духу, будь-якій діяльності людини у світі” [24, с. 28]. Ця думка Е. Муньє реалізована в українського мислителя, поза всім, через “софійність” його мислення. Тут варто пригадати, що за давньоруською православною традицією, Софія охоплює “невизначене Слово”, яке вона дарує людям. У даному випадку можна побачити символічно виражену філософему, особливий образ пластично втіленої мудрості Софії, яка мала трьох дочок – Віру, Надію, Любов, що відкривало широкі можливості для філософсько-поетичних асоціацій і паралелей. Це уможливлення й демонструє творчість О. Кульчицького, котрий прагне бачити всю багатоманітність і єдність світобудови.

У будь-якому разі домагання О. Кульчицького через “софійність” мислення виявити цілісність філософського знання привели його до обґрунтування внутрішнього світу особистості як особливого досвіду, який гарантує останній її цілісність. Орієнтація на цей “внутрішній світ особистості” однозначно підтверджує належність філософа до персонілогічного напрямку сучасної філософії. Така універсальність і тотальність філософії сприяє її поділу на філософію права, філософію техніки, філософію історії, філософію мови і т.д. Це відбувається тому, що “філософ не має потреби повсякчас казати про цілість та й навіть не може цього зробити в точному розумінні слова; і яке б особливе питання логіки, моралі, естетики чи релігії він не розглядав, усе ж завжди чинить це як філософ” [19, с. 25]. Цю думку свого часу висловив Ф. Ніцше: “... філософ..., де б він не знаходився і що б він не робив, тільки якщо він колись присягнув на вірність... філософії” завжди залишиться філософом [25, с. 188]. Даний вислів Ф. Ніцше (1844–1900) підтверджує думку О. Кульчицького, що філософське знання скероване на осягнення загальності і сутності буття, а метою філософського мислення є охоплення “позаявищної суті світу, що постає із прагнення виявити під зовнішньою маскою природи приховану внутрішню самість світу і душі”. Філософія відрізняється від окремих спеціальних наук не тільки своєю універсальністю, але й мірою проникнення у глибину дійсності. Міра такої проникності – дух людини, її суб’єктивність, “психологічність”.

Що стосується системи філософії, то професор Кульчицький прагнув показати її як зібрання теоретичних проблем та як драму їх становлення, ніж подавати готові рецепти їх

розв'язання. “Філософія більше проявляється у теоретичних прагненнях і намаганнях, аніж у своїх висновках” [19, с. 27], – вважає дослідник, підкреслюючи, що філософське мислення цінне самим собою, є істотним виявом існування взагалі, або уможливленням буттєвого духу. Вочевидь ці думки вченого відносяться до давньої філософської традиції, яка набула нового обґрунтування у системах І. Канта і Г.В.Ф. Гегеля. У новітній час подібні міркування знаходимо у працях А. Бергсона (1859–1941), К. Поппера (1902–1994) та інших. Йдеться про трактування цінності філософії не тільки і не стільки запропоновані нею висновки, скільки за її інтенцію до загального пізнання, до “інтелектуального змагання з дійсністю” як істотною рисою покликання людини.

Схожу думку висловлював відомий грузинський філософ М.К. Мамардашвілі, розглядаючи філософське пізнання як розуміння того, чого принципово досягнути (знати) неможливо, хіба що в межах наявного лінгводискурсивного знання [26, с. 50–56]. Або, як підкреслює О. Кульчицький, “філософія “прямує” до знання, а не філософія “знає” [19, с. 27]. Такий підхід у тлумаченні філософського знання вказує на теоретичну переконаність філософа у рефлексивній силі й вагомості філософського пізнання і водночас констатує його недовіру до існуючих висновків, здійснених, зокрема, у позитивіських та інших філософських системах чи тих, що претендують називатися науковими.

Цілком логічним є те, що подальші свої погляди О. Кульчицький здійснює в напрямку розмежування філософської теорії від строгої науки: філософія – це знання, а не наука, хоча вона має спільний з останньою характер пізнавальної творчості. Тоді як філософія презентує собою найглибше і найширше знання, що скероване пізнавати узагальнення всього, то основною властивістю окремих наук є спеціалізація, чітке розмежування ділянок дійсності та груп явищ, які ця наука прагне досліджувати. Відтак філософія – це завжди знання, “спрямоване на щось”, а не знання “про щось”, вона – інша форма знання, яке рівнозначне окремим наукам, у певному розумінні відповідає їм усім разом, проте і протиставляється до них. Вона не може бути строгою наукою, ще й тому, що цінується не за напрацьовані висновки і твердження, а за прагнення до загального пізнання, до інтелектуального змісту, що зливається з дійсністю

і становить істинне покликання людини. У її предметному лоні не існує “єдиноправильної теорії”, яка б прагнула встановити істину в останній інстанції; тому вона більше виявляється у своїх теоретичних домаганнях, аніж у висновках.

Водночас філософські настанови і координати, які керують рухом-поступом філософської думки, лише частково відображені у філософських творах. Це відбувається через те, що філософія “прямує” до знання, а не достеменно “знає”. “Якщо в нашому визначенні, – пише О. Кульчицький, – виразно підкреслено вживання поняття “знання”, а не “наука”, то зроблено це з переконання, що філософія, маючи з науками безперечно спільний характер розумової пізнавальної творчості, різниться, однак, від них, коли йдеться про предмет, і відрізняється способом здобуття своїх пізнань”. Специфічність філософії “змушує нас відмовити філософії у статусі науки й визнати її особливе місце серед знань”, через які можна розуміти духовний стан людини [19, с. 27]. У наведених міркуваннях спостерігаємо не тільки чітко відрефлексоване філософське переконання вченого, а й світоглядну позицію, спрямовану на неприйняття “єдиноправильної” філософської теорії.

Основою будь-якої філософської системи, на думку Олександра Юліановича, є аксіологічна проблематика. Звідси пізнавальною метою філософії постає не стільки істина, скільки правда. Правда – це ідеал “внутрішнього універсуму” людини, а не “холодного космосу”. Філософія потребує досліджувати “внутрішній універсум” як підставу й засаду освоєння універсального світу. У цьому контексті Г. Сковорода писав, що “у цьому цілому світі є два світи, які становлять один світ – світ видимий і невидимий, живий і мертвий, цілий і зруйнівний. Цей – риза, а той – тіло, цей – тінь, а той – дерево; цей – речовина, а той – образ, тобто основа, що містить речовинний бруд, як малюнок має свою фарбу. Отже, світ у світі – це вічність у тліні, життя у смерті, бадьорість уві сні, світло в пільмі, у неправді істина, у плачі радість, у відчаї надія” [27, с. 16]. Що ж стосується так званої чистої істини, то вона має спричинювальну природу в межах власне пізнавального відношення людини до світу і розглядається у гносеологічному вимірі предмета філософії.

Але мету пізнання О. Кульчицький вбачав не просто в досягненні істини, а в утвердженні

правди як ідеалу внутрішнього універсалізму людства на протигагу холодному космосу. Відповідно до цього філософія постає світоглядним універсальним знанням, спрямованим на тотальність і сутність буття, вартісним шляхом і способом життя [28, с. 473]. Тлумачення суті філософії як людської цінності зумовило його підхід до розподілу філософічного знання на онтологію, гносеологію, аксіологію та філософську антропологію, висвітленню проблем якими передують логіка і психологія.

У цьому місці роздумів О. Кульчицький інтерпретує метод філософії як окремий підхід у здобутті знань, своєрідний шлях, що веде до науково-пізнавальних результатів. Таке визначення схоже на те, яке дає нам сьогодні “Філософський енциклопедичний словник”. Філософія як особливий вид знання для організації свого самопізнання розробляє особливий метод. Але тут, як і у визначенні філософії, не існує серед вчених єдиної думки та одного методу дослідження буття. Багато філософів користуються нефілософським методом – дедукцією, з допомогою якого здійснюється вихід з більш загального пізнання до охоплення менш загальних тверджень. Найкращим прикладом такого застосування, О. Кульчицький вважає твір Б. Спінози “Ethica more geometrica demonstrata” (“Етика, доведена геометричним способом”). Він доводить, що Б. Спіноза (1632–1677) творіння Всесвіту зводить до однієї нескінченної субстанції, яка у перекладі з латини буквально означає “те, що лежить в основі”. Будучи своєрідним “початком” буття, субстанція не може визначатися нічим, крім самої себе, отже, вона засадничче є “причиною самої себе”. Ознаками субстанції є мислення і протяжність. Із субстанції виникають, з одного боку, окремі предмети, тіла та матеріальні процеси, а з другого – ідеї та психічні прояви. Б. Спіноза стверджує, що людські почуття та акти людської волі здійснюються “геометричним способом” із природи людської душі, що так само очевидно як сума кутів трикутника рівна сто вісімдесяти градусам. Тому обурюватися чи захоплюватися людськими вчинками не варто [29, с. 410–452].

Якщо Б. Спіноза використовує у своїй філософії метод дедукції, то німецький філософ XIX століття Е. Гартман (1842–1896), відзначає О. Кульчицький, переконує всіх у тому, що у філософському пізнанні потрібно використовувати протилежний метод – індукцію. Суть його ґрунтується на пізнанні окремих

явищ, у яких постійно повторюється щось загальне. На підтвердження своїх слів Е. Гартман наводить учення Аристотеля, котрий розрізняв матерію і форму як дві складових існування Всесвіту. Так, матерія має властивість утворювати різні форми, а форма хоч і нематеріальна, але надає матерії один із можливих для неї виглядів [30, с. 198].

Все це має вигляд логічно правильних міркувань, але, на думку О. Кульчицького, не завжди у філософії можна застосовувати методи дедукції та індукції. Так, коли визначати філософію як знання, спрямоване на осягнення цілості буття, то їх використання буде недоречним, головню через те, що метод індукції завжди стосується лише дрібних фрагментів, складових частин буття і його проявів, а не суті. Щоб дедукційно охопити цілісність світу, вважає філософ, потрібно володіти безпосереднім знанням щодо найвищих основ буття. Це те саме, що знати в геометрії аксіоми. Проте деякі філософи (А. Бергсон, М. Шелер) цілком слушно зауважують, що філософування нехай частково, все ж спирається на інтуїцію, і цим самим охоплює суть буття. Однак можливості інтуїції не є достатніми, для того щоб визначити систематичність пізнання цілісності світу.

З цього випливає, що визначення філософії як знання, спрямованого пізнати суть цілісності буття, не тільки свідчить про недостатність поєднання обох методів – індукції та дедукції як шляхів філософування, а й накреслює правильний підхід до філософського пізнання. Адже цілісність буття ніколи не може бути даною тільки методами індукції і дедукції, через їх окремішність, оскільки сутність буття постає перед нами безпосередньо у своїх формо виявах, явищах. В основі іншого філософського методу покладений такий підхід, завдяки якому з фрагментів буття виводиться його цілість, а з проявів та явищ робляться висновки щодо суті, яка в них закладена. Такий постійний перехід у філософській думці від висновків до основ і причин, на основі чого й осягається цілісність буття, названий *методом редукції*. У філософії його ще називають умовиводом чи висновком. Досить часто, на переконання О. Кульчицького, у філософії застосовується поєднання редукції та інтуїції. Такий союз Г.В. Гегель назвав “вдумливим розглядом речей з метою пізнання абсолюту”, де абсолют – це те, що не обумовлене та абсолютне. Саме метод редукції сприяє найбільшою мірою пізнанню суті цілісності буття.

Підсумовуючи значення філософії для людини, О. Кульчицький пише, що вона відтворює цілісність погляду на світ, спрямовує все наше буття і через це “має бути дотичною до визначальної сфери людських зацікавлень”. “Філософія як пізнання вартостей, які здійснюються у житті, набуває безперечного практично-життєвого значення, спрямовуючи життя й оформлюючи людську екзистенцію” [19, с. 33]. На окремі моменти філософського мислення звернув увагу М. Шелер, розрізняючи у структурі своїх роздумів такі акти: 1) любов духовної особи до буття; 2) підпорядкування “я” любові духовної особи та інші [31, с. 54–90].

Розуміння акту любові у філософії, відзначає О. Кульчицький, переконливо показав Платон у своїй теорії “філософського ейдосу”. За нею людський інтелект є основою філософського пізнання [32, с. 151–188] і між ними існує зв’язок, який схоласти накреслили як “*Nihil diligitur nisi cognoscitur, nihil cognoscitur, nisi diligitur*”, “нічого не пізнають, чого перше не люблять, нічого не люблять, чого перше не пізнають”. У даному випадку любов стає тією рушійною силою, яка підносить душу до рівня світу вартостей. Але часто таке піднесення спричиняє фальсифікацію дійсності філософами, які перебільшують можливості свого розуму, самотійно дають присуд тим речам і подіям, які належить визнати за справжнє і дійсне. На це О. Кульчицький зазначає, що “очищена від пристрастей і честолюбства душа має той ступінь нескаламученої чистоти, що дозволяє дійсності в її прозорому свічаді бути не “*sub specie utilitatis*” (під знаком утилітарності), а “*sub specie aeternitatis*” (під знаком вічності)” [19, с. 33].

Таким чином, щоб філософ був об’єктивним, він повинен бути “відданим” принципам пізнання. Такою відданістю, на думку професора Кульчицького, користувалися стоїки, або китайські містики Лаоцзи, філософія яких характеризується своєю поміркованістю. Проте “відданість” принципам пізнання ще не означає, що твердження філософа є незмінним, остаточним і не буде зазнавати подальших змін і доповнень. Через це багато вчених вважають філософію не наукою, а знанням (про що вже мовилося). Так, Б. Рассел (1872–1970) зазначав, що “наука – це те, що ми знаємо, філософія ж – те, чого ми не знаємо”. Але з такими твердженнями О. Кульчицький не погоджується. “Непевність і розмаїтість філософських поглядів вражає здебільшого

тоді, коли протиставляємо підсумкові здобутки філософських поглядів, у яких робиться спроба дати відповідь на всі проблеми буття і які називають філософськими системами” [19, с. 34]. Вчений підтримує у цьому відношенні Е. Гартмана, який наголошував, що власне системи є не філософською частиною філософії. У зв’язку з цим по-іншому розкривається для людини історія філософії. І далі Е. Гартман пише, що якщо взяти до уваги проблему суті матерії, то стає помітним поступ щодо її розв’язання. З цього випливає, що заслуги філософії у розв’язанні певних проблем очевидні хоча б у тому, що поширенні сьогодні теорії з (атомарності матерії і т. д.) спершу розглядалися філософською думкою, а вже пізніше вивчалися іншими науками. У зв’язку з цим О. Кульчицький підтримує вислів Г. Ляйбніца (1646–1716) “*philosophia parentis*” (вічна філософія) і твердження Г.В. Гегеля, що філософія – це не “галерея людських помилок”, а пантеон божественних постатей, а відтак і різного рангу ідей, які чергуються в діалектичному процесі, взаємно себе доповнюють.

Хоча, звичайно, за теорією екзистенціалізму, філософія насамперед висуває проблему, а не її розв’язує, але все одно значення її надзвичайно велике. Саме вона є потужним виховним засобом проти догматизму та пов’язаного з ним фанатизму. На підтвердження цих слів О. Кульчицький наводить крилате сократівське твердження: “Знаю, що нічого не знаю, а інші й цього не знають”. За його словами, філософія “уточнює поняття, визначає взаємини й абсолютну височінь вартостей життя, постає картографією життєвих мандрів” [19, с. 35]. Особливо цінною філософія є для українця через те, що “з одного боку, в українській психіці не вистачає рефлексії, однак з іншого – із багатьох покладів української почуттєвості неважно здобути потрібну кількість “девоції” – відданості чомусь вищому, без якої неможливо філософська рефлексія, то існує водночас і потреба, і спроможність розвивати й поглиблювати філософську культуру українців” [19, с. 35].

У зв’язку зі сказаним особливою доцільністю набуває розгляд логічної структури мислення. О. Кульчицький не обмежується дидактичним підходом у поданні матеріалу з основ логіки, яку він вважає філософською дисципліною, на що вказує сама назва (*logos* – слово, поняття, думка). Отож, вона – її наука, яка визначає правильність людського мислення, його норми, предметом є думки, тобто здо-

бутки і закони мислення. Вчений називає змістом мислення – “тіло”, яке відноситься до різних предметів зовнішнього світу, або ж зміст мислення – це думки. Саме логіка вивчає структуру змісту мислення, себто способи його взаємозв’язків, а також правильність структури останніх. Тут знаходить своє відображення не тільки те, як мислення відбувається, а й те, як воно повинно відбуватися, щоб бути правильним. Відтак логіка задає норми мислення, є його методом.

Окреслений взаємозв’язок логіки з мисленням прослідковувався і в творчості Ф. Ніцше. Логіка, мислення, мова є лише засобами культури, які підмінюють життя “суцим”, тобто чимось “стійким”, “регулярно повторюваним”. “Пафос володіння істиною має тепер досить малу ціну порівняно з пафосом ...пошуку істини, який уміє невтомно перенавчатися і по-новому досліджувати” [25, с. 290]. Тому аксіоми логіки – це лише фікції, а сама логіка – спроба зрозуміти дійсний світ створеною нами схемою сущого. На думку І.В. Бичка, цим самим Ф. Ніцше сутнісно закликає протиставити життя теорії, “замінити науку міфами” [33, с. 161-162].

Через те, що логіка є структурою мислення, вона насамперед стосується способів його уреальнення. Складовою частиною мислення професор Кульчицький вважає судження. За сучасним визначенням судження – це форма мислення, у якій стверджується або заперечується що-небудь стосовно предметів і явищ, їхніх зв’язків і відношень. Основна властивість суджень полягає в тому, щоб виражати або істину, або хибність. Якщо в судженні стверджується чи заперечується те, що є в дійсності, то воно істинне, у протилежному випадку – хибне. О. Кульчицький зараховує судження до головного у системі побудови мислення, наводить аналіз логічних засад мислення стосовно предметного світу і світу існування, буття взагалі, іманентною істотою якого є дух і, власне, мислення. Функцію вияву існуючого виконує в логіці зв’язка “є”. Проте важливо розуміти, що названа функція має стосунок і до людської суб’єктивності, до її внутрішнього ствердження, або до заперечення стану предмета. Так відомий філософ прагне підкреслити складність і неоднозначність гносеологічної проблеми об’єктно-суб’єктивних відносин в аспекті людської сповненості логічних процесів, неможливості цілковито елімінувати елемент “homo” з того, що називаємо буттям, світом, що існує або є. З погляду А. Конвер-

ського, О. Кульчицький “продовжує традицію Больцано, Гуссерля в критиці примітивного психологізму в логіці, протиставляючи емпіричному тлумаченню логічних відношень не їх нормативність, а те, що вони мають позачасовий, непричинний характер” [34, с. 13–14].

Головною у філософії О. Кульчицький вважав *онтологію*, тому що у своїй настанові на тотальність і розкриття сутності “буття як такого” вона охоплює усі форми і постави буття, ставлячи перед собою запитання: що насправді існує? що таке справжнє буття? що таке дух, матерія? І сьогодні, щоправда, не існує єдиного погляду на буття. Одні вважають під ним матерію, інші – дух чи духовність, ще інші – і те, й інше, а четверті – щось ще інше, яке буває водночас тим і тим. Через це відповідь на ці запитання потребує розкриття існуючого, сутнісного буття, де визначення сутності існуючого невіддільне від способу існування цієї сутності, від розрізнення форм чи настанов її існування та способу зв’язування цих форм між собою [8, с. 474]. Все це, на думку Олександра Юліановича, ставить проблематику онтології у центр філософії.

