Полтавський національний педагогічний університет імені В. Г. Короленка
Міністерство освіти і науки України
Національний педагогічний університет імені М. П. Драгоманова
Міністерство освіти і науки України

Кваліфікаційна наукова праця
на правах рукопису

Білецька Вікторія Вікторівна

УДК 101.9(477)(4)(043.3)

ІВАН МІРЧУК ЯК ІСТОРИК УКРАЇНСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ: ЄВРОПЕЙСЬКИЙ КОНТЕКСТ

09.00.05 – історія філософії
Подається на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук

Дисертація містить результати власних досліджень. Використання ідей, результатів і текстів інших авторів мають посилання на відповідне джерело

В. В. Білецька

Науковий керівник:
Кравченко Петро Анатолійович
доктор філософських наук, професор
Полтавського національного
педагогічного університету
імені В. Г. Короленка

Полтава – Київ – 2019

АНОТАЦІЯ

Білецька В. В. Іван Мірчук як історик української філософії: європейський контекст. – Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису.

Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук за спеціальністю 09.00.05 – історія філософії. – Полтавський національний педагогічний університет імені В. Г. Короленка. – Полтава, 2019; Національний педагогічний університет імені М. П. Драгоманова. – Київ, 2019.

Дисертація присвячена комплексному історико-філософському аналізу поглядів І. Мірчука на специфіку української філософської думки у загальнослов'янському контексті.

Актуальність дисертаційного дослідження обумовлюється:

– недостатнім вивченням історико-філософської проблематики у творчій спадщині І. Мірчука, епістолярій якого добре відомий за кордоном, проте малознаний в Україні. Велику кількість праць науковця, присвячених дослідженню етнопсихології українського народу та його духовності, дотепер не перекладено українською мовою, що ускладнює їх вивчення і творче осмислення;

– необхідністю подальшого упровадження в методологію філософських, історичних та літературознавчих досліджень, застосованих мислителем методів репрезентативних типів та етнопсихологічного досліду, з метою характеристики духовності представників різних історичних епох, соціальних верств та походження;

– важливістю проведення аналізу проблем, що впливали і продовжують впливати на розвиток української філософської думки зокрема і слов'янської загалом та чинників, які їх породжують, через призму етнопсихічних, ментальних та світоглядних особливостей українців;

– необхідністю відродження й розвитку національної культури, що визначає своєрідність сучасного життя українського народу, оскільки на тлі всезагальних процесів універсалізації і глобалізації гостро постала проблема

ствердження національної самоідентичності, збереження ціннісних орієнтирів.

В основу пошукової роботи покладено комплекс філософських та загальнонаукових підходів, методів та принципів. Пріоритет у дисертації надається міждисциплінарному підходу, оскільки розгляд історико-філософської проблематики у спадщині І. Мірчука знаходиться на перетині історії філософії, філософської антропології, етнопсихології та філософії культури.

Наукова новизна дослідження полягає у комплексному підході до філософських орієнтирів І. Мірчука, розкритті сутності та специфіки аналізу мислителем ключових концептів філософської думки України XVIII – початку XX століть у контексті української духовної традиції.

Новизна наукових результатів дослідження розкривається у наступних положеннях, що виносяться на захист:

Уперше:

– на основі системного аналізу тематичного спектра наукових досліджень та генези світогляду І. Мірчука встановлено, що розвиток філософських пошуків вченого прослідковувався в напрямку від гносеології і методології І. Канта до вивчення особливостей та проблем світогляду українського народу. Реконструйовано передумови зародження поглядів філософа, виявлено, що тематично широкий діапазон його пошуків від теорії часу і простору І. Канта до морально-етичних та естетичних сентенцій свідчить про глибину теоретичних узагальнень та суперечливість процесу формування філософських рецепцій мислителя;

– обґрунтовано, що специфіка української історико-філософської думки XVIII – початку XX століть у розумінні І. Мірчука полягала у поєднанні базових європейських філософських тенденцій розвитку з українською духовною традицією. Доведено, що ключовим напрямком історико-філософських досліджень І. Мірчука була проблема вивчення української духовності та ментальності, етнопсихічних характеристик українців,

світовідчуття та світорозуміння у контексті слов'янської філософії, вплив останньої на розвиток філософської думки в Україні та формування її індивідуального обличчя. Показано, що І. Мірчук працював у руслі парадигми філософії як вияву національного характеру, одночасно обстоюючи ідею про те, що філософська творчість функціонує на основі власної національної культури, виявляючи її характерні риси;