Отже, на переконання О. Кульчицького, філософія відіграє надважливу роль у становленні і перетворенні світогляду. Без глибокої філософської підготовки, без знання таких “філософічних” наук, як онтологія, гносеологія, аксіологія, антропологія, не існує наукового мислення, а відтак й істинного, глибокого розуміння як суспільних процесів, так і життя окремої людини. У зв’язку із широким колом завдань він диференціює філософію на розділи (галузі). Так, після онтології на друге місце ставив *гносеологію*, хоча при виокремленні основних ділянок філософського знання відводив його *аксіології*. З огляду на історію філософії, не без підстав зауважував, що одночасно з онтологічними міркуваннями про сутність буття виникало питання про сутність пізнання, тому що, прагнучи вивчити структуру всієї дійсності, досліджуючи відношення і зв’язок різних складників, онтологія зосереджується на пізнанні. І справді пізнання – це надзвичайно важливе поле буття людини. Через це гносеологія посідає провідне, а в новіші часи, у XX столітті, щонайменше, рівноправне місце поруч з онтологією та аксіологією.

Предметом гносеології, на думку О. Кульчицького, є відношення між змістом мислення та його предметом. Основна проблема гносеології пов’язана із відповіддю на запитання: чи узгоджується пізнання предметів із їх

буттям, на які воно звернене? Таку узгодженість він називає *істиною* і вбачає завдання гносеології у тому, щоб розв'язати засадниче питання: чи можлива й за яких умов досяжна така узгодженість пізнання з його предметом. Отож, учений гносеологічні проблеми висвітлював з позицій класичного підходу, тобто вирішував питання щодо підстав пізнання, виявлення його меж та умов істинності. При цьому він виділяв вузлову проблему – узгодження пізнання предметів з їх буттям, що вимагає зосередження на трьох головних проблемах: а) межах пізнання, б) його предметі та в) його джерелах.

Нагадаємо, що проблему істинності пізнання в історії розвитку філософської думки різні філософи розв'язували по-різному. Так, Б. Спіноза основою буття проголошував субстанцію, яка у перекладі з латини означає “те, що лежить в основі”. Будучи “початком” буття, субстанція не може визначатися нічим, крім самої себе, тому вона – “першопричина самої себе”. Звідси постає безумовність субстанції, а тим самим і її нескінченність та єдність. Адже якби існувало кілька нескінченних субстанцій, то вони не могли б відмежуватися одна від одної й злилися б в одну. Загалом субстанцію треба розуміти як причину існування кожної речі зокрема й усіх разом, у єдності та неподільності. Окремі речі – це лише модифікація тієї субстанції, яку Б. Спіноза вважав Божою. Субстанція є Бог, тобто першопричина всіх речей і причина себе самого. Бог – це творчий вияв самого природного буття. Сила й могутність природи, за Б. Спінозою, – окремішне уреальнення сили і могутності Бога, в якому закони і правила природи – це його рішення і дії. Скажімо, якби у природі трапилося що-небудь таке, що б суперечило її загальним законам, то це суперечило б також і розуму, і божественній природі, тому, міркує далі Спіноза, “зовсім неправильно, що чудеса... вказують на існування Бога...; навпаки, вони змушують нас сумніватись у ньому, тим часом, як без них ми абсолютно могли б бути певні в ньому..., знаючи, що все йде відповідно до відомого й незмінного порядку природи” [35, с. 92–93].

Таким чином, природа, субстанція, матерія і Бог становлять, згідно зі Б. Спінозою, неподільну єдність (і цілісність) реальності. Причому основними характеристиками субстанції є просторовість і свідоме мислення. Так, дух і тіло людини – це та ж субстанція, яка відрізняється, з одного боку, просторо-

вістю, з іншого – усвідомленістю мислення. Спосіб буття субстанції Б. Спіноза називає терміном “модус” – це і є прояви психічності. “Модуси” виникають із суті субстанції. Так само і вчинки людини невольні, а джерелять із природи людини. Її свобода полягає у розумінні конечності, закладеної в субстанції, та в узгодженні з нею.

За Г.В. Гегелем фундаментальним поняттям реальності є об'єктивно існуючий *абсолютний дух* (універсальна духовна субстанція світу), який живе й розвивається відповідно до об'єктивних законів діалектики (переходу кількісних змін у якісні, боротьби та єдності протилежностей, заперечення заперечення). Породжуючи невинно у самому собі протилежності (перетворюючись у “своє інше”), дух “відпускає” із себе протилежність, а потім “знімає” її в новій єдності і т. ін. На певному етапі розвитку об'єктивний дух “відпускає” із себе “своє інше” – природу, яка, своєю чергою, породжує із себе “суб'єктивний” дух, котрий проходить послідовно щаблі розвитку, сягаючи на найвищому (ступені абсолютного духу) межових своїх рівнів – мистецтва, релігії й насамкінець – філософії.

Вказуючи на внутрішню суперечливість понять і принципову неспроможність адекватного “схоплення” їх змісту, враховуючи лише одну із суперечливих сторін, Г.В. Гегель під цим кутом зору аналізує і проблему свободи. “Свободу завжди розуміють перевернено, – зауважує Г.В. Гегель, – визнаючи її лише у формальному, суб'єктивному розумінні, не беручи до уваги її сутнісних предметів і цілей; таким чином, обмеження потягу, бажання, пристрасті... чи сваволі приймається за обмеження свободи. Навпаки, таке обмеження є просто умовою, яка уможливорює звільнення...” [36, с. 67–68].

Крайній догматичній вірі у необмежену силу людського пізнання, як зазначає О. Кульчицький, протиставляється погляд про цілковите його безсилля, який відповідно до філософської школи називається *скептицизмом*. Засновник даного напрямку Піррон з Еліди говорив, що “жодна річ не є така чи інакша”, адже стосовно кожної речі можна стверджувати, що вона “гарна й бридка, добра й погана”. Через це основним завданням, за Пірроном, є не пізнати, а, навпаки, утримуватися від будь-яких суджень. Тільки таке утримання може забезпечити людині спокій душі [37, с. 114].

Дещо відмінною, на думку вченого, є позиція *релятивізму*, який обстоює відсутність

загальних істин, тобто неможливість прийняття всіма людьми процесу пізнання; тому кожне пізнання-діяння відносно, релятивне, адже визнається лише певною частиною людей. До того ж треба розрізняти індивідуальний та загальний різновиди релятивізму. Індивідуальний, за словами О. Кульчицького, доводить, що людина – це міра всіх речей, тоді як загальний твердить таке: те, що вважається істиною для людей, може бути неправдою для по-іншому організованих істот (психологічний релятивізм), або, що кожна історична доба й кожна своєрідна культура мали свої істини (історичний релятивізм) [37, с. 114].

Характеризуючи представників позитивістського напрямку, О. Кульчицький пише, що вони обстоюють можливе пізнання тільки реляцій-відношень між явищами, а не їхньої сутності. Саме таке пізнання є науковим, а пізнання сутності явищ, тобто пізнання метафізичне, неможливе. Натомість прагматисти вважають істиною те, що допомагає нам у дії, що корисне для людського життя. Питання полягає у тому, наскільки твердження підтримує життя. Істина й неправда – однакові вигадки, фікції. Ті фікції, що справджуються й виявляються у повсякденні корисними, допомагають у життєвих починаннях, визнаються за істину [37, с. 114–115].

Говорячи про проблеми важливості та неодмінності пізнання, О. Кульчицький критично відгукується про скептичні напрями тогочасної гносеології. Той, хто твердить, що “немає пізнання”, одночасно визнає неіснування пізнання як такого. Іншими словами підтверджує й заперечує пізнання. У зв’язку з цим Святий Августин каже: “Кожний, хто сумнівається в існуванні істини, носить її у собі, бо в ній він не сумнівається”. У цьому місці роздумів професор Кульчицький підкреслює, що скептичне утримання від пізнання суперечить внутрішнім культуротворчим тенденціям, які з великою силою позначаються у площині “персональної надбудови” людської психіки, у просторі волі й думки, скерованих на здійснення пізнаних духовних вартостей, правди, добра й краси [37, с. 115].

Таку ж внутрішню суперечність О. Кульчицький виявляє й у твердженнях релятивістів і прагматиків. Кожен, хто стверджує, що “істина відносна”, має претензію на те, аби його істина одержала загальне визнання. Так, наприклад, прагматики доводять, що “істинне те, що корисне”, а корисність як ознаку істини визнали і сприйняли через правдивість цієї

філософії. Проте досвід заперечує висновки прагматиків, оскільки на кожному кроці зустрічаємося із твердженнями, які не мають жодного відношення до корисності, проте змушені вважати їх правдивими. Натомість погляди скептиків, на думку вченого, також суперечать досвідові. Скажімо, кожен має справу із пізнанням безпосередніх очевидних істин, таких як “ціле більше за свою частину”, або “зелений і червоний кольори – різні”. Отож існування, розвиток і прогрес науки, тобто синтезованого пізнання, є доказом проти скептицизму. Саме життя людини спирається на безупинне пізнання і без нього не було б можливим, а це очевидне заперечення скептицизму. Без пізнання неможливе також уреалізація духовних вартостей людини. Скептицизм не узгоджується і з релігійністю, тому він не лише нелогічна й неетична, а ще й нерелігійна настанова.

Таке відношення до проблеми пізнання, яке виявляється у філософії догматизму не сприяло з’ясуванню того, яким чином пізнання має відповідати дійсності. Однобічними називає професор Кульчицький і висновки прихильників скептицизму. Отже, слушно припустити, що наше пізнання у певних межах і частково відтворює дійсність та їй відповідає. Й саме на розкриття можливостей меж пізнання спрямовані зусилля прихильників гносеологічного критицизму. Оскільки поміркований критицизм враховує насамперед можливості пізнання не тільки речей, а й їхніх властивостей та способів існування, то він природно називається *критичним реалізмом*. Як далі зазначає О. Кульчицький, на основі принципів радикального критицизму, можна пізнати те, що деякі речі існують поза нами, але не можна пізнати того, які вони “самі у собі”. Це згодом стає вихідними засадами *критичного феноменалізму* [37, с. 116].

Те, що пізнання можливе, вже стверджувалося в процесі критичного обговорення ідей скептицизму. Але О. Кульчицький доповнює це твердження своїми міркуваннями. Він пише, що кожен розуміє, що сприяє відчуттю червоного і жовтого, шелестіння і пахоців, але може не бути певним у тому, чи йому тільки здається, чи справді існують щось червоне, довершено жовте і т.д. Ніхто не заперечує, що відчуває сум чи радість, коли це дійсно відбувається. У таких випадках, наголошує професор, мовиться про “очевидність” (переконливість) внутрішнього сприймання. Творячи добро, сприймаючи красу, жертвуючи собою

перед Богом і ближніми, ніхто не сумнівається, що переживає невмирущі й неминучі надіндивідуальні “вартості”, здійснення яких вважається життєвим призначенням людини [37, с. 116].

Але ця очевидність, наголошує вчений, стосується лише тих людей, які мають здатність сприймати й переживати “вартості”. Цю персональну здатність людина не може передавати чи ділитися нею з іншими. Вона залишається суб’єктивно первинною, але це не змінює характеру очевидності, яка стає внутрішнім переконанням. Те, що у випадку переживання “вартостей” не можна інколи узагальнити очевидність та поширити її на інших людей, все ж не заперечує того факту, що для тих, кого хвилюють ті чи ті “вартості”, це переживання має характер очевидності. Далі О. Кульчицький пише, що пізнати можна тільки те, що зустрічається з нашим пізнанням, що “нам задане” і, якщо нам щось не задане безпосередньо чи посередньо, то пізнання такого предмета неможливе. Брак данностей може стати перешкодою цілісного пізнання. Осягаючи процеси і властивості речей, які могли б сприймати, помічаємо й усвідомлюємо далеко не всі. Як не парадоксально, форми нашого мислення, категорії мають насамперед практичне значення.

Пізнання “вартостей” має свої межі: релігійні чи естетичні “вартості” можуть бути пізнані тільки через тих, хто спроможний їх переживати. Як узагальнює О. Кульчицький, загальнофілософські міркування засвідчують слухність критичного підходу до проблеми пізнання, а це зі свого боку, приводить до поглядів, наближених до критичного реалізму. Пізнання треба розглядати як певного роду взаємодію предмета, що пізнає, і предмета, що пізнається, тобто як взаємодію свідомості й предметності. Очевидно, коли предмет “входить до царини підмета, до сфери його пізнання, то він через неї привласнюється, підлягає своєрідній трансформації, певним чином “бере участь” у притаманній структурі цілісності предмета, зазнає її впливу” [37, с. 117].

Відношення між “пізнанням” і “предметом” можна, на думку О. Кульчицького, розуміти по-різному. “Припустімо, що репродукція фізичного у психічності є настільки подібна до фізичного оригіналу, що ми знаємо не тільки про існування якихось предметів поза нами, але й певною мірою здогадуємося про спосіб їхнього існування, про їх ознаки-якості. У такому разі залишаємося прихильниками

критичного реалізму. Якщо ж гадаємо, що предмети поза нами непізнаванні, “речі у собі”, і що на основі нашого пізнання можемо знати тільки про їх існування, а не про їхню сутність, структуру, властивості чи спосіб існування, якщо, таким чином, ми думаємо, що здатні пізнати тільки прояви явища, феномени тих самих непізнаваних речей у сфері нашої свідомості, тоді стаємо на позицію І. Канта, відому під назвою критичний феноменалізм” [37, с. 117].

Говорячи про можливість полі догматичного пізнання, О. Кульчицький не згадує про агностицизм як крайній вияв скептицизму. І напевне мав рацію. Адже в тій інтерпретації гносеології, що панувала у радянській філософії і була заснована на марксистському і, частково, гегелівському підходах, саме агностицизм розглядався за найбільше гріхопадіння філософії. Такий крайній агностицизм витрактовувався з філософських позицій Д. Берклі, Д. Юма, І. Канта. Проте тут існує певне “але”. Річ у тім, що Д. Берклі сутнісно ніколи не відмовляв людині у можливості пізнати істину, а виголошував радикальний сумнів щодо претензій пізнати істину виключно методами наукового мислення, яке тоді набувало великого авторитету [38, с. 42]. Це був сумнів тільки стосовно вичерпності наукового пізнання, а не пізнання взагалі. Вчений прагнув довести, що якого б поширення не набув науковий метод, усе ж головним засобом осягнення світу була і буде віра. Подібну думку висловлював і Д. Юм, котрий вважав основою людського практикування не теоретичне знання, а віру [39, с. 375]. Близьку позицію щодо “виправдання” неперехідної значущості віри як духовної сили уджерелення пізнання висловлював І. Кант. Через це підхід О. Кульчицького варто визнати раціональним і водночас логічним. Тоді як головна проблема гносеології – це узгодження пізнання із буттям, що стосується повсякдення самої людини, яка філософує.

О. Кульчицький критично ставився до сенсуалізму Д. Локка, котрий інтерпретує людську душу як “незаписану таблицю”, у якій не існує жодних уроджених пізнавальних інтенцій. Звідси походить таке його твердження: “Нічого немає у розумі, чого б спершу не було у відчуттях”. Поняття “ідеї” Локк вживає у найзагальнішому розумінні – як пізнання, що відображає сприймання зовнішніх предметів та рефлексує всі сприймання нашої душі. Ідеї (пізнання) бувають або прості, дані через відчуття, або складні, коли актуалізується кількома відчуттями. Тому вони

задаються або з допомогою рефлексії, або через чуттєве сприймання, або ж завдяки тому і тому. Із сполучення і порівняння простих ідей виникають складні, скажімо, такі як субстанції [40, с. 171, 345].

На думку професора Кульчицького, у Дж. Локка не всі чуттєві сприймання віддзеркалюють справжні властивості речей. Останній поділяє властивості на первинні і вторинні, говорить про первинні якості, що “зовсім невіддільні від тіла, в якому б воно стані не було”. Ці якості породжують прості ідеї, тобто густину, протяжність, форму, рух або спокій, число. Водночас існує ще й інший розряд якостей, які Дж. Локк називає вторинними. Це – кольори, звуки, смаки тощо, що насправді не відіграють ніякої ролі у самих речах, але являють собою сили, котрі викликають у нас різні відчуття. Звідси формулюється висновок: ідеї первинних якостей є продукт схожості, вторинних – ні, перші ідеї схожі з прообразами тіл, що справді існують у них, другі – зовсім не мають схожості з тілами. Отож ... те, що є блакитним, солодким чи теплим в ідеї, те у самих тілах, які ми так називаємо, становить лише певний обсяг, форму і рух непомітних частинок” [40, с. 154–155].

Критикує О. Кульчицький також і теорію пізнання І. Канта. Так, він не погоджується з тим, що у пізнанні дія предметів обмежується тільки зумовленням “порядкувальної дії форм чуттєвого часу й простору” та форм мислення – категорій, що на цій основі формують явища, ні в чому не подібні до “речей у собі”, що їх спричинили. На противагу І. Кантові вчений визнає, що між явищем і тим, що у ньому постає як “річ у собі”, існує значно тісніший зв’язок, і що з явища можна певною мірою зробити висновок щодо цієї “речі у собі”. Більше того, насправді пізнання не є й не може бути простим і точним відображенням предмета, воно не буває, як вважає І. Кант, “витворенням предмета пізнання”, тобто явища під впливом зіткнення з “річчю у собі” форм пізнання, чужих до “речей у собі” [37, с. 122].

У будь-якому разі професор О. Кульчицький, критикуючи Дж. Локка та І. Канта, віддає їхнім філософським напрацюванням належне. Так, він підтримує І. Канта, в тому, що пізнання пов’язане з активною дією предмета та формує матеріал про нього, а Дж. Локка у тому, що вторинні властивості речей (барви, тони, пахощі) справді не існують у зовнішній дійсності, а виникають у наших рецепторах завдяки “специфічній енергії відчуттів” [37,

с. 122]. Український філософ натомість констатує, що іншого погляду щодо джерел пізнання дотримувалися раціоналісти. Скажімо, вихідна теза теоретичних міркувань Р. Декарта ґрунтується на сумнівах стосовно будь-якого пізнання. Оскільки чуттєве пізнання здатне заводити людей в оману, то слушно сумніватися у його можливостях. Але, як зауважує О. Кульчицький, у самій настанові постійного сумніву існує дещо безсумнівне – власне факт сумніву. До того ж сумнів – це також форма мислення, один з його виявів. Безсумнівним видається вислів: “я мислю, якщо сумніваюсь”. Із того, “що я мислю”, випливає висновок безпосередньо: мусить бути деяке “я”, котре мислить. Звідси утримує уреальнення й певний пізнавальний акт: “я мислю, отже, існую”, що задається безсумнівною переконливістю. Відтак тільки мислення може забезпечити певність і безсумнівність пізнання, джерело якого перебуває в розумі, звідки й походить назва даного напрямку філософування – *раціоналізм*.

Симпатизує О. Кульчицький *інтуїтивізму* А. Бергсона, Н. Гартмана, М. Шелера. Стверджуючи можливість істинного пізнання, він наголошував на тому, що пізнання не надане людині, а задане як нескінчене і незавершене, котре треба виконувати не тільки шляхом чуттєвого, емпіричного досвіду чи раціональним міркуванням, або безпосереднім інтуїтивним спогляданням, а всіма наявними засобами залежно від розмаїтої природи дійсності. Визнання неперехідного значення інтуїції вчений пов’язував з тим, що джерелом пізнання є духовна сутність людської істоти, яка значно ширша за обсягом і глибша від наших знань про неї, а зовнішній світ – це, звісно, не єдина дійсність. У нас існує універсум, світ психічних переживань і духовних “вартостей”, підвладних не лише розумові, а й нашому безпосередньому спогляданню, нашій інтуїції. Що стосується духовності, то людина приходить до неї разом з життям і підлягає відповідному персоналістському саморозвитку, що досягається шляхом як вивчення світу (природи), так і “внутрішнього всесвіту людини”. Методом пізнання як першого, так і другого у філософії є *метод редуції*.

Проте, охоплюючи макрокосмос світу (великий світ) і мікркосмос людської душі, філософія надає перевагу “внутрішньому універсуму”, світу духу з його думками та ідеалами правди, святості, добра, краси, переживання, вітальних “вартостей” (передусім – здоров’я, сила), естетичних, соціальних, ре-

лігійних, теоретичних (пізнавальних), політичних, поза якими неможливо мислити життя людини. Її існування у своїй суті – це їх здійснення, діяльність для досягнення визначеної мети, що охоплює згадані ідеї, ідеали, цінності, безмежне оцінювання, визнання або невизнання “вартостей” переживання дійсності. Людська буттєвість відрізняється від інших форм буття не лише тим, що людині за її розумом належить у всесвіті особливе місце як *homo sapiens*, а й тим, що розум вона використовує у своїх діях як знаряддя і засіб для перетворення світу. Керована розумом, людська дія-вчинок прагне досягти бажаних цілей, які становлять надцінність для людського повсякденного буття. Останнє – це безперервне прямування до здійснення ціннісно вагомих цілей. Звідси людське існування – це завжди надавання переваги одному перед іншим, позитивне чи негативне до чогось ставлення, вибір між альтернативами чи напрямками руху вперед. Для адекватного розуміння людського буття є значущими філософами Р. Декарта: “думаю, отже, існую”, і В. Штерна: “оцінюю, отже, існую”. Якщо засадничою властивістю цього буття – мислення й, відповідно, пізнання у розумінні усвідомлення змісту життя, то змістом усвідомленого повсякдення стають, безперечно, людські оцінки й цінності самого життя. Отже, якщо життя людини – це постійне оцінювання, невіддільне від пізнання “вартостей”, що їх уреальнює наше повсякдення і що є метою наших спрямувань, то філософія, пізнаючи буття людини, має в окремих ділянках досліджувати “вартості”, які людина ставить собі за мету. Такою ділянкою філософського знання, поряд з онтологією і гносеологією, є *аксіологія* [28, с. 476], що й визначає природу “вартостей”. “Вартість” – те, що надається для задоволення людських потреб, а, з погляду її змісту (як “вартість” для когось) – це властивість предмета, якому вона притаманна. Загалом “вартості” мають онтологічний вимір існування через їх “зануреність” в ідеальний світ, тому існують тільки через дух і для духу. Вони не зводяться до матеріальних потреб, не мають конкретного уреальнення, перебувають між собою у полярному й водночас в ієрархічному відношенні; не впливають прямо зі здатності людини оцінювати і безпосередньо не походять від практичних інтересів та потреб. Хоча “вартості” не зводяться до матеріальних потреб і не знаходять конкретного предметного існування, все ж виявляють об’єктивну, загальну

для людей, структуру. Шлях уможливлення “вартостей” – це історичні віхи розвитку, “здійснення” культури. Щоправда, й самі “вартості” змінюються, але постійно залишається в культурі тенденція продукувати неоднакові системи, твори мистецтва. Постійність у розвитку окремих ділянок культури у різних народів наочно підтверджує загально-визнаний характер “вартостей”. У їх здійсненні й полягає внутрішній смисл культури і персоналізації людини.

Розгляд культурних процесів, на думку професора Кульчицького, дозволяє заглибитися у спосіб дії нових “вартостей” на процес історії. Особливості, які творять культуру, бувають захоплені і навіть одержимі певними “вартостями”. Завдяки останнім у людську історію проникає “вищий світ” і стимулює історичні обставини йти до нього на службу. У такій ситуації виявляється й інша властивість “вартостей” – характер повинності [37, с. 126]. А це – чиста, ідеальна “повинність існування”, внутрішнє переконання у конечності правди, добра, краси, тобто “спонука”, метою якої є власне дана “вартість”. Поряд із тим, на думку професора, існує й інший вид повинності – так звана “актуальна повинність існування” саме у такій сфері дійсності, де “вартостей” бракує. Людина приймає це як вимогу з боку духу, спрямовану на здійснення відсутньої “вартості” [37, с. 126].

Порівнюючи “вартість” і дійсність, О. Кульчицький протиставляє “вартості” як “ідеальне буття” реальності дійсних предметів, абстрактність – конкретності дійсного буття, нормативність (те, що вони повинні існувати) – фактичності цих предметів. Проте не варто забувати, що “вартості” перебувають між собою у полярному й водночас в ієрархічному відношенні. Їх полярність означає, що їм відповідають “антивартості”, себто негативні вартості: добро відповідає злу, красі – брідота і т.д. Водночас і позитивні “вартості” також мають ієрархічну структуру. Героїчна посвята стоїть, скажімо, вище за звичайну людську порядність, добро – за красу. А коли “предмети дійсності” настільки дійсні, що не припускають полярності, то “недійсність” є лише нестачею дійсності, а не її протилежністю”. Отож сфера дійсності та царина вартостей взаємно підпорядковані, самі вартості здійснюються у вигляді історичної реальності у площинах індивідуального та суспільного життя в культурі, у процесі її творення.

Творення культури, на думку О. Кульчицького, зумовлює глибинний смисл розвитку людства, а у здійсненні “вартостей” полягає внутрішній смисл культури. Однобічним інтерпретаціям культури, що абстрагуються від її творців, до яких відносив гегелівську – як витвір об’єктивного духу, марксистську, де єдиною формою буття постає матеріальність, а людина як стародавній Іксіон уплетена в коло матеріальності, турбот про матеріальне і не може підвести очей до небосхилу ідей і “вартостей”; шпенглерівську, в якій людина стає твором, а не творцем культури, О. Кульчицький протиставляє *філософсько-антропологічний підхід*. На його думку, цей підхід дає змогу враховувати уявлення про людину, які розкриваються психологією у структурному аналізі, здобутки онтології з її висвітленням багатшарової структури дійсності, гносеології, дотичної до розгляду духовних функцій пізнання, та аксіології як учення про “вартості”. Звідси культура це відповідь людини на виклики природи. Крім того, для філософа не властиво зводити до суперечностей загальнолюдські і національні “вартості”; між ними більше спільного, аніж протилежного. Що стосується протиставлення названих груп “вартостей”, то це є виявом не стільки їх “онтологічної” несумісності, скільки фактом певного стану свідомості, власне “вузькістю свідомості людини”, що не може ні охопити всіх “вартостей”, ні збагнути й засвоїти їх у межах своєї індивідуальної свідомості. Трагічним моментом у здійсненні “вартостей” культури виступає й те, що кожне таке здійснення перебуває під загрозою закріплення у системі звичок, які стають незмінною традицією і вбивають дух поступу й подальшої їх еволюції [37, с. 128]. Те, у чому відмовлено окремій людині, а саме у зреалізуванні усіх “вартостей” в усій їх розвитковій глибині й широті, стає на думку О. Кульчицького, завданням людства у процесі творення культури як визначальній місії глибинний смисл розвитку людства, а у здійсненні “вартостей” – внутрішній смисл розвитку самої культури. На цій підставі культуру можна визначити як здійснення “вартостей” [37, с. 128].

Підкреслення ідеального виміру природи вартостей подається через характеристику їхніх іманентних властивостей бути “повинностями існування” і “заклику до здійснення”, які і виявляють історичний поступ культури. Це зближує думки О. Кульчицького з поняттям про історичний виклик відомого

англійського історіософа А. Тойнбі (1889–1975), яке використовується як центральна смислова вісь для інтерпретації джерел культурного розвитку [41, с. 21–27]. А. Тойнбі наголошує, що культура розвивається цілісно, всі аспекти і сторони її соціального життя координовані в єдине соціальне ціле, у якому всі елементи утримуються в тонкій солідарності один з одним, утворюючи таким чином внутрішню гармонію цілісного соціального організму [42, с. 63]. Професор Кульчицький поділяє думку про те, що становлення “вартостей” і культурний розвиток, що розгортається на їх основі, є відповіддю людини на “заклик і виклик природи”.

Як більшість західноєвропейських філософів і культурологів, О. Кульчицький розглядав розвиток культури через її кризові стани, де кризи – закономірні явища в культурному розвитку, суть якого полягає у змаганні “вартостей”, їхніх систем та світоглядів, що відчутно посилюється під час зламів – при переходах від однієї постави культури до іншої. Особливість кризи сучасної культури він убачав у зміні ієрархії “вартостей”, де на перше місце виходять “вартості” економічні й технічні, що, непомірно розростаючись, прикривають собою нашарування справжніх “вартостей” – релігійних, етичних, естетичних, теоретичних. До згубних наслідків цієї технізованої культури з її трьома цивілізаційними “М” (машини, маса, міста) відносив внутрішнє спустошення людини, механізацію, автоматизацію та деперсоналізацію її.

Вчений був особливо занепокоєний перспективами розвитку культури, своєчасним розв’язанням її проблем. Насамперед він розглядає різні підходи до пояснення феномена культурної творчості. Так, за Г.В. Гегелем, культура – це вияв об’єктивного духу, тобто не суб’єктивного духу окремих одиниць, а духу людської спільноти, об’єктивного тим уреальненням, що цей дух зовнішній, предметний і виявлений назовні у формах суспільного життя, звичках, творах мистецтва, філософських системах і т. ін. [43, с. 97]. Цей дух об’єктивний ще й тому, що надіндивідуальний, відірваний від минулого. Він проходить такі щаблі, як ідея права та мораль. Причому остання існує скрізь у сім’ї, державі, суспільстві.

Крім об’єктивного, дух може бути й абсолютний [44, с. 143].

Якщо буття, за Г.В. Гегелем, вважалось духом [45, с. 181], то для представників радянського марксизму воно є лише матеріаль-

ністю [46, с. 51], зазначає О. Кульчицький. Те, що називаємо духовністю та її об'єктивним виявом – культурою, на думку цих діячів залежить від матеріальних обставин і є над ними надбудовою. Всі форми культури, починаючи від релігійних та філософських систем епохи аж до ліричної поезії, – це, згідно з марксистсько-ленінською теорією, залежні від виробничих умов через те, що виступають надбудовою над відносинами, які становлять матеріальну базу-підвалину із суспільних продуктивних процесів. Культурна система епохи стає тільки відгуком економічної матеріальної дійсності і служить для її утримання, оборони і звеличення. Якщо ця база-підвалина постійно перетворюється, то це відбувається через суперечності. Наслідком прогресивного розвитку людства є безкласове комуністичне суспільство, яке створить нову комуністичну культуру [46, с. 386–387].

Причиною таких хибних думок, за словами О. Кульчицького, є твердження, що за єдину форму буття приймається матеріальність. Протилежністю гегелівській та марксистській концепціям культури постає, на думку вченого, філософія культури О. Шпенглера (1880–1936). Він відкинув концепцію лінійного розвитку світового культурного прогресу й обґрунтував *теорію рівноцінного циклічного розвитку культур*. На його переконання, кожна культура – це “живий організм”, що має свою історію. Тому не існує загальнолюдської культури, а всесвітня історія містить вісім замкнених у своєму розвитку великих культур, кожній з яких властива своя доля. Коли культура помирає, то від неї залишається слід у формі цивілізації. Концепція долі тут є основоположною [47, с. 26]. У своєму визначенні культури О. Шпенглер спирається на пласт органічності, що спричинений реальним суспільним життям. Саме життя є “чимось першим та останнім”, його порядок можна тільки відчутти, оглянути й описати. Окремі прояви культури цей дослідник розглядає як формовияви життя у біологічному розумінні, тобто як великі організми, котрі поступово розвиваються, щоб потім, після короткого чи тривалого розквіту, померти. “Душі культур” стають, за О. Шпенглером, спонуканими, які визначають дії окремих людей, подібно до того, як вигляд всієї рослини визначає роль окремих рослинних клітин. Людина стає більшою мірою витвором, ніж творцем культури [47, с. 169–177].

Повертаючись до поглядів О. Кульчицького треба також зазначити, що він, спираючись

на методологію феноменологічного підходу, прагнув до розкриття суті етичних, естетичних “вартостей”, до розробки **соціальної аксіології**, під якою розумів філософію релігії. При цьому наголошував, що “вартості” можуть виявлятися лише в істот, які є особами та характеризуються абсолютною силою обов'язку, відносячись не до “ладу розуму”, а до “ладу серця” через різні форми переживання. Такі “вартості” відрізняються тотальністю й унікальністю, підпорядковують собі все життя людини, зобов'язуючи людей діяти належним чином. У зв'язку з цим він пише: “Буття вартостей – це не стільки матеріальне буття, як ідеальне... Вартості здійснюються особами у царині дійсності, у реальних суспільних відносинах; до того ж матерія вартостей завжди залишається чимось матеріальним, а її характер є чужим матерії, чимось таким, що її надбудовує та нашаровує, ... надаючи їй сенсу, значення вищого порядку, що залишається чужорідним суті матерії, трансцендентним, поза межовим, непорівняльним, і втягує її (матерію вартостей) в іншу сферу відносин – ... у порядок вартостей” [37, с. 135].

Поряд з етичними “вартостями” існують, як пише філософ, й естетичні. Їх вивчення покладене на естетику. На думку О. Кульчицького, завдання естетики полягає у дослідженні суті природи усього того, що називається естетичним – естетичних переживань, мистецької творчості та інших різновидів мистецтва; це дає змогу належно оцінити значення естетичного в духовному житті людини [37, с. 135]. До істотних властивостей естетичних “вартостей” він відносить: “1) наявність – абстрактну, яка зримо не переживається, не може бути “гарною”; 2) ці вартості можуть відноситися, на відміну від етичних, не тільки до осіб, а й до речей; 3) дійсність названих вартостей сутнісно “наповнена”. Естетичний феномен постає тоді, коли духовний чи психічний зміст об'єктивується певним твором мистецтва, який посідає місце вираженої дійсності...” [37, с. 135–136]. При цьому в ієрархії “вартостей” чільне місце належить, як пише український мислитель, релігійним “вартостям”, які вивчає філософія релігії. Її головне упредметнення стосується міркувань (рефлексії) духу над релігійним ставленням до дійсності.

Таким чином, наукові зацікавлення О. Кульчицького були досить широкі, адже стосувалися не лише онтології, гносеології, аксіології, а й філософської антропології та етнопсихо-

логії. В аспекті сенсу людського буття він простежує взаємовідносини між природою і людиною, дає короткий огляд проблематики і методів філософської антропології. Саме філософсько-антропологічний погляд визначає місце людини у сфері космосу як цілісності буття. За ним людина – це органічна істота, котра живе у світі і зобов'язана берегти та розвивати життя.

Вочевидь філософська антропологія формувалася від античності до XX століття, зокрема, у поглядах Платона, Аристотеля, Плотіна, Августина, екзистенціалістів, біоцентристів (Л. Клагес, М. Шелер, Н. Гартман). Скажімо, Платон визначає становище людини станом душі як триподільної єдності частин, а саме “пожадливої”, “відважної” й “розумної”. Нездійснений у своїй повноті ідеал людини-філософа обмежується у Платона, за словами професора Кульчицького, пристосованим до життєво-суспільної практики *ідеалом громадянина*. Для правильного розвитку держави потрібно, щоб кожен відповідав своєму покликанню і було належне взаємовідношення: 1) верстви працівників, які задовольняють потреби державного суспільства і відповідають пожадливій частині душі; 2) верстви воїнів, які захищають державу від ворогів, що відповідає етично-практичній частині індивідуальної душі; 3) верстви філософів-керманців державного життя, що уособлює розумну частину душі [32, с. 152; 211; 219; 273; 285]. Залежно від становища людини в державі, її призначення і завдання розумові та вольові чинники уможливають виконання нею функції “великої людини” усередині “державного організму” [48, с. 82]. Натомість за Аристотелем людина – це єдність тіла й душі, матерії й нематеріальної психічної сили, яка створює тіло, надає йому постаті і керує нею. Ця душевна сила ієрархічно тріступенева – вегетативна (рослинна), анімальна (тваринна), духовна. Причому духовна сила є найвищим людським щастям [49, с. 396–402].

Якщо в концепціях людини Платона й Аристотеля, зазначає О. Кульчицький, людська істота розглядалася з перспективи можливостей поєднання протилежностей, то у період середньовіччя людина осмислюється із висоти духовності, з огляду відношень людини до Бога. Так, Августин як найкращий представник цього періоду прагне осмислити людину із вершини “піраміди вартостей”, з погляду її ставлення до найвищого добра – Божого. Для цього він проаналізував сутність людської повсякденності, обґрунтував “онто-

логію повсякдення” [37, с. 142]. За Августином, людина не повністю усвідомлює себе, не здатна цілком охопити себе. У ній присутнє щось безмежне, хоча й усе, що їй приналежне спроможне зникати, коли його забувають. Так і сучасність завжди переходить у минулість. Життя є постійне заперечення самого себе, через те воно вмирає, ситуативно наповнене неспокоєм, котрий спричинює шукання. Душа завжди неспокійна, мусить бути сповнена безупинних прямувань і бажань [50, с. 20]; прагне до цілісності, піднесення, що уможливорює тільки вічність. Отож, за Августином, людина – це проблема, яка знаходить свій розв'язок в трансцендентному, у світі, у вічності.

Безперечно, людське життя драматичне, адже сама по собі людина “хвора”, тому що переживає за свою приналежність до людського роду. Вилікуватись від “хвороби” вона може тільки тоді, коли підпорядкується цілковито Божому велінню, коли своєю нескінченною ласкою Бог захоче бути в людських прагненнях. Тільки тоді Божа милість дозволить людському серцю у собі спочити. За висловом Августина, неспокійним буде серце, доки не спочине у Бозі [50, с. 59].

Філософська антропологія святого Августина була продовжена в екзистенціалізмі. За словами О. Кульчицького, його провідна ідея полягає у виділенні у сфері людського буття двох його способів: а) існування; б) екзистенції. Існування – це форма буття людини, за якої для з'ясування її поведінки та дій не потрібно виходити за межі поняття життя. Існування переважно стосується задоволення прагнень спільних для людини й тварини. До рівня екзистенції людина підноситься лишень тоді, коли перемагає у собі те, що в ній зостається тільки людське [37, с. 143]. На думку філософа, екзистенціалізм аналізує людське існування, виводячи його з обставин самотності людини у світі. Людина, на відміну від тварин, не обтяжена інстинктами. Тварина живе у своєму світі і він є для неї одночасно і захистом, і небезпекою. Тварина не володіє свідомим ставленням до свого існування [37, с. 143–144].

Протилежним є світ людини. Її буття не забезпечене пристосуванням до природного середовища інстинктами. Через це дуже часто світ постає перед нею ворожим, у якому вона почуває себе невільником. Людина перебуває у “космічній ситуації”, то в історичній, громадській чи родинній, що почасти ставлять її на межу виживання. Такими “граничними” ситуаціями, невіддільними від людського існу-

вання, на думку О. Кульчицького, є “боротьба, страждання, випадковість, провина і смерть” [37, с. 144]. Про це С. К’еркегор: людина – це не “річ” і не “машина”, і дух не є холодно-універсальним розумом; вона – духовний індивід, а тому унікальна, неповторна істота, особистісно-духовне існування якої – екзистенція, а несубстанційна сутність – есенція. Загалом цей філософ не “примирює” проти-лежності, а, “персоніфікуючи” їх, “зіштовхує в екзистенційному діалозі”, причому вже не як абстрактні поняття та ідеї, а як живих носіїв цих ідей. На його думку, треба ставити перед філософією цілком законні вимоги: що робити? як жити людині?, – даремно вона мовчить [51, с. 200–201]. І це зрозуміло чому, адже в основі такої філософії лежить сумнів, з якого може народитися хіба що свободна думка, тоді як вільна особистість народжується з відчаю (відчай охоплює всю людину, сумнів – лише сферу мислення) [51, с. 290–291]. С. К’еркегор шукає не об’єктивну, а екзистенційну істину, оскільки прагнення об’єктивності “універсального” охоплення світу неминуче деформує людський дух (людина – скінченна істота, тому її “універсалістична” інтенція – марна спроба “стати на позиції вічності”, що й призводить до “деспіритуалізації”).