– з'ясовано та розкрито визначені І. Мірчуком проблеми розвитку філософії слов'янських народів, серед яких: відсутність державності у більшості слов'ян і пов'язані з цим економічні труднощі; невирішені проблеми побутового характеру, що спричинили ставлення до філософії як до другорядної сфери життя; вплив російської цензури та схильність до політизації філософських ідей, слабке поєднання традиції та оригінальності у філософії слов'ян; горизонтальні, а не вертикальні тенденції спрямованості духовної енергії, що виражалися у поширенні філософських ідей не тільки у фаховій, але і в художній літературі та в мистецтві. Здійснено їх класифікацію на внутрішні та зовнішні.

Уточнено:

– особливості тлумачення І. Мірчуком слов'янської філософії, яка була пов'язана з необхідністю отримати емпіричний матеріал для дослідження специфіки української духовності. Показано, що для цього філософ обрав дедуктивний метод пізнання, за допомогою та на підставі якого, формулюючи спільні засади філософствування слов'ян, отримав змогу більш ґрунтовно розкрити етнопсихологічні риси українців та їхній вплив на розвиток національної філософії;

– розуміння та особливості трактування І. Мірчуком категорій «культура» та «цивілізація», які він протиставляв одна одній, вважаючи, що саме культура покликана гармонізувати взаємодію людини і природи, уникнувши відчуження між індивідом та навколишнім середовищем;

– можливість та умови впровадження у навчальний процес вищих навчальних закладів України XVIII – XIX століть (за І. Мірчуком)

просвітницько-романтичних ідей Х. Баумайстра, Х. Вольфа, І. Канта, Ф. Шеллінга.

Отримали подальший розвиток:

– застосовані І. Мірчуком методи етнопсихологічного дослідження та репрезентативних типів, які використовувалися мислителем з метою характеристики української духовності через представників різних історичних епох, соціальних верств та регіонального походження. Із цього боку проаналізована творчість Г. Сковороди, Лесі Українки, В. Липинського як типових представників української духовності та П. Лодія як репрезентанта української академічної філософії;

– дослідження значення І. Мірчука як історика української філософії, системна цілісність оцінки історико-філософської спадщини мислителя, аналіз спільних засад філософії слов’янських народів у ретроспективі тенденцій їхнього впливу на розвиток національних філософій регіону та пріоритетів наукової проблематики.

Отримані в дисертації результати дають аргументоване цілісне уявлення про постать та погляди І. Мірчука як історика української філософії на розвиток філософської думки України XVIII – початку XX століть, творчість відомих українських письменників, поетів, ідеологів. Положення і висновки дисертації дають можливість більш ґрунтовно зрозуміти і проаналізувати сутність та особливості слов’янської філософії, осмислити проблеми, що впливали і продовжують впливати на розвиток філософської думки окремих народів слов’ян, окресливши перспективи їх розвитку, а також з’ясувати етнопсихічні, духовно-світоглядні орієнтири українців, що дозволили сформувати індивідуальне обличчя української філософії. Отримані результати дослідження дали змогу встановити цінність та актуальність досліджень І. Мірчука для сучасної філософської науки.

Ключові слова: історія філософії, національна філософія, світогляд, світоглядні орієнтири, культура, цивілізація, духовність, месіанізм.

СПИСОК ОПУБЛІКОВАНИХ ПРАЦЬ ЗА ТЕМОЮ ДОСЛІДЖЕННЯ

Статті у наукових фахових виданнях України:

1. Білецька В. «Філософія серця» Г. Сковороди у філософських рефлексіях І. Мірчука. *Філософські обрії.* 2016. Вип. 36. С. 51–60.
2. Білецька В. І. Мірчук про основні вектори розвитку української академічної філософії XVIII – початку XIX століть. *Гілея: науковий вісник: збірник наукових праць*. 2017. Вип. 116. С. 133–137.
3. Білецька В. Основні аспекти ранніх праць І. Мірчука. *Мультиверсум: філософський альманах*. Київ: Інститут філософії імені Г. С. Сковороди. 2017. Вип.1/2 (159/160). С. 184–196.
4. Білецька В. Духовні аспекти державницької концепції В. Липинського в інтерпретації І. Мірчука. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія Філософія.Філософські перипетії*. 2017. Вип. 57. С. 104–109.
5. Білецька В. Цінність історико-філософської спадщини І. Мірчука: академічно-педагогічний аспект. *Філософські обрії*. 2018. Вип. 39. С. 55–65.