На переконання О. Кульчицького, саме дух – самостійний і “новий” стосовно тіла й душі, що характеризує тільки людину і виявляється як інтелект, “технічна інтелігентність”, розвиток якого веде до поступового занепаду її життєвих сил і настанов, спричинюючи тим самим повільний декаданс людства. Криза сучасної цивілізації стала початком такого занепаду, що зумовлено перемогою духу, ворожого життю, над життєтворчою душею [37, с. 145].

У новітніх напрямках філософської антропології велику увагу приділено можливості синтезу різноманітних уявлень про людину. Зразком у цьому відношенні, за О. Кульчицьким, може служити концепція людини М. Шелера і німецького психолога Вільяма Штерна (1871–1938). Зокрема останній розглядає персоналізм як так звану “структурну, взаємопов’язаність психічних функцій – хотіння, почування, впізнавання, котрі діють, образно кажучи, на різних рівнях ставання й здійснення психіки, у нижчих і вищих “сферах” чи “нашаруваннях” психіки й тому надрядних, керуючих, і підрядних, керованих, що їх найпростішим прикладом може бути християнське ... розрізнення “вищого” “керуючого” “духу”

і нижчої, життєвої, більше тваринної “душі”...” [52, с. 39]. В. Штерн розмежує у “психізмі особи нижчий рівень (персону), на якому людина здійснює життєві, прагматичні і практичні “біотичні” прагнення і цілі, та вищий, еволютивний рівень особовості (персональність), у якому та сприймає і здійснює вартості – релігійні, теоретичні, естетичні, соціальні, етичні, політичні” [52, с. 39]. Такий персоналізм отримав назву “критичного” (див. роботу “Особа і річ”, у якій В. Штерн розглядає світ як ієрархію “особистостей” різних ступенів – від кристалів до людини).

Психологія за В. Штерном, на думку українського філософа, має базуватися на персоналізмі, що сформувався як особлива дисципліна, предметом якої є персону як жива, індивідуальна, унікальна цілісність, котра прагне до мети, відкрита стосовно світу. Проте персоналізм охоплює не тільки психологічний аспект поведінки, а, на думку його засновника, становить основу всіх наук про людину – біології, фізіології, медицини. Персоні властива психофізична “нейтральність”; це означає, що психічне й органічне в ній повинно тлумачитися не як різноманітні сутності, а як різні сторони, або прояви одного і того ж джерела. Вперше ввівши термін “нейтральність”, В. Штерн розраховував розв’язати вузол психофізичного дуалізму, який був притаманний ученням про особистість, роз’єднавши в людині фізичне (тіло) й психічне (можливості, характер) та піддавши їх різному типологуванню.

Розв’язки, до яких дійшов В. Штерн, на думку О. Кульчицького, були неоднозначні. Вивчення кореляцій між індивідуально-варіативними психічними і фізіологічними ознаками людини не могли бути замінені простою прокламацією того, що за цими розбіжностями прихована нейтральна стосовно них сутність (персону). Але у перспективі категорійного розвитку психології теоретична декларація В. Штерна виражала потребу в розробці категорії особистості. Обґрунтувавши психологічне розуміння особистості із позицій персоналізму, він обстоював тезу про те, що особистісно-психологічне розкривається лише в контексті цілісного вчення про людину [53, с. 299–300]. Крім того, поняття “особистість” (Person) у В. Штерна є, за О. Кульчицьким, категорія не психологічна, а персоналістична. Особистісні риси неможливо розподілити на протилежні – психічні та фізичні. Якщо визначати особистість як цілеспрямовану, свідому, діяльну цілісність, то це стосується

не змісту свідомості чи самодостатніх тілесних функцій, а “психічного” і “фізичного” компонентів, що підпорядковані одному цілому [54, с. 187]. Саму особистість, В. Штерн відносить до “психофізичної нейтральності”.

Як зазначає О. Кульчицький, за структурою особистість у В. Штерна утворюється із окремих цілих видів, тобто з органів, функцій, відносин, напрямів на різну діяльність, окремих досягнень, властивостей і переживань, котрі перебувають між собою у визначеному “структурному зв’язку”, гармонії та дисгармонії. Будь-яке ціле, зі свого боку, складається з окремих структур. В особистості немає нічого зайвого і непотрібного. Вона виникає не шляхом додавання попередньо не пов’язаних між собою елементів, а постає із “моментів” початково несамостійних. Але поняття “структура” не відображає всієї повноти цього взаємозв’язку. Особистість не тільки і не стільки розділена зверху донизу, їй притаманні ті риси-ознаки, які слушно назвати неформальністю, невизначеністю. Цілісність особистості ніколи не являє собою завершену і визначену конструкцію, навпаки вона вкрай неоднозначна, вона існує одночасно реально і потенційно. Особистість у В. Штерна характеризується внутрішньою потенційністю, прихованою енергетикою, якій ще не притаманна визначена ціленаправленість, а наявні так звані диспозиції. На початку життя вони мають багато невизначеності, хоча поступово, завдяки постійному зв’язку із світом, все більше і більше розвиваються у заданому докільям напрямку, тобто набувають однозначності. Через це сама особистість завжди пластична, але, звісно, до певних меж чи рамок.

Проаналізувавши твори В. Штерна, О. Кульчицький пише, що той стверджуючи, що особистість неповторна, відкрита стосовно світу, цілком доречно ставить він питання про розбіжності між людьми не тільки за такими параметрами, як емоційність, обсяг уваги, пам’ять, конкретність думки, а й про відмінності, зумовлені цілісністю особистості як особливої системи, котра аж ніяк не зводиться до своїх компонентів. До того ж ця система активно впливає на перебіг життєвих процесів, а не лише реагує на впливи внутрішніх і зовнішніх чинників [53, с. 300–301]. Взаємозв’язок особистості зі світом, за словами українського філософа, визначається В. Штерном тим, що особистість як центр свого світу тісно пов’язана з ним і водночас тим, що існує сама собою. Таким чином, вона одночасно і

близька до світу, і далека від нього. Тому поняття “глибина особистості” стає основним для персоналізму: “З одного боку, “світ” як світ, що належить особистості (“світ особистості”), побудований по-іншому, ніж математично-фізичний світ. Він, говорячи формально, охоплює: оточуючий світ (Umwelt), світ майбутнього (Nachwelt), актуальну ситуацію (Situation), подразнювач (Reiz) і матеріал (Material), долю і творчість особистості (Schopfund). У змістовному плані – цей життєвий світ (Vitalwelt) (“біосфера”), світ об’єктів, інтроцептивний світ” [54, с. 192].

Під час досліджень індивідуальних розбіжностей все наочніше уважливлюється ще одна детермінанта, а саме потреба у психологічному пізнанні, що не могла бути реалізована В. Штерном із персоналістичних позицій. До того ж поняття “персона” було змістовно аморфним, ще не здобуло серйозної пояснювальної вагомості, не зважаючи на багаторічні зусилля цього філософа вибудувати на цій основі систему загальної психології. Водночас у напрямку розвитку вчення про особистість аналізована гілка персоналізму може розглядатися як джерело ідей, котрі після його виникнення консолідувалися на Заході і мали своїх наступників, до яких український мислитель відносить і себе.

Отже, О. Кульчицький дійшов висновку, що у концепції філософської антропології М. Шелера людина (особистість, персона) становить собою єдність конкретного та есенційного (сутнісного) буття; саме ця єдність (почасти суперечлива) спричинює все різноманіття її життєдіяльності. Загалом же цей філософ шукає таку ідею людини, яка змогла б синтезувати підходи трьох різних антропологій та виявити “сутнісне поняття людини”. Звідси постає запитання: “Що робить людину людиною? Лише вихід за межі природи і біологічного життя”, – так відповідає він. І це – “принцип, протилежний усьому життю в цілому, він ... незвідний до “природної еволюції життя”, і якщо його до чогось і можна звести, то тільки до вищої основи самих речей – до тієї першооснови, особливою маніфестацією якої і є “життя”. Вже греки знали про такий принцип і називали його “розумом”. Ми хотіли б вжити... більш широке за смыслом слово, що задіює у себе і поняття розуму, але, поряд із мисленням в ідеях, охоплює і певний рід споглядання – першофеноменів або сутнісних змістів, а також певний клас емоційних і вольових актів, наприклад, доброту, любов,

каяття, шанування і т.д., – словом дух” [23, с. 53].

За О. Кульчицьким, для М. Шелера засадниче поняття у розумінні людини – це “дух”. Саме дух визначає специфічне її становище в космосі. Тому духовне джерело в людині завжди ціннісно-морального змісту. У низці своїх праць філософ говорить про існування абсолютних цінностей у житті духу, які уможливають людське спілкування у часопросторі культури. Абсолютна цінність – це атом духу, що відкривається людині тільки в любові як найвищому формовияві людяності і духовності. Енергетика любові завжди спрямована не на саму цінність, а на її носія – на особистість. В акті любові, за Шелером, для нас прояснюється глибинно-особистісний характер абсолютної цінності [23, с. 218].

Таким чином, простеживши проблематику і методи філософської антропології крізь історичний формат, професор Кульчицький підтримував концепцію М. Шелера як уможливлення філософсько-антропологічного синтезу поглядів на людину, сутність якої полягає в готовності до дії під контролем духовних “вартостей” і самопізнання, що зобов’язує її прямувати повз саму себе, “йти у світ”, відкривати перед собою своє покликання, реалізувати себе через утілення “вартостей” духу, трансцендентну спрямованість від “тварності” до культури, де дух тільки й робить людину людиною. Цим зумовлюється кардинальна відмінність між твариною і людиною не лише кількісно, квантово, а й якісно, квалітативно, що, крім усього, потребує дослідження впливу на людину расових, географічних, історичних, соціопсихічних, культуроморфних, глибинно-психічних чинників її буття. У цьому змістовому сенсі закономірно, що філософ вважає особистість монархічно-впорядкованою структурою духовних актів, що являє собою унікальну індивідуальну самоконцентрацію єдності духу, в якому вміщується структура світу. Але людина також як жива істота міститься у Бозі. Цю єдність усіх людей і всього живого в божественному прагненні людина відчуває в любові, симпатії, в усіх формах благодатної чуттєвої єдності з космосом. Відтак у М. Шелера людина не копіює “світ ідей”, а є співзасновником, співвиконавцем ідеального у собі. Вона сутнісно – це та єдина істота, яка сама себе пізнає; звідси її призначення – бути не тільки “рабом” і послухним слугою Бога, а набагато більше – бути “сином” Бога.

Людина несе високе звання Божого соратника і якоюсь мірою сама є божественною [55, с. 13].

У будь-якому разі методологічним центром вчення О. Кульчицького є поняття “особистість”, яке він протиставляє ізольованому і самодостатньому концепту “індивід”. Особистість у його персоналізмі постає в аспектах “себетворення”, спілкування з іншими особами у соціальних структурах. Вона не досягає сама себе, якщо не приєднується до суспільства, не перебуває у постійних пошуках. Існувати для неї означає “бути з іншими і водночас бути з речами, їх розуміючи, і розуміти себе”. Особистість не біжить у минуле чи теперішнє: вона, існує в теперішньому, конденсує у собі минуле, а теперішнє бачить у світлі вічності, трансценденції. Це – вища духовна сутність в людині, котра безперервно самоздійснюється, самореалізується в напрямку до трансцендентного.

Окремі погляди українського філософа співзвучні з ідеями його духовного наставника Е. Муньє. Як він сам зазначав, для останнього людина – це не тільки особа, “замкнена своїм обрисом силуету, але це й отвір людського ока, звернений на довкілля, що виявляє схильність людини, вийшовши із себе, спілкуватися з іними особами” [56, с. 45]. “Особистість – не об’єкт, нехай навіть найдосконаліший, котрий, як і всякі інші, ми пізнавали б ззовні. Особистість – єдина реальність, яку пізнаємо й водночас створюємо зсередини. З’являючись скрізь, вона ніде не дана заздалегідь” [24, с. 10]. Е. Муньє розділяє індивіда та особистість. Індивід – це егоцентрично замкнене Я, а особистість – прорив до істинного спілкування зі світом. “Розпорошення, жадоба – ось дві ознаки індивідуальності. Особистість – це оволодіння і вибір, вона – сама великодушність. Відтак за своєю внутрішньою спрямованістю вона йде у прямо протилежному напрямку порівнянно з індивідом” [56, с. 303].

Персоналізм для О. Кульчицького, як загалом для всіх персоналістів, виникає на християнській основі, піднімаючись над усією давньогрецькою філософією як щось принципово інше. “Персоналізм... завдячував великою мірою свій розвиток християнству, яке йому принесло... “вирішальну ідею особи” [57, с. 177–178]. Ці роздуми філософа нагадують слова Е. Муньє: “Християнство з перших своїх кроків рішуче висуває на перший план поняття особистості. Сьогодні нам важко уявити, який переворот це здійснило в думках і почуттях греків... Вища істота, яка спирається у своїх діяннях на любов, уже не

тотожна світовій єдності, породжуваній якоюсь абстрактною ідеєю; єдність світу створюється його безмежною спроможністю безкінечно множити ці окремі акти божественної любові. Множинність не є свідченням недосконалості; навпаки, вона породжена надмірністю й любов'ю та несе їх у собі..." І далі: "Людський індивід – це не лише зосередження низки реальностей загального характеру (матерія, ідея і т. д.), він становить неподільне ціле, єдність якого важливіша множинності, бо має корені в абсолютному. Над особистостями панує вже не абстрактна влада Долі, Царства ідей або Безособова ідея, що байдужі до індивідуальних доль, а Бог, який і сам, хоча й у вищому смислі, є особистістю..." [24, с. 13].

Отож саме від християнства, за Е. Мунье, пішла ідея глибинного особистісного перетворення, невідома античній культурі. У ній – витoki людської свободи, її меж і безмежності. "Глибинний сенс людського існування полягає не в тому, щоб злитися з абстрактною загальністю Природи чи Царства ідей, а в тому, щоб розкрити "таємницю своєї душі..." До такого вчинку людина покликана у свободі" [24, с. 14]. Ось чому свобода особистості в О. Кульчицького не завершується самотністю й відстороненістю. Навпаки, вона є умовою дійсної єдності особистостей, яка реалізується через любов. Він пише, що "людина... наділена необхідною свободою... До того ж вона перебуває у постійному русі-поступі й потребує для свого існування розкриття всього багатства своєї сутності, усього свого внутрішнього психічного життя у його структурі нашарувань і смуг – сприймань, уяви, мислення, прагнень та бажань. Для існування людини як органічної істоти конче потрібна незбагненна надбудова психічних функцій і чинників, котрі творять суцільну систему, де всі властивості взаємно доповнюють одна одну. Водночас життя людини – це не тільки існування, збереження і розгортання життя, це... "щось більше за життя", "воно само себе трансцендує" (виходить поза власні межі)" [37, с. 140]. Очевидно, що О. Кульчицький лише за людиною визнає свободу, а відтак обстоює принцип, що співзвучний сучасній екзистенційно-персоналістській традиції у філософії. Його конкретизація видається оригінальною.

У свободі людина покликана змінювати саму себе і навколишній світ, долати будь-які межі. Проте "матерія чинить нам опір, вона зовсім не пасивна, не інертна, вона – агресивна... Скрізь, де особистість поширює свій

вплив, природа, тіло чи матерія заявляють про свої права... Скрізь, де верх бере свобода, вона обтяжується тисячами залежностей" [24, с. 34]. Тому людина повинна боротися. Потік людського буття – це завжди безперервна і піднесена боротьба з усім безособовим у собі й у світі. Звідси людина для Е. Мунье – безупинне "удосконалення свободи, котра бореться". І саме в боротьбі за особистісне буття людина усвідомлює трагічність свого земного існування і одночасно у цій боротьбі полягає "надія зневірених". А це означає, що, "людська доля – це позначений величчю і боротьбою трагічний оптимізм, це набуття людиною міри того, що вона є..." [24, с. 35]. "Велич людини, – стверджує К. Ясперс, – досягається у світлі хвилини самоосягнення, сутнісного одкровення" [58, с. 263]; людина, на думку Н. Аббаньяно, "повинна бути вільною для свого призначення" [59, с. 180]. Подібні думки знаходяться в творах М. Гайдеггера, М. Шелера, С. К'єркегора та інших.

Людина, на думку українського філософа, у своєму житті натрапляє на різноманітні переживання "релігійних, етичних, естетичних, соціальних чи політичних вартостей, що обов'язкові для всіх людей у своїх загально-важливих закликах і вимогах щодо піднесення людської натури домаганням вищого нашарування – духовності" [37, с. 140]. Персоналістський досвід у цьому контексті – це зреалізування "ти", оскільки в акті любові існує найсильніша людська визначеність та екзистенційне cogito. Тому розвиток особистості залежить також від трансформації суспільства, яке покликане забезпечити належні умови для її самореалізації. Водночас, за словами О. Кульчицького, загальноантропологічні проблеми загострюються у періоди кризового стану культури. Суть такої кризи у ХХ столітті полягає в тому, що технізована цивілізація заволоділа персональною надбудовою, а це своєю чергою, витіснило з неї культуротворчі "вартості", перервало нормальний природно-життєвий зв'язок людини із первісною природою, упроблемило її виживання.

Для О. Кульчицького було зрозуміло, що сучасна його цивілізація загрожує духовним спустошенням для людини. "Цивілізація, послуговуючись визволеними агресивними силами (наприклад, атомною енергією) і втративши зв'язок із психічною та духовною культуротворчістю, може завдати не лише поступові людства, а й самому його існуванню взагалі" [37, с. 140]. Через це закликав ін-

телектуалів до філософсько-антропологічного переосмислення у бік захисту особистості від “заволодіння і заповнення персональної надбудови економічно-психічними вартостями цивілізації”. В цьому виявляється гуманістична тенденція у його поглядах, яка визнає людину винятковою цінністю та формулює її справжнє призначення.

Тут варто знову звернутися до поглядів Е. Муньє, котрий вважав капіталізм із його приватновласницькою орієнтацією, відчуженням працівників і боротьбою між ними результатом неправильного розуміння людини філософами доби Відродження. Їхній концепції “індивідуалістичного гуманізму” він протиставляє новий гуманізм, за якого мають враховуватися усі “виміри особистості”, зокрема і насамперед – її зв’язок з іншими людьми. У програму “персоналістської та обципної революції” входили: а) “соціалізація” основних галузей виробництва, б) піднесення особистості працівника, в) перевага праці над капіталом, г) знищення класів. Виступаючи з критикою капіталізму, Е. Муньє водночас вимагав подолання марксизму з його вченням про класову боротьбу і соціалістичну революцію. “Персоналістська революція” є духовною і передбачає не боротьбу класів і не масовий соціальний рух, а глибоке моральне відродження людей, у результаті якого, головню через духовне оновлення окремих особистостей, відбудеться становлення нової цивілізації.

Е. Муньє називав капіталізм метафізикою примату (переважання) прибутку. Подвійна форма паразитизму характерна для такого суспільства – за відношенням до природи і за ставленням до людини. Сакральна влада грошей перевертає всіх вверх ногами: “мати” стає важливішим, ніж “бути”. Гроші при капіталізмі є тираном для всіх. Власність наживається працею або шляхом захоплення, але її основа – ні в першому, ані в другому. У своїй основі власність невіддільна від її призначення. Вчений підтримує середньовічну християнську концепцію особистісного управління і спільного використання матеріальних благ. Для цього потрібні колективістськи виховані особистості, які здатні адаптуватися до різних виробничих умов. Це вказує на те, що він обстоює плюралістичну модель економіки.

Нещадно критикуючи сучасні західні цивілізації, професор Кульчицький, критикує також і Радянський Союз з його марксистсько-ленінською ідеологією, яка визначає людину “тільки і виключно, як “сукупність суспільних

відносин”, отже, як “історичну категорію” і тим самим як витвір, продукт суспільних умов своєї доби..., тобто у рабському невільничому підкорені ви роком діалектичного процесу” [60, с. 47].

Отже, відомий український філософ не визнає ні моралізму, ні марксизму. Але найбільшим ворогом персоналізму вважає індивідуалізм. Він формулює ідею ізольованої людини, котра постійно захищається. Саме за таким принципом створена ідеологія західного буржуазного суспільства. Людина, будучи позбавлена зв’язків з природою, наділена величезною свободою, розглядає ближніх винятково з розрахунку, вона заздрісна і мстива. Агоністична цивілізація стала однією із найнікчемніших в історії людства. Звідси походить його пряма антитеза – *персоналізм*. У його концептуальному логі особистість не обмежується іншими особистостями, навпаки, її і немає інакше, як в інших і через інших. Коли спілкування порушується чи переривається, то Я втрачаю самого себе, – стверджує О. Кульчицький. Тому для нього ідеальним є персоналістсько-комунітарне суспільство. В ньому не має нічого від масового суспільства з його тиранією аноніма, як і нічого від фашистського з харизматичним лідером і містичною лихоманкою. При цьому суспільство розглядається не як органічно-біологічна суспільність і не як правовий соціум просвітницького типу, заснований на компромісі егоїстичних інтересів. Його персоналістська модель суспільства базована на любові, яка передбачає співчуття і взаємодопомогу, коли особистість приймає на себе долю, страждання і радість ближніх.

У зв’язку з цим Е. Муньє, критикуючи сучасні моделі “в’ялого” соціалізму, ставив питання про нагальність оновленого соціалізму, вільного від бюрократизму. Він мріяв про соціалізм людей праці, де “держава для людини, а людина для держави”. Особистість повинна вміти захищатися від зловживань влади. Через це ситуація вимагає визначеного статусу особистості і конституційного обмеження будь-якого здержавлення: центральна влада зобов’язана урівноважити місцеві органи влади і громадянські права особистості. Плюралістична держава підтримує поділ влади, але, на думку Е. Муньє, краще говорити про державу, в якій панує плюралістичне суспільство, котре найближче стоїть до природи особистості [61, с. 50]. На думку О. Кульчицького, покликання людини полягає у сяганні “в надіндивідуальну сферу духовності” [37,

с. 139], в той час як в Е. Мунье, “вона є лишень частиною духовної реальності, одним із її обранців, вона не завойовує дух, а вірна йому” [56, с. 35].

У підсумку в філософських концепціях М. Шелера та Е. Мунье О. Кульчицький знаходить духовні інтенції та вимоги персонального довершення самосвідомості людини. На перше місце тут виходять прагнення до розуміння основних “вартостей” – правди, добра, свободи, абсолютного буття, які визначають відношення людини до світу, буття, історії та до спілкування з навколишніми. Завдяки рефлексивному аналізу напрацювань цих учених професор Кульчицький підійшов до важливої оцінки сучасного екзистенціалізму, у якій основним джерелом його поглядів стала філософія Імануїла Канта (1724–1804). В останнього він знаходить два засадничі принципи філософського мислення – критичний раціоналізм та антропологічний підхід до всіх питань філософії. Як відомо, під впливом сенсуалізму та емпіризму Джона Локка й особливо Девіда Юма І. Кант починає розуміти односторонність і помилковість раціоналізму з його прагненням вивести всю систему природи з чистого розуму. О. Кульчицький пише про це так: “В етичних поглядах Канта лише розум постає єдиним джерелом моральної поведінки, оскільки саме він накладає нашій волі та нашим бажанням закономірне діяння” [37, с. 134].

У новітньому формуванні можна цей комплекс критичного розуму висловити сполукою розуму й серця – за Паскалем, М. Шелером та українським любомудром Г. Сковородою. На це часто наголошував Олександр Юліанович. А найважливіше, що в І. Канта така концепція утверджує пізнавальну та моральну автономію людини, є основою персонального і суспільного життя нашої доби, на протизагаду до тоталітарних, колективістських, ідеологічних спрощень суті людини, проти яких загалом і в українському контексті зокрема боровся О. Кульчицький.

Антропологічний підхід І. Канта, тобто вимога виходити у розгляданні філософських проблем від структурних даних людини та її структурних зв’язків з історичним і космічним довкіллям, дав йому підставу до скрупульозного аналізу нашарувань та ієрархічної побудови можливостей і прагнень цієї людини. Це знайшов О. Кульчицький у німецькій структурній психології, а пізніше – у структурній метафізиці Ніколая Гартмана (1882–1950). Вершиною такої структурної схеми

людини й буття взагалі є духовна сфера вартісного повсякдення, у площині якої вирішується її доля, майбутнє малих і великих спільнот. І тут нашого талановитого земляка привернула філософсько-психологічну увагу українська людина, українська духовність. Добре знаючи культуру й історію України, він прагнув пояснити етнонаціональну суть особи українця, її походження, самозвершення, призначення. Наслідуючи М. Шлемкевича, відзначає тяжіння українців до “всебічного поширення нашої свідомості”, до життя, сповненого пізнанням і багатого на переживання. Це все веде до найінтенсивнішого розвитку нашої “монади особовості” [62, с. 70].

А. Карась зауважує, що пошуки філософської концепції людини привели вченого до переконання у персоналізмі як адекватному методі усвідомлення людської суті взагалі та української – зокрема [63, с. 10]. Саме сутність людини зобов’язує її здійснити “експансію” у світ – трансцендентний, вічний, божественний, й у такий спосіб відкриваючи перед собою своє покликання та реалізуючись через утілення “вартостей” духу. Проте така експансія людини повинна, з одного боку, мати певні межі, з другого – не бути пригніченою, як це, на думку О. Кульчицького, трапилося з українцями.

Українська людина у персоналістських вимірах Олександра Кульчицького. Творча спадщина філософа виявляє вражаючу насиченість духовною субстанцією епохи. Постійно відчуваючи найгостріші больові точки дійсності, український мислитель зводить, надбудовує всю філософську систему над своїм персоналістським обґрунтуванням “людської гідності” (Г. Марсель), що підносить її актуальність сьогодні.

Підкреслюючи оригінальність мислення О. Кульчицького, зазначимо, що самобутність, індивідуальність людини – це її доля, від якої вона не може звільнитися, навіть якщо б і хотіла; підсвідомо кожен прагне до того, що є загальною метою, але без належної участі свідомості. Тому філософ не робить самобутність предметом свого свідомого прагнення, оскільки вона, ставши самоціллю, гине. Свідоме прагнення до своєрідності однаково згубно позначається як на окремій особі, так і на цілому культурному чи національному русі, якщо останній проходить під цим знаком. “Саме із прагнення до свідомого створення особливого стилю, – вважає П.П. Гайденко,

– народжується стилізація; із свідомого бажання бути оригінальним виникає мода. Будь-яке справді своєрідне явище – як самобутня людина, так і самобутній народ чи самобутній твір – може існувати лише доти, доки самобутність не стає проблемою, не упереднюється свідомою турботою, тобто поки воно живе прагненням до чогось більш важливого і піднесеного, ніж є саме. Своєрідність, самобутність відносяться якраз до тих добродійностей, які гинуть, коли ти їх у собі помітиш” [64, с. 172].

Вочевидь О. Кульчицький, як і Г. Скворода та Б. Паскаль, готує себе до важливого високого: він вчився жити, вибираючи те, що найбільше до вподоби. Він є, на думку Г. Марселя “індивідом-провісником” певного “послання, в якому закарбована трансцендентна істина” [46, с. 125]. У цьому аспекті філософування українського мислителя можна порівняти з античними мислителями, у яких любомудрий образ життя відповідав філософському образу мислення. Недарма для О. Кульчицького найближчим був Сократ, а далі М. Шелер (1874–1928), Е. Муньє (1905–1950), В. Штерн (1871–1938), І. Кант (1724–1804).

За аналогією з персоналістською парадигмою, за канонами якої особиста активність індивіда спрямована на досягнення моральних ідеалів, в українському персоналізмі цими ідеалами є національні, які відповідають вселюдським. Природно, що у характеристиці української людини О. Кульчицький віддав данину всім тим світоглядно-філософським ідеям, які визначали його час і сферу його спілкування. Безперечно, його хвилює доля української нації, він напружено шукає причини її поневоленого стану, її поразок, прагне вплинути на виховання почуття національної самоповаги в українській людині. Далі, розглядаючи українців як людність, аналізує етнопсихологічні та історично-культурні складники, що й приводить його до розуміння специфіки української культурної традиції та до піднесення типових українських “вартостей” у сучасній боротьбі за збереження української людини, її духовної спільноти (див. його працю “Риси характерології українського народу”, 1953). У ній він, починаючи від расових і геопсихологічних причин, через висвітлення історичних, соціопсихічних, культуроморфічних та глибинно-психологічних чинників, прослідковує позитивні та негативні риси й здобутки формування української душі.

Це так званий підхід “генетичного пояснення”, окремі аспекти якого, такі як історичний, соціологічний, культуроморфічний, слушно розглядати як “вияви сформованої психіки в історичному, соціальному, культурному житті” [65, с. 16].

О. Кульчицький, характеризуючи духовність українців, виокремлює їхні етнічно-расові особливості. Так, він визначає расову структуру українців як складну, до якої входять дві головні раси – динарська та східна (остійська). “Відношення двох головних рас у першому десятиріччі цього століття відсотково виражалося так: 44% динарської раси, 22 – східної, решта – мішанці цих рас і численно далеко слабші домішки нордійської і середземноморської рас” [66, с. 709]. Остійську расу філософ порівнює із формою кулі, а її основні риси шукає насамперед у групі почуттів не надто великої сили, але досить великої глибини та винятково виразної якості (глибина почуттів – це та обставина, внаслідок якої вони проймають цілу нашу особистість), тобто це є так звані настрої. Через те, що ці настрої (передусім це якраз характерне для українців) мають переважно спокійно-сумне забарвлення, тому людину остійської раси можна охарактеризувати як “елегійно-ідилічну”.

Символом динарської раси є “ламана лінія зигзагу”, обличчя якої має найбільше з драматичної маски, витісненої внутрішніми бурями переживань; цьому відповідає динарська схильність і здатність до театрального мистецтва та музики. Динарський ідеал може виражатися по-різному: “від сп’яніння парубоцькою бійкою чи козацьким бенкетом до сентиментальної насолоди мелодійністю зворушливої пісні, від гасла “vivere pericolosamente” до фавстівської (напівдинарець Гете) туги й бажання не залишати ніякої спроможності переживання не здійсненою і не випробуваною” [67, с. 710]. Загалом динарську людину О. Кульчицький відносить до типу “почуттєвої людини”, котра визначається особливо великою силою почуттів, тому її ще можна назвати “людиною афекту”, або “лірично-драматичною людиною”. Звідси підсумок: те, що в українській психіці відповідає “козацькому ідеалові”, виходить переважно із психічної тенденції динарської раси.

Аналіз геопсихічних причин, які можуть формувати психіку людини, О. Кульчицький розглядав у концептуальному форматі сучасної структурної психології (Е. Ротгакер, О. Лерш), за якою в людській психіці існує три наша-

рування – соматопсихічне (сміслові відчуття), тимопсихічне (почуття та пов'язані з ними намагання), поїопсихічне (мислення і свідомо воля). Серед геопсихічних умов на перше нашарування діє підсоння, на друге – якісна і кількісна цілісність природних даних географічного середовища у його відношенні до потреб, схильностей і настанов людини, обрамлюючи її світосприйняття й відтак ставлення до світу. Зокрема, вчений пояснює вплив підсоння через ендокринну систему на самопочуття, життєрадісність або пригніченість. Адже відомо, що жаркий і вологий клімат ослаблює “біотонус”, життєву енергію, а жаркий і вітряний – подразнює нервову систему. А от більше чи менше сонячне освітлення викликає або життєрадісність, або пригніченість. Натомість дія тимопсихічного нашарування “краєвидного мотиву” сприяє перебігу процесів “вчування”, яке, за словами О. Кульчицького, “є складним психічним процесом нашої внутрішньої психічної активності (насамперед уяви), котра уможливорює сприймання всіх форм, у тому числі й географічного рельєфу. В остаточному висліді форми... стають немов “виразниками” життєво-психічних сил...” [67, с. 710]. Українська мова також багата на “вчування” у форми географічного рельєфу. Наприклад, часто вживаються такі мовні звороти, як “гора піднімається”, “долина розлягається”, “струмок в'ється” та інші; це і є перенесення “проекції” у форми рельєфу. Сюди також відносяться наші реакції на перенесені нашою “проекцію” в об'єкти психічні тенденції і стани. Поряд із цим існують ще й “вчування” в динамічні процеси природи, такі як буря, повінь і т. п. Все це сприяє, за словами вченого, переформуванню та перебудові психіки. Щодо поїопсихічного нашарування, то на нього діє “якісна і кількісна суцільність природних даностей географічного середовища у його відношенні до потреб, схильностей і настанов людини...” [67, с. 710]. Воднораз світосприйняття залежить не тільки від особливостей сприйняття, а й від характеру світу. Вибір “світосприймальної настанови” головню спричинений географічним середовищем українців. Натомість для Тибету характерні містичні особистості, а для Греції чи Італії – типовими є індивідуальності з естетичними нахилами.

Далі О. Кульчицький обґрунтовує існування в Україні чотирьох різновидів геопсихічного впливу: а) геопсихічний вплив північної

низовини; б) геопсихічна дія лісостепу; в) геопсихічний вплив степової смуги; г) дія гірського краєвиду. Так, перший пов'язаний із меншою дією сонячного світла, більшою хмарністю і кількістю опадів, сприяє зменшенню життєрадісності, щоправда не до сумування, а до рівня настрою поваги. Для мешканців цього типу характерне нещадне змагання за життєвий простір, постійна боротьба за існування, що формує в них песимістично-позитивістський світогляд. Другий різновид досліджуваного впливу характеризується значною кількістю сонячного світла, підвищенням настрою в напрямку життєрадісності та оптимізму. Досить велика амплітуда коливань температури повітря не досягається на Правобережжі так сильно, як це відбувається на Лівобережжі, внаслідок різкого континентального клімату. Тому “краєвидний мотив” опановує “вчування” у статистичні форми лісостепового українського рельєфу, що складається із чорнозему, розташованого м'якими плоскими хвилями, які пливають до виднокола кучерявістю першої ніжної зелені, або лагідними хвилями золотистих неозорих ланів, розмежованих у деяких місцях в'юнкими річками і потоками; його найкраще передати визначенням “хвилястої м'якості”, що тенденційно схиляє людину до стану небажання докладати зусилля, виявляти обачність, обережність і вдаватися до компромісів. Деколи це зводиться до безтурботності, м'якої поступливості проти опору чужим впливам, аж до самозречення, толерантності і схильності комусь і чомусь підкорятися. Про це О. Кульчицький пише так: “Вчування у процеси природи для хліборобської людності чорнозему є вчуванням у плодючість землі, у її лагідність, щедрість і добрість у подвійному значенні “доброї землі” – у розумінні хліборобської видайності та в морально-містичному прийнятті “обдарованої любові”..., що з нею немов співдіють інші прояви природи – сонце, дощі, вітри. Таким станом відповідають передусім буденні людські реакції – почуття довірливості, релігійної вдячності. Споглядання м'яких форм рельєфу як вислідів і виразів формотворчих сил, що діють на землю, – це вчування у м'якість та лагідність, але і в постійність діяння сил води, вітру, сонця, що разом становлять “дію ерозії” [67, с. 711]. Світосприйняття такого виду виявляє свою гармоніку на зв'язок людини й землі, тобто землі, яку можна охарактеризувати перефразуючи вислів Б. Спінози, “означення

“substantia sive Dea”, що ні в чім однак не порушує віри у її великого Господаря – персонального Бога” [67, с. 712].

Третій вид з боку аналізованих впливів формується навколо краєзнавчого аспекту “безкрайної далечини”. Через те, що степ не має рельєфу, тому “вчування” тут у форму рельєфу пов’язане із рухом у безмежність. Відтак, з одного боку, це пов’язано з ентузіазмом від шукання недосяжного, а з іншого – з рухом-поступом у безкрайність, котрий одночасно і є рухом у нікуди, що заперечує саму потребу поступу і у такій формі переживання відповідає психічним станам від деякої байдужості, інколи до повної “апатії”, через низку актуалізованих почуттів, подібних до безнадії, розчарування, включно до розпаду. Пізнання і переживання степу – це дуже часто межові хвилювання, спричинені не тільки “плодючою Деметрою”, але й залежні від нищівної сили дощів і демонів, хуртовин і періодичних посух, які можуть перетворювати океан степового життя на мертво море смерті. Отож світонастанова людини українського степу – це насамперед так звана “ентузіастична настанова”, коли панує стан душі, котрий характеризується як сп’яніння, замріяність, любов і шал. Поруч з “ентузіастичною настановою” можлива і протилежна – “нігілістична” – радикального заперечення всілякої цінності й бажаності.

Четвертий вид характерний тільки для української периферії, що знайшло більше психологічне відображення на племінних особливостях, ніж на загальнонаціональних. Це саме стосується і впливу моря, який також не був постійний і ніколи не охоплював великої частини нації. Крім геопсихічних факторів на формування душі українця впливають ще й суто історичні чинники. На думку П.І. Гнатенка, саме на цих чинниках, які спричинюють формування національного характеру, наголошували у своїх творах представники української діаспори [68, с. 7]. Це О. Кульчицький називає “спільністю історичної долі”, яка залежить від геополітичного положення країни і, за висловом вченого, є геополітичною “межовістю”, себто постійним, невіддільним від людського існування перебуванням людини на “межах можливостей існування”, на кордонах “боротьби, випадковості, провини, страждання, загрози смерті”. Так історично склалося, що “межовість” України була нічим не захищена, а одночасно надзвичайним багатством і врожайністю простору приваблю-

вала завойовницький Захід і степово-хвиляцький Схід, непомірно збільшувала тиск “межових ситуацій” кожної української людини. Україна постійно зазнавала нападів, зазіхань, загарбань. “Таким чином тут частіше, ніж де інде, мусіло доходити до екзистенціального “відштовхування”, тобто залишення нижчого, наставленого на особисте щастя й задоволення, існування як нездійсненого, і до переставлення буття з нижчої форми “біотичного”, тваринно-природного існування на його вищу “екзистенціальну” форму. При цій формі вісню відношення життя стає не воно само, не турбота про нього, але щось набагато вище, якась його “трансценденція”, якась ідея чи ідеал, що переступає й перевищує границі життя...” [67, с. 713].

В українців спочатку сформувався дружинницький, а згодом лицарсько-козацький тип людини, підпорядкований ідеалові оборони, честі, волі й віри, географічній формі життя. Характерним для козацького типу було те, що під впливом історичних чинників центр вагомості їхнього життя перенісся із турботи про саме життя на збереження лицарської честі, на завдання оборони своєї землі. Таких козаків, як Б. Хмельницький, П. Сагайдачний, козак Мамай, О. Кульчицький називає прикладом козацько-лицарського ідеалізму. Але існував й інший тип козаків – авантюрицько-здобичницький; його представники жили “миттю і насолодою ризику і добичі”, хоча все ж не вони творили традицію та ідеал козаччини, яка дала “образ і подобу всієї України”. Сила цього козацького ідеалу сягає до часів “козака армії УНР і січового стрільця, тривало формуючи українську психіку. Те, що свого часу назви “козацька нація” вживали у розумінні “українська нація”, є найкращим показником впливу козацької форми життя на українську психіку” [67, с. 714].

Поруч з лицарсько-козацьким типом, на жаль, історичні чинники породили в Україні ще один тип, який народ характеризував такими влучними висловами: “тихше води, нижче трави”, “покірне теля дві мами ссе”, “моя хата з краю, нічого не знаю”. Це той тип, який, на відміну від першого, прагнув перечекати несприятливі історичні моменти долі. Найповніше це виявилось у замкненості, звуженні зовнішньої життєвої експансії до мінімуму. Цей феномен української ментальності О. Кульчицький називає “інтроверсією”. У будь-якому разі очевидно, що історичні обставини не тільки створили два різних стилі

життя українців, а їй сприяли тому, що перший нещадно знищувався, а другий зберігався. До того ж історична дійсність впливала на українську людину не тільки шляхом селекційної дії, але й через історичну свідомість спільної історичної долі. Ця свідомість українця, завдяки розповсюдженню козацької волі, ніколи не зникала, через це домінанта поразки й даремного, хоч інколи дуже близького до мети, зусилля, що взагалі характеризує почини нашої історії, безперечно, могла іноді надавати нашій національній психіці деякого забарвлення “фаталістичного песимізму...” [67, с. 714]. Отож формували національну психіку, як історичні чинники, так і ще більше суспільні форми та умови життя українського загалу.