Статті у закордонних виданнях

6. Білецька В. Ідея слов’янської філософії у теоретичній спадщині І. Мірчука. *East European Science Journal*. 2017. № 12 (28),Vol. 4. P. 54–58.

Публікації в інших наукових виданнях:

7. Білецька В. Релігійна компонента філософського світогляду Т. Масарика у працях І. Мірчука. *Гуманітарні та суспільні науки в Східній Європі: досягнення та перспективи:* матеріали наукового симпозіуму (Мінськ, 31 травня 2017 р.). Мінськ: Інститут інноваційної освіти, 2017. С. 6–10.
8. Білецька В. Ідея національної філософії у працях І. Мірчука. *Україна в гуманітарних і соціально-економічних вимірах*: матеріали ІІ Всеукраїнської наукової конференції (Дніпро, 24–25 березня 2017 р.). Дніпро: Охотнік, 2017. Ч. І. С. 97–99.

9. Білецька В. Іван Мірчук: основні штрихи до біографії філософа. *Суспільні науки та сучасність: актуальні питання:* матеріали Всеукраїнської науково-практичної конференції (Запоріжжя, 25–26 серпня 2017 р.). Запоріжжя: Класичний приватний університет, 2017. С. 5–10.
10. Білецька В. Співвідношення понять культура та цивілізація у інтерпретації І. Мірчука. *Актуальні питання сучасної науки:* матеріали V Міжнародної науково-практичної конференції (Івано-Франківськ, 7–8 липня 2017 р.): у 2-х ч. Херсон: Гельветика, 2017. Ч. 2. С. 117–120.
11. Білецька В. Вплив вольфіанства на філософську думку в Україні XVIII–XIX ст. у працях І. Мірчука. *Сучасні виклики для суспільних наук в умовах глобалізації*: матеріали Міжнародної науково-практичної конференції (Львів, 26–27 травня 2017 р.). Львів: Львівська фундація суспільних наук, 2017. С. 6–10.
12. Білецька В. Погляди на український світогляд І. Мірчука в дзеркалі слов'янської філософії. *Суспільні науки: історія, сучасний стан та перспективи досліджень*: матеріали Міжнародної науково-практичної конференції (Львів, 7–8 липня 2017 р.). Львів: Львівська фундація суспільних наук, 2017. С. 5–10.
13. Білецька В. Естетичні погляди І. Мірчука у контексті його педагогічної діяльності в Українській студії пластичного мистецтва. *Актуальні питання суспільних наук: наукові дискусії*: матеріали Міжнародної науково-практичної конференції (Київ, 18–19 серпня 2017 р.). Київ: Київська наукова суспільствознавча організація, 2017. С. 45–49.
14. Білецька В. Іван Мірчук – дослідник української духовності. *Розвиток сучасного суспільства в умовах глобальної нестабільності:* матеріали Міжнародної науково-практичної конференції (Одеса, 12–13 травня, 2017). Одеса: Причорноморський центр досліджень проблем суспільства, 2017. С. 18–22.
15. Білецька В. Вольфіанська філософія П. Лодія у творчій спадщині І. Мірчука. *Сучасні тенденції розвитку науки* (Харків, 26–27 травня

2017 р.): у 2-х ч. : матеріали Міжнародної науково-практичної конференції Херсон: Гельветика, 2017. Ч. 2. С. 151–154.

16. Білецька В. Ідея репрезентативних постатей у філософських дослідженнях І. Мірчука (на прикладі творчості Г. Сковороди та Л. Толстого). Збірник матеріалів XXI студентської наукової конференції, присвяченої 100-річчю історичного факультету (березень 2018 р.). Полтава: ІВЦ ПНПУ, 2018. С. 153–157.

SUMMARY

Biletska V. V. Ivan Mirchuk is as a historian of Ukrainian philosophy: the European context. – Qualifying scientific work on the rights of the manuscript.

Dissertation for a Candidate Degree in Philosophy, Speciality 09.00.05 – History of Philosophy. – Poltava V.G. Korolenko National Pedagogical University. – Poltava, 2019; National Pedagogical Drahomanov University. – Kyiv, 2019.

The dissertation is devoted to the complex historical-philosophical analysis of the views of Ivan Mirchuk on the specifics of Ukrainian philosophical thought in the Slavic context.

Relevance of the thesis research is stipulated with:

– insufficient study of historical and philosophical issues in the creative heritage of Ivan Mirchuk, whose epistolary is well-known abroad, but unknown in Ukraine. A large number of scholar's works which are devoted to ethnopsychology studies of Ukrainian people and their spirituality are still not translated into Ukrainian, which complicates their studing and creative comprehension;

– the necessity of further introduction of philosophical, historical and literary methods and representative types and ethnopsychological experiment into the methodology, in order to characterize the spirituality of representatives of different historical epochs, social strata and regional origin;

– the importance of analyzing the problems that influenced and continue to influence the development of Ukrainian philosophical thought, in particular, the Slavic one and the factors which generate them, through the prism of ethnopsychic, mental and ideological peculiarities of Ukrainians;

– understanding of the philosophical heritage of Ivan Mirchuk is also actualized by the necessity of the revival and development of the national culture, which determines the peculiarity of the modern life of the Ukrainian people, so far as the problem of universalization and globalization was acutely a problem of assertion of national identity, preservation of value orientations.

The basis of the research work is a set of philosophical and general scientific approaches, methods and principles. The priority of the dissertation is given to the interdisciplinary approach whereas the consideration of historical and philosophical issues of Ivan Mirchuk heritage is at the crossroads of the history of philosophy, philosophical anthropology, ethnopsychology and philosophy of culture.

The scientific novelty of the research thesis is the integrated approach to the philosophical orientations of Ivan Mirchuk, disclosing the essence and specifics of analysis of the key concepts of Ukrainian philosophical thought of the XVIII - beginning of the XX century in the context of the Ukrainian spiritual tradition.

The novelty of scientific results is presented in the following points, which are put at defence of a thesis:

First:

– on the basis of the systematic analysis of the thematic spectrum of scientific research and ideology of Ivan Mirchuk worldview, it was established that the development of the philosophic searches of the scientist was followed in the direction from Immanuel Kant`s epistemology and methodology to the study of the peculiarities and problems of Ukrainian`s worldview. The preconditions of the origin of the early philosophic views of the philosopher were reconstructed, it was discovered that the thematically wide range of his searches from the theory of time and space of Immanuel Kant to moral-ethical and aesthetic maxims testifies about

the depth of theoretical generalizations and contradictory process of the formation of philosophical receptions of the thinker;

– it is substantiated that the specificity of the Ukrainian historical and philosophical thought of the sixteenth and early twentieth centuries in the understanding of Ivan Mirchuk consisted of the combination of the leading European philosophical tendencies of development and Ukrainian spiritual tradition. It was proved that the key direction of historical and philosophical research of Ivan Mirchuk was the problem of studying Ukrainian spirituality and mentality, ethnopsychic characteristics of Ukrainians, world conception and world perception on the background of Slavic philosophy, the influence of Slavic philosophy on the development of philosophical thought in Ukraine and the formation of its identity. It was shown that Ivan Mirchuk worked in the framework of the paradigm of philosophy as an expression of the national worldview, while advocating the idea that every creative work, including philosophical work develops on the basis of its national culture and reveals the characteristic features of national culture;

– Ivan Mirchuk has clarified and disclosed the problems of the development of the philosophy of the Slavic peoples, among which: the absence of statehood in the majority of the Slavs and the associated economic difficulties; unsolved problems of everyday character, which caused the relation to philosophy as a secondary sphere of life; the influence of Russian censorship and the tendency to politicize philosophical ideas, the weak combination of tradition and originality in the philosophy of the Slavs; horizontal, rather than vertical, trends in the direction of spiritual energy, which were expressed in the spread of philosophical ideas not only in professional but also in fiction and art. They have been classified for internal and external ones;

It was specified:

– peculiarities of interpretation of Slavic philosophy by Ivan Mirchuk, which was related to obtain empirical material for the study of the specificity of Ukrainian spirituality. It is shown that the philosopher chose the deductive method

of cognition, with the help and on the basis of which, formulating the common principles of the of the Slavs philosophy. He was able to reveal more fully disclose ethnopsychological features of Ukrainians and their influence on the development of national philosophy;

– understanding and features of Ivan Mirchuk's interpretation of the categories «culture» and «civilization», which he contrasted with each other, he thought that culture itself is intended to harmonize the interaction of person and nature, avoiding the alienation between the individual and the environment;

– possibility and conditions of introduction in the educational process of higher educational institutions of Ukraine in XVIII - XIX centuries (according to works of Ivan Mirchuk) educational and romantic ideas of representatives of the German classical philosophy of Christian Wolff, Imannuel Kant, H. Baumaister, Friedrich Schelling.