Найбільше вплинули на формування української психіки, на думку О. Кульчицького, по-перше, недостатня диференціація суспільної структури із перевагою у ній класу селян; по-друге, спричинене історичними обставинами виняткове значення малих груп у повсякденному житті українця. Особливо значущим є перший чинник, через що психіка українців характеризується селянськістю із рисами близькості до землі, що знайшло відображення у змісті й формі української культури, надавши їм яскравого народного характеру. Перевага селянства в українській суспільності визначила рід та обсяг людських взаємин і також спричинила специфічний розвій української душі.

Оскільки обсяг міжособистої взаємодії у селян істотно обмежений, то він значною мірою не ґрунтується на поділі праці, тому в сільських мешканців існує значно більша залежність від природи, ніж від іншої людини, а звідси і походить спрямованість психіки на надмірне самозаглиблення, смиренність, насторожене ставлення до світу, на недовіру до авторитету і влади. Іншими словами, в українського етносу тисячоліттями формувався стиль так званого прихованого життя (“*vita minima*”). В соціетальній психіці нації, у якій переважає селянський клас, як відомо, здебільшого не вистачає тих особливостей, котрі виникають із самого поділу праці (наприклад, існування потужної провідної верстви). Природно, що взаємини в межах селянства зводяться до взаємодії, яка базується на організаційних формах невеликих територіальних одиниць – сіл чи селищ із їхнім мізерним самоврядуванням. Найчастіше основною формою такої взаємодії є толоки, на яких і зав’язуються дружні товариські контакти. Че-

рез це у суспільному житті селян не залишається місця для планування і проведення широкомасштабних соціальних рухів, що обмежує потенціал всезагальної людської солідарності. З одного боку, назване явище мало негативний характер, але з іншого, оскільки селянський побут сприяв особистим сусідським контактам, збереженню родинних і родових стосунків, приятелюванню та побратимству, – позитивний, адже розвивав в українців здатність до приязні, симпатії, “психологічного розуміння” чужого душевного життя.

Відповідно до традиції, що склалася упродовж розробки української ідеї (XIX століття), підтримуючи О. Кульчицького, М. Грушевський також підкреслював “селянську” природу українського загалу. “Нарід” для нього – це “село, українське село”, а селянська природа істотно визначає самобутність історії українського народу. Зауважимо, що в той час, коли творили ці достойники, твердження про більшість серед українців селянства була правильною. Але сьогодні, на початку XXI століття, воно явно застаріло. І як відмічає Т. Гунчак, нині серед українців селяни не більшість, просто саме у селянському доквіллі найповніше збереглася українська традиційна культура, фольклор, тоді як міське населення було сильно зрусифікованим, і тільки мала його частина (переважно інтелігенція) залишилася національно свідомою [68, с. 121].

У формуванні української душі велике значення відіграє культура, яку доречно розглядати з двох сторін: по-перше, культура – це витвір даної спільноти, вираз її душі; по-друге, оскільки кожний член спільноти розвивається у часопросторі даної культури, вростає в неї, засвоюючи її цінності, то культура є одночасно й утворювальною силою душі. Причому ж одна культура не є і не може бути цілком витвором лише однієї національної спільноти. За висловом О. Кульчицького, існують спільні “культурні кола”, тому кожна нація обирає унікальний набір компонентів даного “культурного кола” і перетворює їх залежно від стану і запитів своєї душі. Ось чому українську культуру та українську душу він відносить до “європейського культурного кола”, до сфери “окцидентальної (західньої) духовності, котрі, як склалося історично, посідають геокультурно периферійний характер супроти окцидентальної духовної сфери” [67, с. 715]. І це добре відомо – Україна знаходиться на перехресті шляхів між Сходом і Заходом. Ця її геокультурна периферійність

позначилася на сприйманні та привласненні українством західної духовності. Розвиваючись у європейському “культурному колі”, вона веде до природного ослаблення впливів європейського осередку через наближення до периферії як “межової лінії і захисної смуги”. Але одночасно вона не може повністю відмежуватися від впливів, тому якусь частку їх переймає, переробляє, сполучаючи “своє” з “чужим”.

У підсумку периферійність України спричинила ослаблення дії трьох “хвиль ідей”, які сприяли утворенню “окцидентальної” духовності, – католицизму, ренесансу, просвітництва. Так, католицизм діяв “формативно” на психіку європейця як перевтілення римського принципу “ордо”, спонукав до створення великої кількості філософських термінів і логічного вишколу. Ренесанс же був не тільки відродженням античного світу й людини, пройнятої духом гуманізму, але, в повному розумінні цього слова, “відкриттям світу і людини”, тому створив основу для розвитку індивідуалізму. Просвітництво, зі свого боку, пройшло шлях розвитку від раціоналізму до позитивізму, “просвітило” всі ділянки життя. Разом ренесанс і просвітництво породили західну духовність, проявом якої, за словами О. Кульчицького, став “сцієнтизм – переважання і культ науки, спертї на досвід, ... з їх подальшими наслідками – технікою і техніцизмом наук...” [67, с. 716]. Іншим формовивом ренесансу і просвітництва став персоналізм, тобто “високе цінування своєрідної психічної цілоти, яку називаємо “особа” і яка своїм індивідуальним ставленням до цінностей релігійних, етичних, естетичних, соціальних, політичних та економічних стає їх справжнім носієм. Раціонально-активна світонастанова, що творить для окцидентального сцієнтизму і персоналізму психічну основу, – це готовість до дії, керованої і контрольованої розумом” [67, с. 716]. Причому вплив католицизму, ренесансу і просвітництва на первісну народну українську культуру ще з часів Трипілля був неоднаковий, хоча зрозуміло, що винятковий тиск на неї пов’язаний із християнством.

В межах історико-філософського, культурологічно зорієнтованого аналізу особливо актуальним є визнання того факту, що поняття “внутрішнього” (“душевного”) світобачення має давню традицію, є “віссю” специфічності української передової думки. У цьому сенсі надбання минулого, бодай і в “неявній” формі, містять джерела, глибинні витoki і визначальні компоненти українського гуманістичного

світогляду. Відповідно до цього умовно можна виділити три лінії, які виявляють тенденції розвитку філософської думки України.

Перша з них – *аристотелева традиція*, джерела якої сягають Київської Русі. “Збірник 1073 року” містив “Філософський трактат”, що подавав опис і тлумачення “Метафізики” Аристотеля. З XVI століття зростає потяг до збагачення на підґрунті аристотелізму наукових знань про природу, Всесвіт. В українській філософії останній репрезентує логіко-раціоналістичну традицію, яка широко запроваджує термінологію як першу спробу утвердження власного філософування в Україні. І хоча цей вплив був невеликий, усе ж в українське “культурне оточення” були введені “твори суто філософського змісту, що мали цікавість лише ... для читачів із суто відповідним інтересом” [69, с. 28]. Закономірно, що тут питання онтологічного, гносеологічного, морально-естетичного планів розглядаються з позицій аристотелізму, або його певних інтерпретацій. Факт поширення аристотелізму в Україні вказує на інтенсивне долучення української філософської думки до розв’язання науково-світоглядних проблем людства.

Другою лінією у розвитку і становленні гуманізму є *ісихазм* – релігійно-філософське вчення грецьких богословів Григорія Синаїта і Григорія Палами. Воно теоретично оформилося на Афоні та в Константинополі у середині XIV століття, а на Влахериському помісному соборі 1351 року було визнане офіційною ідеологією православної церкви у Візантії. Вже із цього сторіччя назване вчення поширювалось у Візантії і Північній Болгарії, набуваючи явного філософсько-богословського відтінку, з XV потрапляє і в Україну. Згідно з ученням ісихастів Божественна суть (вона об’єднує три іпостасі в єдиносущу Трійцю) міститься поза межами людського осягнення-розуміння і є трансцендентною. Для зрозумілості свого вчення Г. Палама вводить у нього поняття “божественної енергії”. Саме ця енергія проймає і животворить весь земний світ, є проміжною ланкою між поза світовою божественною сутністю і земним світом, у тому числі й людьми. Через осяяння божественною енергією кожна людина здатна здолати “матеріальну подвійність”, досягнути “мисленнєвого раю”, “обожитися не лише душею, розумом, а й тілом, стати Богом за благодаттю й осягнути весь світ зсередини” [70, с. 17]. Ісихазм як релігійно-філософська теорія не була принципово новим витвором людського

інтелекту, а систематизувала стару православу традицію, попередниками якої є відомі отці церкви – Василій Великий, Григорій Ниський, Григорій Богослов, Діонісій Ареопіт та інші. Отже, ісихазм – це відродження на пізньовізантійських засадах елліністичного християнського містицизму, що протягом усього існування східної церкви був її животворчою силою. Примітно те, що він великого значення надає людині, сутнісно є гуманістичним ученням. За його концептами людина знаходиться у центрі Всесвіту, і все видиме й невидиме Бог створив для неї: не тільки небо, землю, повітря, тварин, але й ангелів. Тільки люди здатні робити доступним відчуттю та слуху слово, і зображати його матеріальним способом”. Мета кожної людини – моральне самовдосконалення. Отож очевидно, що у цьому вченні переплетені зародки багатьох інших систем, скажімо, схоластики, гуманізму, містики. Воно є теоцентричним і антропоцентричним, оскільки прагне з’ясувати проблему людської природи, що мало велике значення для тогочасної культури. До того ж опрацьованим змістом (головно гуманістичного характеру) ісихазм вносив зміни у весь релігійний світогляд, набув певної форми ідеології, яка охоплювала різні соціальні, політичні, філософські ідеї. В Україні він сприяв засвоєнню неоплатонізму й утвердженню екзистенційно-персоналістської гілки філософування у вітчизняному науковому світогляді.

До третьої лінії, яка багато в чому визначала розвиток української філософії, відноситься неоплатонізм, поширенню якого у його християнському варіанті сприяло знайомство давньоукраїнського читача з творами Псевдо-Діонісія Ареопігита. У зв’язку з цим Д. Чижевський писав, що для “старої” України “стало доступним” привласнення елементів західної філософії, і, відзначаючи особливу роль “теоретичної” філософії Аристотеля, говорить про безпосереднє знайомство української інтелігенції із працями Платона, згадки про якого не рідкі, і “платонізм міг досить впливати і через святоотцівську літературу, зокрема, через “Ареопігітику” та найбільше – твори одного з найулюбленіших письменників старої України – Августина” [69, с. 34]. Саме через “книжну мудрість” давньокиївських інтелектуалів відбувається філософська інтерпретація неоплатонізму, в якому найскладнішу “обробку”, на думку А.К. Бичко, отримала філософська ідея ірраціо-

нального, котра стала “стремною віссю” християнізованої картини світу [70, с. 121]. У цьому змістовому контексті відомо, що людський дух, духовність фіксує розпад Космосу і виділення з нього індивідуально-особистісного начала. Розчарувавшись у раціоналізованому Логосі античних мислителів, людина шукає вихід в ірраціональних засобах відтворення. Це стало причиною виникнення віри в чудо як “надприродний” засіб спасіння від навколишнього світу. Із філософських традицій за цих умов виявляються придатними тільки містико-ірраціоналістичні елементи, які наявні в ній [71, с. 168–169].

В неоплатоніків, як відомо, буття розпадається на світ божественний, досконалий, благий (світ світла) і на світ нижчий, копію вищого. Між світами знаходиться “душа”, яка “звернена” “всередину” себе і вже потім “зовні”. Вона – “іскра божественного інтелекту”, котра, роздроблюючись, утворює космічні сфери і весь матеріальний світ, перебуває на “грані” двох світів, є одним з “ключових” понять неоплатонізму, дає розгадку всієї його доктрини. Тут відрадно зауважити що у творах отців церкви йшла активна робота з обґрунтування ірраціоналістичних ідей неоплатонізму, які стали внутрішнім змістом християнської догматики, її гуманістичним вкрапленням. Загалом гуманізм виводиться за межі реальності, неподільно пов’язується з релігійним світобаченням. Відтак основою християнської “картини світу” є поняття, образ Бога, а вся онтологічна проблематика набуває морально-гуманістичного характеру. Але неоплатонізм, головно через складність для його розуміння, трансформується у християнство і природно зазнає змін і від впливу національного менталітету.

З огляду на вищесказане, підкреслимо, що жодна з трьох “ліній” не повинна абсолютуватися, ставати “наріжним каменем”, “основою” і тому подібне українського світогляду. Вони – лише тенденції, які через суспільно-історичні, культурно-духовні умови найбільш співзвучні “світосприймальним настановам” українця. Через них, як вказує О. Кульчицький, “часто виявлялася виразна конвергенція... тих чинників, що впливали на формування української душі” [72, с. 16], тоді як основними проблемами пізнання в українській культурі є гуманістична дійсність. Саме тут вітчизняна наука може похвалитися великими досягненнями, що особливо яскраво виявилось у свідомості української нації в ХІХ

і ХХ століттях. О. Кульчицький підтримує погляди М. Шлемкевича, котрий називає Т. Шевченка, І. Франка, М. Костомарова, М. Драгоманова, М. Грушевського, С. Томашівського, В. Липинського – творцями і носіями світогляду сучасних українців.

Таким чином, дослідження гуманістичної дійсності великою мірою насичувало український “сцієнтизм етично-релігійними первнями”. Українська культура все більше переймає “окцидентальний персоналізм” Західної Європи й водночас надає йому дещо іншого спрямування, близького до азійського світовідчуття: за висловом вченого, це “розбудова особи вглиб, замість експансії вшир”. У своїй світосприймальній настанові українська культура, постаючи могутньою силою, яка формує національну психіку, з одного боку, здійснює орієнтацію на Європу, а з другого – не виключає й азійського ренесансу. У цьому аспекті його думки співзвучні із поглядами І. Лисяка-Рудницького, який указував на два різних джерела орієнтальних (“східних”) впливів – східне християнство з його візантійськими культурними традиціями і світ євразійських кочівників, номадів. “Схід номадів, – пише І. Лисяк-Рудницький, – мав подвійну дію на формування українського національного характеру: по-перше, як гальмівний чинник на шляху нормального поступу країни, по-друге, через сильну оборонну реакцію з боку українського народу” [73, с. 6]. Проте євразійська кочова стихія діяла на український народ ззовні, не була “інтерналізована”, не стала складовою частиною українського національного типу.

Другий “великий східний вплив – грецька (візантійська) релігійна й культурна традиції – діяв зовсім відмінним способом – із середини, формуючи саму духовність суспільства” [73, с. 6]. Києворуська держава справді “поєднувала переважно східню, грецько-візантійську ... традицію з переважно західньою суспільною й політичною структурою” [189, с. 8]. Вказуючи на те, що етнос та естетичне чуття українського народу “закорінені” в духовній традиції східного християнства, І. Лисяк-Рудницький одночасно підкреслює прагнення українців до синтезу між Сходом і Заходом. “У релігійній сфері це зробило Україну класичною країною унійної традиції. Але ця тенденція була притаманна всім українцям, а не тільки католикам східнього обряду” [73, с. 9]. Вона позначилася не тільки на тих українцях, котрі дотримувалися православ'я,

а й українців-протестантів. “За приклад може служити Київська Академія, розбудована митрополитом Петром Могилою, що стала головним інтелектуальним центром цілого греко-православного світу та у своїй організації й програмі навчання йшла за прикладом західних університетів. Ця тенденція знайшла свій вираз і в мистецтві, й у стилі українського (або козацького) бароко, який в оригінальний спосіб сполучав візантійські й західні первні” [73, с. 9].

З'ясування причин формування української душі було б неповним, коли б не зачепити того моменту, який розглядає доглибинна психологія комплексів у психіці кожного поневоленого народу, а саме комплекс меншовартості. Оскільки українці не спромоглися забезпечити свій суверенітет, і в чийй свідомості ідея державності перетворилася на своєрідну *ultima Thule* – крайню межу, то їм, безперечно, притаманний цей комплекс. До цієї теми зверталось багато дослідників, але найбільше домоглося тут філософування еміграційної інтелігенції. Дослідники-емігранти здійснювали його в той час, коли чергове історичне поривання до національно-державного самовизначення України зазнає краху. В найбільш екстремальній формі це відображено у творах Д. Донцова (з цілого реваншистського пафосу його “Націоналізму” виразно проступає, сказати б, потреба дефінітивності – нарікання на неясність змісту української ідеї” [74]), а також – у красному письменстві – Є. Маланюка, чий образ химеричної України-ілюзії, що живиться кров'ю своїх adeptів (“А може, й не Еллада степова, лиш відьма-сотниківна, мертва й гарна, що чорним ядом серце напува й опівночі воскресає марно?”), – зіставляваний хіба що з уявленнями російського філософа-містика Д. Андрєєва про ідеальну Душу народу та її демона-антагоніста [75]. Подібним “комплексом національної меншовартості”, хоч і різною мірою, перейняті писання В. Липинського [76], І. Мірчука [77], І. Лисяка-Рудницького [78], П. Феденка [79], О. Кульчицького.

Останній ще на початку своєї наукової діяльності, у праці “Психологія Адлера (вдача, виховання, родина у світлі індивідуальної психології)” (1939), визначив основні причини, які ведуть до утворення комплексу меншовартості. Так, передусім це вкрай погані природні геополітичні умови життя і розвитку українців. Розташована на плодючих чорноземах між ворожим степовим Сходом та екс-

пансивним, краще організованим Заходом, на перехресті шляхів із Азії в Європу і навпаки, Україна стала гарним шматком загарбників. Коли до цього ще додати пасивність і байдужість, винятково хліборобський характер українського повсякдення, який не сприяв зростанню ризику, сміливості, енергійності зародження різних починань, особливі “геопсихічні впливи землі й підсоння”, то виникнення комплексу меншовартості цілком узаконюється.

Не сприяли, як далі пише О. Кульчицький, визволенню із комплексу меншовартості і подальші умови життя українців під чужоземним гнітом. Предмет “панських жартів” аристократичних сусідів, відсунений у сіру закутину менший брат “малорос”, причому без права на свою національно-правну особовість, звісно, не міг породити у земляків корисну самооцінку [67, с. 50]. Цей комплекс знайшов відображення і в мові народу. Наприклад, в українців існують прислів'я про “покірне теля”, “мою хату з краю”, а також казкове звеличення Лиса Микити тощо. Боляче виявляється меншовартість у покірливості українців до насилля з боку чужоземців, у сплескові агресивності, спертої на фактор сили, а то раптово веде у затишок домашнього вогнища, де відбувається плекання традицій українського запічка, або майже у протилежний бік – у край уяви та мрій. Позитивно те, що О. Кульчицький пропонує протизасоби для подолання комплексу меншовартості, передусім через індивідуальну психологію вилікувати й перевиховати українців, у яких “поважний вдумливий психоаналіз хиб національної психіки” повинен стати дієвим інструментом. Потрібно зняти названий комплекс нації за всіма проявами “надмірно хитрунської, приниженої, крутарської дипломатії, як із іншого боку, хвалькуватої, назовні самопевної, неприєднаної агресивності, – а також нахил українців до втечі від завдань громадського життя та запічок родинних обов'язків, чи до відокремлення у вежі із слонової кості мистецького естетизму, абстрактного доктринерства” [67, с. 51]. У будь-якому разі за влучним розпізнаванням до українців прийде виздоровлення, усвідомлення того, що несприятливі історичні умови не є вічними. Ще Фрідріх Ніцше говорив, що “історична залізна конечність у поступі історії виявляється ані залізною, ані конечною” [67, с. 52].

Незважаючи на комплекс меншовартості українці упродовж історії виявили багато відваги і героїзму, підкреслював неодноразово

професор Кульчицький, прагнучи змінити життя на краще, будь-що визволитися із-під іноземного панування. На жаль, остаточно цей комплекс українці не здолали. І щоб його зліквідувати не вистачить примножити свою мужність, потрібно збільшити соборну могутність: кожний член суспільства має відчувати свій зв'язок із громадою, відповідальність за неї та її зсолідарність. Тому, на думку вченого, основним завданням українців є “довершити цієї духовної обнови через психоаналіз соціальної української душі” [67, с. 52]. У праці “Риси характерології українського народу”, він зазначає, що історично-політичні обставини та “інтроверсія” української психіки, звернення її всередину, а не у світ, сприяли поширенню комплексу меншовартості серед українців, який посилював психодуховний стан “vita minima” й особливо факти поневолення українців іншими націями і народами, котрі донедавна заперечували їм навіть право на мовну самостійність.

Особливий розвій комплекс меншовартості набирає внаслідок розходження між цілком виправданою сприятливою самооцінкою власного внутрішнього світу та психодуховного життя і традицією “даремності” спільних національних зусиль у менш цінному й для українця менш цінному “зовнішньому світі” [66, с. 717]. У такому разі він набирає забарвлення “комплексу кривди”, відчуття “даремності” національних подвигів. Страшна руйнація духу українського народу протягом століть створила певні умови виживання – соціопсихологічний і політичний конформізм, який передбачав не лише прислужництво “меншовартої” нації, але й відчуття нею “задоволення у рабстві”. Закономірним завершенням комплексу меншовартості є “надвирівняння”, “надолуження”, “надкомпенсація”. Остання, скажімо, може бути різною, наприклад, у надмірному звеличуванні своєї ролі і значення, або розгортатися лінією “етично-ідилічного мрійництва з його вірою у прихід рахманного царства правди, братерства й вселюдських ідей”. Такі погляди взяли собі на озброєння українські соціал-ліберали, котрі “надкомпенсацію” поєднали з “жіночо-мазохістичним компонентом української душі” і створили “ареол страждання”.

Одним із наслідків комплексу меншовартості є ворожість. Людина, переживаючи стан меншовартості, більшою чи меншою мірою виявляє ворожість до причин, що породжують цей стан-комплекс. Однак через нерівність сил,

не маючи спроможності їх виявляти відкрито, змушена їх придушувати. Тому, коли настає слушний момент, вона використовує його із особливою наснагою задля того, щоб помститися. Якщо, за словами вченого, нашарування персонального несвідомого у єдності з існуванням в українців комплексу меншовартості негативно впливають на їхню психіку, при цьому порушуючи рівновагу українського індивідуального і спільного психодуховного життя, то, навпаки, вплив найглибших пластів колективного несвідомого на формування їх соціальної психіки цілком позитивний.

У колективному несвідомому, як відомо, праобрази-уявлення безпосередньо пов'язані з тими типовими колективними переживаннями і ситуаціями, які його породжують. Їх К.Г. Юнг назвав "архетипами". Прикладами таких архетипів у народній творчості є містичні та казкові мотиви демонів, героїв-провідників людських громад, магів-пророків і так далі. Пов'язані із переживаннями людини архетипи містять у собі дуже велику рушійну психічну силу, котра здатна істотно впливати на людську душу, зворушувати її й керувати нею. Ще К. Юнг довів, а О. Кульчицький підтвердив, що якість архетипів та їх взаємозв'язок у колективному несвідомому певної людської групи виявляється у віруваннях, перевтілюваннях, а часто і в літературно-мистецькій творчості. Ось чому, як підкреслювали І. Мірчук та Д. Чижевський, саме українська література цілком винятково насичена і натхнена "духом землі", містичним зв'язком з нею людських долі. "Осередком українського колективного несвідомого можна вважати злеліану в переживаннях і життєвих досвідах хлібороба архетипову "магна матер" – добру землю, Деметру..., що в променях її ніжності навіть демони перетворюються на дрібних із гумором змальованих, дещо комічних чортів... Для характерології українського народу має важливе значення те, що архетипова констеляція його колективного несвідомого свідчить про добру первісність і первісну доброту найглибшої сфери української психічності" [66, с. 717–718].

Тяжкі історичні випробування, яких зазнав український народ у ХХ столітті очевидно не могли не позначитися на його психіці. Найжорстокішим для українців був комуністичний терор, що спричинив до зростання опору серед українців, спроби націоналістичних течій виховати новий тип вольового українця. У зв'язку з цим О. Кульчицький пише, що укра-

їнці "виявляють у своєму діянні збіжність, конвергенцію, виробляючи таким чином приблизно спільну для всіх соборну психіку ..., спричиняють дивергенцію національного типу на типи регіональні (лемко, подолян, слобожанин) чи культурно-територіяльні (галічанин, наддніпрянець)..." [66, с. 718]. Відтак слабкість персональної надбудови української психічної структури є відносною і значною мірою залежить як від зовнішніх, так і внутрішніх чинників. Тому зміцнення цієї надбудови можливе в активній соціально-політичній активності громади, у пошуках шляхів розбудови державності, у переборенні "комплексу меншовартості", у посиленні регіонально-вольової поведінки кожної особи, в тих могутніх внутрішніх потягах, котрі глибоко вкорінені в душі українців. Такі зміни у соціальній психології українського народу можливі лише за умов перетворення його соціально-політичних обставин, які сьогодні поступово здійснюються.

Отже, характеризуючи духовність українців, О. Кульчицький доходить висновку, що вона має особливі, притаманні лише їй, відмінні від інших народів риси (чинники), які "вказують на те, як ми світ сприймаємо і яким саме його сприймаємо, яке у нас "зображення світу" та що за ним іде" [65, с. 48]. Відтак він, займаючись питаннями української етнопсихології, визначає світосприймальні настанови української душі, вдало користуючи при цьому евристичний потенціал дедуктивного підходу.

ВИСНОВКИ

1. Підсумовуючи результати проведеного дослідження наукової спадщини українського діаспорного філософа О. Кульчицького, вважаємо доцільним висловити свої міркування стосовно цього мислителя і його поглядів, які, звісно, не претендують на довершеність і остаточність. Це пояснюється тим, що в основі поглядів названого філософа стояла багатогранна особистість. Допоки існує людство, кожна його нова генерація долучатиме до поглядів про неї свої нові здобутки, концепції, погляди, проте повністю розкрити таємницю сутності людини не зможе жодна наука. Коли філософи говорять про природу чи сутності людини, то мовиться не стільки про кінцевість розкриття цих понять, про вичерпання їх змісту, скільки про спробу з'ясувати роль названих абстракцій у філософських роздумах

про особистість [80, с. 7]. Незважаючи на свою неоднозначність, проблематичність, вразливість, людина вочевидь чимало знає, багато може зробити доброго, а якщо так, то їй є на що сподіватися [81, с. 415]. Вона завжди шукає надійну “підоснову” у глибині власного існування, прагнучи згодом знову привести світ до якогось смислового ладу. Відповідальне ставлення до власних буттєвісних можливостей особливо вкрай актуальне для української людини [82, с. 4], на що вказують багато мислителів, у тому числі й О. Кульчицький.

2. Українська філософська думка, яка починає посідати гідне місце в європейській гуманістичній традиції, стає виразником самобутньої ментальності української людини. Під час цього відродження виникає нагальна потреба визначити напрями її подальшого розвитку, виходячи з власних інтересів, а відтак і створити, на думку сучасного українського філософа Б.Головка, духовно-теоретичне підґрунтя як для відповіді на виниклі етичні, релігійні, культурні, історичні, майново-правові, соціально-політичні, державні запити сьогодення, так і для того, щоб дати пересічній людині надійні ціннісні орієнтири у повсякденному житті – відчуття довіри, порядку і захищеності з боку української держави [83, с. 3].

3. Формування власної рецепції на проблему людини органічно виходить з традиції, яка визначає образ української філософії й у своїх витоках сягає філософії Г. Сковороди, П. Юркевича, Д. Чижевського, В. Липинського та інших, чільне місце серед яких належить і постаті О. Кульчицького. У цьому сенсі філософська спадщина є вагомим внеском у розвиток вітчизняної філософської думки, її органічним складником, де творчість Олександра Юліановича становить окремий період в історії філософії, який мав свій специфічний зміст, свої структури, систему кодів і риторику. Одним словом, це можна назвати *кульчицько-анством*, у якому поєднувалася цілісність та повна опрацьованість філософського дискурсу і талант непересічного філософа.

4. Оригінальність філософських поглядів ученого полягає у тому, що він по-новому підійшов до питання особливостей формування типу самобутньої української людини, одночасно показавши роль і значення особистості. Саме ці роздуми О.Кульчицького сприймаються сьогодні досить переконливо. У цьому полягає модернізм філософа, хоча він ніколи не називав себе модерністом і належав до загублених, утрачених імен, зв’язок яких з

іншими явищами культури, на думку С. Павличко, котра глибоко досліджувала явище модернізму в українській культурі, виявився перерваним [84, с. 436]. Зокрема, йому належить одне з провідних місць у з’ясуванні особливостей українського національного характеру, де він є автором оригінальної концепції-характерології українського народу.

5. На значення творчості вченого-філософа вказує і той факт, що його ідеї проростали навіть за радянських часів у філософуванні окремих мислителів, а сьогодні вони досягли ще вищого рівня осмислення. Це пояснюється тим, що пошуки філософської концепції людини приводять О. Кульчицького до переконання, що адекватним методом осягнення людської суті є *персоналізм*; є підстави стверджувати, що ним розроблена оригінальна націонал-персоналістська концепція. Поєднуючи геопсихічні, расово-психічні, соціо-психічні та культурно-психічні чинники формування українства, професор Кульчицький запропонував своєрідну філософську систему характерології української людини, найважливішим архетипом якої є *персоналізм* – такий спосіб її взаємодії зі світом, за якого цінність персони не заперечує значущості повсякденного суспільного життя. На думку вченого, персоналістське джерело увесь час прослідковується в історії рідного народу, і саме його перемога так потрібна сучасному українському буттю. Сьогодні ці переконання філософа підтримують багато сучасних дослідників. Якщо виходити з того, що українська культура значною мірою відноситься до християнської, то український персоналізм являє собою конкретизацію загально християнської – засадничої ментальної основи Західного світу. Через це, за словами О. Кульчицького, український персоналізм постає не замкненим чи “хутірським” ученням, а розгортається у тісному зв’язку із світовою філософською думкою та є складовою частиною європейської культури. До того ж маємо відносну перевагу емоційної, “ендотимної” підвалини та кордоцентризму над екстравертними виявами персональної надбудови. З одного боку, ця тенденція відіграє позитивну роль у внутрішньому збагаченні особи, оскільки емоції і вчинки є основним матеріалом її душевного життя, з іншого, – за відсутності емоційності, пристрасності, “з’являється нудьга, туга, відраза до життя і людина починає шукати мотузки, щоб повіситися, а це явний доказ того, що без пристрасностей вона існувати не

може". Оскільки емоції і пристрасті іноді підмінюють розумність дій і вчинків, спрямовують зусилля людини як на творення добра, так і зла, то почасти емоційність загалом оцінюється негативно. Як писав В. Соловйов, пристрасті людські часто негідні й безглузді, а людські вчинки здебільшого марнісні. Хіба ми повинні згасити свої свічки й лампади лише тому, що злі люди використовують їх вогонь для підпалу приватного житла і громадських будівель? Зло не у пристрастях, а в безглузді пристрастей, у бездумності і поквалітивності дій. Отже, замість безпристрасності і байдужості вимагається лише застосування емоцій для творення добра та істини [85, с. 37].

6. Емоційність – велика спонукальна сила вчинків, але вона повинна мати добродійні і надійні морально-сміслові засади. Дуже часто, на переконання О. Кульчицького, емоційність пов'язана із слабкістю волевого начала. Однак, враховуючи відносну піддатливість колективного підсвідомого української людини, вчений обстоює постулат уможливлення внутрішніх психічних змін, пов'язаних з перебудовою політичних та історичних обставин у бік стимуляції та зміцнення раціонально активних світоглядних настанов. Пізно виступивши на арену світової історії, українська людина має все ж кращі дані оминати помилки Західної Європи, у якій, за прогнозами, у ХХІ столітті відбудуться зміни, що спричинять заміну зовнішньої стабільності фундаментальною внутрішньою нестабільністю, котра прихована у глибинах колективного підсвідомого. Ця внутрішня нестабільність Заходу передовсім пов'язана із браком внутрішньої комунікації, який, неначе іржа, може підточувати цілісність Європростору, є своєрідним продуктом індустріального суспільства, що абсолютизує конкуренцію індивідів і груп та вимагає надмірної спеціалізації кожного, що породжує відчуження у суспільствах, здавалося б найвищої соціальної злагоди. Водночас до негативних наслідків може призвести й розвиток постіндустріального суспільства з його різноманітними комп'ютерними мережами, які все більше автоматизують професійну діяльність, що спричинюватиме втрату сенсу буття, своєї соціальної значущості у великого загалу людей. Однак існує спосіб подолання внутрішньої самотності та відчуженості, які дістаються постіндустріальному людству як хворобливий спадок його індустріальної епохи. І саме тут на допомогу Заходу може прийти Україна, *де світоглядна толе-*

рантність українця означає повагу до чужого, акцент на моментах єдності, а не чужорідності. І якщо до кінця ХХ століття ця толерантність реалізовувалась як слабкість, то у ХХІ вона перетворюється у силу культури- і суспільствотворення. Українська інтелігенція здатна запропонувати Західній Європі конструктивні способи розв'язання глибоких суперечностей її майбутнього життя: Україні потрібна Європа і сьогодні, і в перспективі, щонайперше, як могутній стабілізуючий фактор. Треба тільки, щоб Євросоюзу була потрібна Україна як джерело оригінальних світоглядних орієнтацій і споконвічних засобів взаємодії, що могло б оживити внутрішню комунікацію західноєвропейських культур та сприяти пошукові нових сенсів у житті їх носіїв. Вирішальною мірою це залежить, повертаючись до думок О. Кульчицького, як швидко і оптимально в українців завершиться синтез різних психічних на шарувань і смуг.

7. Драматичні колізії, якими супроводжувалось життя української людини упродовж століть, негативно позначилися на її соціальному самопочутті та привели до різкої дегуманізації міжлюдських стосунків, до зростання агресивності, зневіри, заздрощів, роздратування, самозакоханості і т.д., а також до затухання продуктивних орієнтацій взаємоповаги і взаємопідтримки, неспоживацького ставлення до навколишніх й довкілля, добродійної врівноваженості, заснованої на впевненості у завтрашньому дні тощо. Додамо, що власне на такому драматичному тлі відбувається становлення некласичної і постнекласичної типів, раціональності, у яких розум, поступаючись психодуховним формам, залишається опорою сподівань людини. Лише через постійне рефлексивне опрацювання варіантів розв'язків проблем і дієвий пошук оптимальних, людиновимірних і результативних рішень, особистість ХХІ століття може сподіватися на своє подальше виживання та існування. Оновлена раціональність наводить на такі орієнтири світобачення, як реалістичність, критичність і самокритичність, звичаєвість і служіння традиції, як творче самовираження і продуктивне спілкування. Утвердження цих цінностей, на думку О. Кульчицького, пов'язане із становленням та закріпленням певного типу суспільного устрою, соціокультурного довкілля. Він має на увазі створення, закріплення і розвиток такого типу демократії, який характеризувався б плюралізмом в економіці, політиці, культурі, розвиненими струк-

турами громадянського суспільства та правової держави.

8. Шляхи подолання українцями бездержавності лежать на перетині становлення й уреальнення розгалуженої системи повноцінних структур розвиненої, представницької демократії, громадянського суспільства і багатокладної економіки. А це означає уможливлення такого соціокультурного механізму, який фіксував би сучасне прочитання фундаментальних цінностей і норм, передбачав шанобливе ставлення до особистості та її запитів. Особливе місце у цьому мислитель відводив владі, яка покликана розвивати довіру до неї громадян. Її ефективність залежить від здатності владних інституцій забезпечувати дотримання прав і свобод людини, які філософ вважав найістотнішою противагою весиллю державної влади, від котрої споконвічно потерпають українці. Їх влада традиційно нехтує основними правами, поєднуючись із сучасними, небаченими раніше, засобами впливу на громадян. Це мало негативні наслідки, призвело до антропологічної деструкції, яка супроводжується світоглядною розгубленістю, межує з “утечею від свободи” (за термінологією Е. Фромма). Через це для українців характерний низький рівень громадянського самоусвідомлення, пов’язаний з нерозумінням того, що кожна людина має низку вроджених (а не “дарованих”) прав, дотримання яких є обов’язком кожної держави. За словами О. Кульчицького, дуже мало хто з українців має елементарне уявлення про власні права й про права людини загалом, у той час як кожен наділений правами від своєї людської природи. Останні незалежні від національної та релігійної приналежності особи, її соціального статусу та будь-яких етнічних характеристик, тому й українська людина повинна їх обстоювати, боротися за них. На думку філософа, для того щоб українці здолали всі негаразди насамперед потрібна національна злагода. Тільки завдяки їй вони зможуть збудувати свою державу. Ці слова, вочевидь, досить актуальні й сьогодні, коли за наявності незалежної держави, все ще існують різні проекти вестернізації України (Олесь Гончар).

9. Вищеокреслені погляди О. Кульчицького видаються правильними, хоча б тому, що кожна парадигма, зі свого боку, характеризується повною доцільністю, тоді як цілісна філософія людини не може бути зведена до якоїсь однієї концепції. Тому існує потреба у

рефлексивній комунікації різних філософських течій. Саме в діалозі між ними повніше відкривається істина, ніж та, яку сповідує кожна парадигма окремо. Так, скажімо, на рубежі ХХ–ХХІ століть у західній філософії розвивається напрям, який вважає комунікацію різних поглядів своїм принципом, – *постмодернізм*. Постмодерністське мислення – це ініціатор здолання великої філософської традиції, яка позначається сьогодні фразеологізмом “філософський модерн”. Епітет “постмодерністський” підкреслює прагнення вийти за межі цієї грандіозної традиції, здолати, викорінити, ... трансцендувати її...”. Постмодернізм обстоює монологічну філософію, у якій кожне вчення є єдино правильним і сутнісно завершеним. Водночас надається пріоритет комунікації та плюралізму, а заперчується та іронізується культурна спадщина минулого. При цьому іронія тут не має меж, за нею не стоїть утвердження надіронічного, абсолютного і сакрального. Відтак постмодерністська іронія часто приводить до філософії абсурду.

10. Визначальним принципом постмодернізму є іронія локального над універсальним, яка місцями може переростати в агресію локального до загального, а це суперечить засадничому положенню постмодернізму, який полягає у діалозі різних парадигм. Подолати цю агресію можна лише у руслі розвитку традиції персоналізму, в якому особистість розглядається з двох боків – і з локального, і з універсального начал. Саме так, на думку багатьох сучасних вчених, таких як Н. Хамітов та інших, розвивається сучасна українська філософія людини. Але персоналізм все-таки не має виняткового права на абсолютну істину філософії людини і повинен прийняти плідну ідею постмодернізму про значущість всеосяжного діалогу різноманітних течій. У цьому саме й полягає сенс і межі філософії постмодернізму, який не створює якогось окремого нового вчення про людину на зразок персоналізму. Постмодернізм пропонує філософії людини лише нову форму взаємодії, яка зводиться до вільної комунікації її напрямів, у процесі якої вони збагачуються і взаємно актуалізуються [86, с. 249–250]. З позицій аналізованих парадигм, а саме персоналізму, можна тільки додати, що в основі цього діалогу повинна стояти особистість, котра зуміє злитися із своєю внутрішньою природою, відшукати вершинну мотивацію бути, розгорнути свої потенції у процесі буденного життєреалізування.

1. Горський В.С. Пам'яті Олександра Івановича Яценка // Філософсько-антропологічні читання '95. – К.: Інститут філософії НАН України. – 1996. – Вип. 2. – С.19–22.
2. Огородник І.В., Русин М.Ю. Українська філософія в іменах: Навч. посібник. – К.: Либідь, 1997. – 328 с.
3. Бичко Ада. Леся Українка: світоглядно-філософський погляд. – К.: Український центр духовної культури, 2000. – 186 с.
4. Німчук І.Юрій Франц Кульчицький і його подвиг. В 250-ліття пам'ятної події – Львів: 3 друкарні Видавничої Спілки “Діло”, 1933. – 16 с.
5. Ямінський Б. Козаки і Кульчицький. – Відень: Союз Українських Філятелістів Австрії, 1983. – 240 с.
6. Енциклопедія Українознавства. Словникова частина – Львів: Наукове Товариство імені Т. Шевченка, 1994. – Т.4. – 1600 с.
7. ЦДІА України у м. Львові. – Ф. 362. – Оп.1, Спр. 514. – Арк. 90–107.
8. Огородник І.В., Огородник В.В. Історія філософської думки в Україні. Курс лекцій: Навч. посіб. – К.: Вища школа: Т-во “Знання”, КОО, 1999. – 543 с.
9. ЦДІА України у м. Львові. – Ф. 309. – Ч.1, Оп.1, Од. зб. 273. – Арк. 7,8.
10. Кульчицький О. По дорозі у велику тайну (Останній етап творчості Моріса Метерлінка) // Літературно-науковий вісник. Річник: XXII (1923 р.). – Томи LXXIX-LXXXI. – С. 147–158.
11. ЦДІА України у м. Львові. – Ф. 309. – Оп.1, Од. зб. 425. – Арк. 36.
12. ЦДІА України у м. Львові. – Ф. 309. – Оп.1, Од. зб.173. – Арк. 17.
13. “Журавлина книга”. Тернопільська українська західна діаспора. Словник імен. – Тернопіль: Екон. думка, 2001. – Ч.ІІ. – 272 с.
14. Бичко А.К., Бичко І.В. Феномен української інтелігенції: Спроба екзистенційного дослідження // Психологія і суспільство. – 2010. – “1. – С. 8–64.
15. Єржабкова Б. Бібліографія наукових праць О. Кульчицького. 1895–1980 (ІІ) // Визвольний шлях. – 1982. – №2. – С. 579–563.
16. Митрович К. Професор Кульчицький між нами / О. Кульчицький. Український персоналізм. Філософська й етнопсихологічна синтеза. Серія: Монографія. – Мюнхен-Париж: Укр. Вільний Університет, 1985. – Ч.42. – С. 5–14.
17. Лой А.М. Онтологічні підвалини філософсько-антропологічної концепції Олександра Кульчицького // Філософсько-антропологічні читання '96. – К.: Інститут філософії НАН України, 1996. – Вип.2. – С. 15–19.
18. Мірчук І. Світогляд українського народу: Спроба характеристики // Наук. зб. Укр. Віл. ун-ту в Празі. – Прага, 1942. – Т.3. – С. 225–243.
19. Кульчицький О. Основи філософії і філософічних наук. Серія: Підручники. – Мюнхен–Львів: Укр. Вільн. Університет, 1995. – Ч.42. – 164 с.
20. Рорти Р. Філософія і дзеркало природи // Сучасна зарубіжна філософія. Течії і напрями. Хрестоматія. – К.: Ваклер, 1996. – С. 296–358.
21. Табачковський В.Г. Гуманізм та проблема діалогу культур // Філософська думка. – 2001. – №1. – С. 6–15.
22. Сковорода Г. Бесіда, названа двоє, про те, що легко бути блаженним // Твори: У 2 т. – К.: АТ “Обереги”, 1994. – Т.1. – С. 263–281.
23. Шелер М. Положення человека в Космосе // Проблема человека в современной западной философии. – М.: Прогресс, 1988. – С. 31–95.
24. Мунье Э. Персонализм. – М.: Искусство, 1992. – 143 с.
25. Мунье Э. Манифест персонализма. – М.: Республика, 1999. – 560 с.
26. Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое // По ту сторону добра и зла. – М.: ЗАО Изд-во ЭКСМО–Пресс; Харьков: Изд-во “Фолио”, 1998. – С. 13–294.
27. Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. – М.: Прогресс, 1992. – 415 с.
28. Сковорода Г. Икона Алквіадська (Ізраїльський змій) // Твори: У 2т. – К.:АТ “Обереги”, 1994. – Т.2. – С. 7–33.
29. Нічик В.М. Петро Могила в духовній історії України. – К.: Український центр духовної культури товариства “Знання” України, 1997. – 328 с.
30. Спиноза Б. Этика // Избранные произведения в двух томах. – М.: Государственное издательство политической литературы, 1957. – Т.1. – С. 361–718.
31. Аристотель. Метафизика // Сочинения в четырех томах. – М.: Мысль, 1975. – Т.1. – С. 65–367.
32. Шелер М. Философское мировоззрение // Избранные произведения. – М.: Гнозис, 1994. – С. 3–127.
33. Платон. Гиппий Большой // Сочинения в трех томах. – М.: Мысль, 1968. – Т.2. – С. 151–188.
34. Бичко І.В. Ніцше в Україні // Філософська і соціологічна думка. – 1994. – №9–10. – С. 154–176.
35. Конверський А.С. О.Кульчицький про структуру та зміст філософської науки // Філософсько-антропологічні читання '96. – К.: Інститут філософії НАН України. – 1996. – Вип.2. – С. 12–14.
36. Спиноза Б. Богословско-политический трактат // Избранные произведения в двух томах. – М.: Государственное издательство политической литературы, 1957. – Т.2. – С. 7–284.
37. Гегель Г.В.Ф. Философия права. – М.: Мысль, 1990. – 525 с.
38. Кульчицький О. Мойсей як проблема взаємин народу й просвітництва. Проблема провідника й національної збірноти в “Мойсеї” Івана Франка // Український персоналізм. Філософська етнопсихологічна синтеза. Серія: Монографія. – Мюнхен-Париж: Укр. Вільний Універ., 1985. – Ч. 42. – С. 49–54.
39. Беркли Д. Философские заметки // Сочинения. – М.: Мысль, 1978. – С. 41–47.
40. Юм Д. Естественная история религии // Сочинение в двух томах. – М.: Мысль, 1966. – Т.2. – С. 371–443.
41. Локк Дж. Опыт о человеческом разумении // Сочинение: В 3 т. – М.: Мысль, 1985. – Т.1. – С. 78–582.
42. Тойнби А. Дж. Цивилизация перед судом истории. – М.: Прогресс, 1996. – С. 20–154.
43. Гуревич П. С. Человек как объект социально-философского анализа // Проблема человека в западной философии. – М.: Прогресс, 1988. – С. 504–517.
44. Гегель Г.В.Ф. Философия религии: В двух томах. – М.: Мысль, 1997. – Т.2. – 575 с.
45. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. – М.: Мысль, 1975. – Т.1. – 452 с.
46. Гегель Г.В.Ф. Философская пропедевтика // Работы разных лет в двух томах. – М.: Мысль, 1973. – Т.2. – С. 7–209.
47. Маркс К., Энгельс Ф., Ленин В.И. О диалектическом и историческом материализме. – М.: Политиздат, 1984. – 636 с.
48. Шпенглер О. Закат Европы. – Новосибирск: ВО “Наука”. Сибирская издательская фирма, 1993. – 592 с.

49. Платон. Государство // Сочинения в трех томах. – М.: Мысль, 1971. – Т.3, Ч.1. – С. 91–454.
50. Аристотель. О душе // Сочинения в четырех томах. – М.: Мысль, 1975. – Т.1. – С. 371–448.
51. Августин Аврелий. Исповедь // Исповедь. – М.: Республика, 1992. – С. 8–222.
52. Кьеркегор С. Наслаждение и долг. – СПб: Б.в., 1894. – 298 с.
53. Кульчицький О. Людина за філософією Г. Сквороди є антитезою марксистсько-ленінської концепції людини. Філософський духовний аспект української культури // Український персоналізм. Філософська етнопсихологічна синтеза. Серія: Монографія. – Мюнхен-Париж: Укр. Вільний Універ., 1985. – Ч. 42. – С. 37–48.
54. Петровський А.В., Ярошевський М.Г. История и теория психологии. – Ростов-на-Дону: Феникс, 1996. – Т.2. – 416 с.
55. Слипен Я.А. Эдмунд Гуссерль и его “Картезианские размышления” // Гуссерль Э. Картезианские размышления. – СПб.: Наука, Ювента, 1998. – С. 5–46.; Штерн В. Персоналистическая психология // История зарубежной психологии (30-60-е гг. XX в.): Тексты / Под ред. П.Я. Гальперина, А.Н. Ждан. – М.: Изда-во Московского университета, 1986. – С.186–198.
56. Шелер М. Феноменология и теория познания // Избранные произведения. – М.: Гнозис, 1994. – С.197–258.
57. Кульчицький О. Культ Маркіяна Шашкевича як психосоціально проблема // Український персоналізм. Філософська етнопсихологічна синтеза. Серія: Монографія. – Мюнхен-Париж: Укр. Вільний Універ., 1985. – Ч. 42. – С. 55–75.
58. Кульчицький О. Світогляд та молодь // Український персоналізм. Філософська й етнопсихологічна синтеза. Серія: Монографія. – Мюнхен–Париж: Укр. Вільний Університет, 1985. – Ч.42.– С. 15–20.
59. Ясперс К. Смысл и назначение истории: Пер. с нем. – М.: Республика, 1994. – 527 с.
60. Аббаньяно Н. Введение в экзистенциализм. – СПб.: Алетейя, 1998. – 505 с.
61. Кульчицький О. Вішун – Борець – Мученик. У 150-річчя народження Т.Шевченка // Український персоналізм. Філософська етнопсихологічна синтеза. Серія: Монографія. – Мюнхен-Париж: Укр. Вільний Універ., 1985. – Ч. 42. – С. 77–85.
62. Рассел Бертран. Історія західної філософії. – К.: Основи, 1995. – 759 с.
63. Кульчицький О. Введення в проблематику сутності філософії // Шлемкевич М. Сутність філософії. – Париж, 1981. – 254 с.
64. Карась А. Філософія Олександра Кульчицького // Кульчицький О. Основи філософії і філософічних наук. Серія: Підручники. – Мюнхен–Львів: Укр. Вільний Універ., 1995. – Ч. 42. – С. 9–22.
65. Гайденко П.П. Філософія Фихте и современность. – М.: Мысль, 1979. – 288 с.
66. Кульчицький О. Риси характерології українського народу // Енциклопедія українознавства. Загальна частина. Перевидання в Україні. – К.: Інститут української археографії та джерелознавства ім. М.С. Грушевського НАН України, 1995. – Т.2. – С. 708–718.
67. Кульчицький О. Психологія Адлера (Вдача, виховання, родина у світлі індивідуальної психології Адлера). – Коломия, 1939. – 61 с.
68. Кульчицький О. Психологічна проблема національно-патріотичного виховання // Український персоналізм. Філософська й етнопсихологічна синтеза. Серія: Монографія. – Мюнхен–Париж: Укр. Вільний Університет, 1985. – Ч.42. – С. 21–36.
69. Гнатенко П.І. Український національний характер. – К.: “ДОК-К”, 1997. – 116 с.; Гунчак Т. Україна перша половина ХХ ст.: Нариси політичної історії. – К.: Либідь, 1993. – 288 с.
70. Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні. – Прага: Укр. громадський видавн. фонд, 1931. – 175 с.
71. Пелешенко Ю. Українська культура й ісихазм // Український світ. – 1992. – №2. – С.17–19.
72. Бычко А.К. У истоков христианского иррационализма. – К.: Политиздат Украины, 1984. – 140 с.
73. Кульчицький О. Світовідчуття українця // Українська душа. – Нью-Йорк–Торонто: Ключі, 1956. – С.13–25.
74. Лисяк-Рудницький І. Вклад Галичини в українські визвольні змагання // Історичне есе: в 2 т. – К.: Основи, 1994. – Т.2. – С. 53–61.
75. Донцов Д. Дві літератури нашої доби: Репринтне відтворення видання 1958 р. – Львів, 1991. – 296 с.
76. Андреев Д.Л. Роза мира: Метафілософія історії. – М.: Прометей, 1991. – 288 с.
77. Липинський В. Листи до братів-хліборобів про ідею та організацію українського монархізму: Пис. 1919-1920 рр. // Українська суспільно-політична думка в ХХ ст.: Документи і матеріали. – Мюнхен: Сучасність, 1983. – Т.1. – С. 483–506.
78. Мірчук І. Оцінка про наукову й академічну працю проф. д-ра О. Кульчицького в Українському Вільному Університеті. 1945-1955. – Відбитки.
79. Лисяк-Рудницький І. Україна між Сходом і Заходом // Історичні есе: в 2 т. – К.: Основи, 1994. – Т.1. – С.1–9.
80. Філософія: Світ людини. Курс лекцій: Навч. посібник / В.Г. Табачковський, М.О. Булатов, Н.В. Хамітов та ін. – К.: Либідь, 2004. – 432 с.
81. Філософія человека: традиции и современность. – М.: Винити, 1991. – Вип.2. – 222 с.
82. Філософія: Світ людини. Курс лекцій: Навч. посібник / В.Г. Табачковський, М.О. Булатов, Н.В. Хамітов та ін. – К.: Либідь, 2004. – 432 с.
83. Людина в есенційних та екзистенційних вимірах / Табачковський В.Г., Дондук А.М. та ін. – К.: Наукова думка, 2004. – 246 с.
84. Головка Б.А. Філософська антропологія: Навч. посібник. – К.: ІЗМН, 1997. – 240 с.
85. Павличко Соломія. Дискурс модернізму в українській літературі. Монографія. – 2-ге вид., перероб і доп. – К.: Либідь, 1999. – 447 с.
86. Соловьев В. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории, со включением краткой повести об антихристе и с приложениями. – М.: “Товарищество А.Н.Ситин и К.”; Фирма “ПИК”, 1991. – 192 с.

АНОТАЦІЯ

Гончарук-Чолач Тетяна Вікторівна.

Олександр Кульчицький в гуманістично-філософських інтенціях ХІХ–ХХ століть.

Стаття присвячена філософській спадщині українського діаспорного філософа Олександра Кульчицького. У ній розглядаються основні чинники, що вплинули на формування світогляду українського мислителя. Показано, як сімейне виховання, а також праці

світових і вітчизняних філософів, дозволили розкритися талантові О. Кульчицького. Досліджено філософський персоналізм, в основі якого покладений концепт persona, що пронизує всі його твори.

У дослідженні аналізуються погляди О. Кульчицького на традиційні розділи філософії, на місце і значення філософських наук. Особлива роль відводиться осмисленню філософсько-антропологічних та етнопсихологічних поглядів філософа, його характеристики світоглядного аспекту менталітету українського народу.

Досліджуючи світоглядні рефлексії О. Кульчицького, доведено, що його філософська спадщина є вагомим внеском у розвиток світової та української філософської думки. Вона містить оригінальні погляди на цілу низку філософських проблем і є досить актуальною для сьогодення, а сам учений, створивши свою парадигму – націонал-персоналізм, вписав своє ім'я до скарбниці світової та української науки.

АННОТАЦІЯ

Гончарук-Чолач Тат'яна Вікторівна.

Александр Кульчицкий в гуманистическо-фило-софских интенциях XIX–XX веков.

Статья посвящена философскому наследию украинского диаспорного философа Александра Кульчицкого. В ней рассматриваются главные причины, которые имели влияние на формирование мировоззрения украинского мыслителя. Показано, как семейное воспитание, а также труды мировых и отечественных философов, стимулировали раскрытие талантов А. Кульчицкого. Исследован персонализм, в основе которого находится концепт persona, который пронизывает все его труды.

В исследовании проанализированы взгляды А. Кульчицкого на традиционные разделы философии, на место и значение философских наук. Особое внимание уделено осмыслению философско-антропологических и этнопсихологических взглядов философа, его характеристике мировоззренческого аспекта менталитета украинского народа.

Исследуя мировоззренческие рефлексии А. Кульчицкого, доказано, что его философское наследие является весомым вкладом в развитие мировой и украинской философской мысли. Оно содержит оригинальные взгляды на целый ряд философских проблем и является очень актуальным для сегодняшнего дня, а сам учений, создав свою парадигму – национал-персонализм, вписал свое имя в сокровищницу мировой и украинской науки.

ANNOTATION

Honcharuk-Cholach Tetiana.

Oleksandr Kulchytskyi in the Humanitarian-Philosophical Intentions of the XIX–XX centuries.

The article is devoted to the philosophical inheritance of the Ukrainian diaspora philosopher Oleksandr Kulchytskyi. The basic factors which influenced the forming of the Ukrainian thinker's world-view are studied in the research. It is shown how both the family education and the works of the world and domestic philosophers allowed opening up O. Kulchytskyi's talent. The philosophical personalism, which goes through all thinker's works, is investigated.

In the research O. Kulchytskyi's views on traditional sections of philosophy, the place and the value of philosophical sciences are discovered and subjected to the analysis. The comprehension of philosophical-anthropological and ethno-psychological philosopher's views and his description of the Ukrainian people's world-view mentality get the special place in the article.

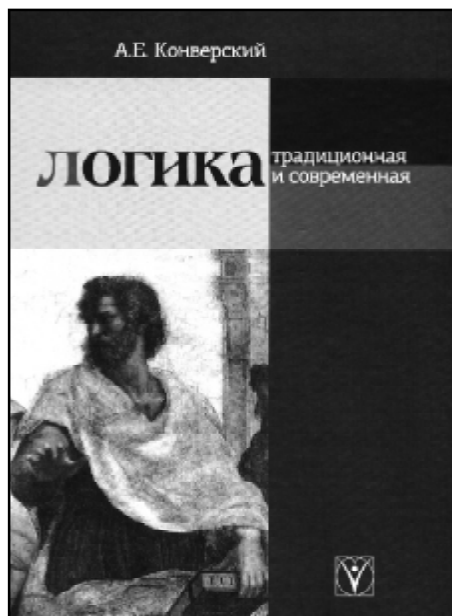
Exploring O. Kulchytskyi's world-view reflections, it has been proved that his philosophical inheritance is the significant contribution to the development of the world and domestic philosophical thought. It contains the original views on a number of philosophical problems and is actual for contemporaneity, and the scientist himself, creating his own paradigm of national-personalism, inscribed his name into the treasury of the world and Ukrainian science.

Надійшла до редакції 5.05.2010.

КНИЖКОВА ПОЛИЦЯ

Конверський А.Є.

Логіка традиційна і сучасна: Навч. посіб. — М.: Идея-Пресс, 2010. — 380 с. (Рос.)



Навчальний посібник охоплює дві книги – “Традиційна логіка” і “Сучасна логіка”. В першій у систематизованому, дидактично витриманому, вигляді розкривається метод логіки, аналізуються основні форми та закони мислення. Значна увага приділена логічному аналізу звичної мови, який приводить до розуміння побудови формалізованої логічної мови, а також забезпечує емпіричну основу для опису висновків і доказів у межах спеціальних формалізованих мов.

У другій книзі “Сучасна логіка” розглядаються передумови виникнення сучасної логіки, обґрунтовується поділ класичної логіки на логіку висловлювань та логіку предикатів, проводиться типологія та аналіз формально-логічних теорій у межах логіки висловлювань та логіки предикатів. Ця книга також містить досить детальний опис витоків некласичної логіки, аналіз канонічних схем багатозначної логіки. На основі логіко-філософського аналізу подана характеристика підрозділів системи модальної логіки.

Пропонований навчальний посібник сприяє прищепленню елементів культури мислення студентів, а також зростанню у них інтересу до сучасної логічної науки.

Для студентів вищих навчальних закладів.