It was got further development of the following ideas:

– Ivan Mirchuk's methods of ethnopsychological research and representative types were used to characterize Ukrainian spirituality through representatives of different historical epochs, social strata and regions of origin. It was analyzed the works of G.Skovoroda, L.Ukrainka, V.Lipinsky as typical representatives of Ukrainian spirituality and P.Lodiia as a representative of Ukrainian academic philosophy;

– the researching of the significance of Ivan Mirchuk as a historian of Ukrainian philosophy in the context of academic and pedagogical and theoretical and scientific directions of his activity, the systemic integrity of the assessment of the historical and philosophical heritage of the thinker and the analysis of the common principles of the philosophy of the Slavic peoples as a phenomenon in the retrospect of trends in their influence on the development of national philosophies of the region and the priorities of scientific issues.

Results of the dissertation provide an argued holistic view of the figure and views of Ivan Mirchuk as a historian of Ukrainian philosophy on the development of the philosophical thought of Ukraine in the sixteenth and early twentieth

centuries, the work of famous Ukrainian writers, poets and ideologues. The ideas and conclusions of the dissertation provide an opportunity to understand and analyze more thoroughly the essence and peculiarities of the Slavic philosophy, to understand the problems that influenced and continue to influence the development of the philosophical thought of individual peoples of the Slavs, outlining the prospects for their development, and also to find ethnopsychic and spiritual worldviews of Ukrainians, which allowed to form the individuality of Ukrainian philosophy. The obtained results of the research made it possible to establish the value and relevance of Ivan Mirchuk`s research for modern philosophic science.

Key words: history of philosophy, national philosophy, worldview, ideological orientations, culture, civilization, spirituality, messianism.

LIST OF PUBLISHED WORKS ON THE THESIS

Articles of scientific professional editions of Ukraine:

1. Biletska V. «Philosophy of the heart» by H. Skovoroda in philosophical reflections of Ivan Mirchuk. *Philosophical horizons*. 2016. No. 36. P. 51–60.
2. Biletska V. The main vectors of the development of Ukrainian academic philosophy of the XVIII - beginning of Ivan Mirchuk in the XIXth. *Hileia*. 2017. No. 116. P. 133–137.
3. Biletska V. The main aspects of early works of Ivan Mirchuk. *Multiverseum*. Philosophical Almanac. K: H.S. Skovoroda Institute of Philosophy. 2017. No. 1/2 (159/160). P. 184–196.
4. Biletska V. Spiritual aspects of V. Lipinsky state conception in the interpretation of Ivan Mirchuk. *Bulletin of V. N. Karazin Kharkiv National University. Chapter Philosophy. Philosophical perileptions*. 2017. No. 57. P. 104–109.
5. Biletska V. The value of historical and philosophical heritage of I. Mirchuk in the context of domestic philosophical science: academic pedagogical aspect. *Philosophical horizons*. 2018. No. 39. P. 55–65.

Articles of foreign editions

6. Biletska V. The idea of Slavic philosophy in the theoretical heritage of Ivan Mirchuk. *East European Science Journal*. 2017. № 12 (28). V. 4. P. 54–58.

Publications of other scientific editions:

7. Biletska V. Religious component of the philosophical outlook of T. Masaryk in the works of Ivan Mirchuk. *Humanitarian and social sciences in Eastern Europe: achievements and prospects*: materials of the scientific symposium (Minsk, May 31, 2017). Minsk: Institute of Innovation Education, 2017. P. 6–10.
8. Biletska V. The Idea of the National Philosophy in the works of Ivan Mirchuk. *Ukraine in the Humanities and Socio-Economic Dimensions:* materials of the II All-Ukrainian Scientific Conference (Dnepr, March 24–25, 2017). Dnepr: Okhotnik, 2017. Part I. P. 97–99.
9. Biletska V. Ivan Mirchuk: main strokes of the biography of the philosopher. *Social Sciences and Modernity: Current Issues:* materials of All-Ukrainian Scientific and Practical Conference (Zaporizhzhia, August 25–26, 2017). – Zaporizhzhia: Classic Private University, 2017. P. 5–10.
10. Biletska V. The Correlation of Concepts of Culture and Civilization in the Interpretation of Ivan Mirchuk. *Actual Issues of Modern Science*: materials of the V International Scientific and Practical Conference (Ivano-Frankivsk, July 7–8, 2017): in 2 parts. Kherson: Helvetika, 2017. Part 2. P. 117–120.
11. Biletska V. Influence of Wolff philosophy on philosophical thought in Ukraine in the XVIII–XIX centuries in the works of Ivan Mirchuk. *Modern Challenges for Social Sciences in the Conditions of Globalization:* materials of the International Scientific and Practical Conference (Lviv, May 26–27, 2017). Lviv: Lviv Foundation of Social Sciences, 2017. P. 6–10.
12. Biletska V. Views on the Ukrainian worldview of Ivan Mirchuk in the mirror of Slavic philosophy. *Social sciences: history, current state and prospects of research:* materials of the International Scientific and Practical Conference (Lviv, July 7–8, 2017). Lviv: Lviv Foundation of Social Sciences, 2017. P. 5–10.
13. Biletska V. Aesthetic views of Ivan Mirchuk in the context of his pedagogical activity in the Ukrainian studio of plastic art. *Actual questions of social*

sciences: scientific discussions: materials of the International Scientific and Practical Conference (Kyiv, August 18–19, 2017). Kyiv: Kyiv scientific social science organization, 2017. P. 45–49.

14. Biletska V. Ivan Mirchuk is a researcher of Ukrainian spirituality. *Development of modern society in the conditions of global instability:* materials of the International Scientific and Practical Conference (Odessa, May 12–13, 2017). Odessa: Black Sea Center of Society Problems Research, 2017. P. 18–22.
15. Biletska V. Wolff philosophy of Petro Lodii in the creative heritage of Ivan Mirchuk. *Modern trends in the development of science:* materials of the International Scientific and Practical Conference (Kharkiv, May 26–27, 2017): in 2 parts. Kherson: Helvetica, 2017. Part 2. P. 151–154.
16. Biletska V. The idea of representative figures in the philosophical studies of Ivan Mirchuk (based on the work of H. Skovoroda and L. Tolstoy). Collection of materials of the XXI Students Scientific Conference devoted to the 100th anniversary of the Department of History (Poltava, March 2018). Poltava: IPC PNPU, 2018. P.153–157.

ЗМІСТ

ВСТУП.....16

РОЗДІЛ 1. ДЖЕРЕЛЬНА БАЗА ТА ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ОСНОВИ ДОСЛІДЖЕННЯ

1.1 Теоретико-методологічні засади та принципи аналізу теоретичної спадщини І. Мірчука……...27

1.2 Історіографія дослідження історико-філософської проблематики у творчості І. Мірчука……..…34

1.3 Основні аспекти ранніх праць І. Мірчука……..…56

Висновки до першого розділу……84

Список використаних джерел до І розділу ……88

РОЗДІЛ 2. УКРАЇНСЬКА ФІЛОСОФСЬКА ДУМКА XVIII–XIX СТОЛІТЬ У ТЕОРЕТИЧНОМУ ДОРОБКУ І. МІРЧУКА

2.1 «Філософія серця» Г. Сковороди в контексті філософської думки України XVIII століття…….……96

2.2 Характеристика української академічної філософії XVIII–XIX століть за І. Мірчуком……..…...114

2.3 Світоглядні орієнтири Лесі Українки за І. Мірчуком……....131

Висновки до другого розділу…….…..146

Список використаних джерел до ІІ розділу……...…..150

РОЗДІЛ 3. СЛОВ'ЯНСЬКА ФІЛОСОФІЯ ТА ФІЛОСОФСЬКА ДУМКА В УКРАЇНІ ПОЧАТКУ ХХ СТОЛІТТЯ В ІНТЕРПРЕТАЦІЇ І. МІРЧУКА

3.1 Головні проблеми й основи слов’янської філософії з погляду І. Мірчука…….…162

3.2 Філософська доктрина В. Липинського та її потрактування І. Мірчуком ……..180

3.3 Значення творчості І. Мірчука в контексті вітчизняної філософської думки……..193

Висновки до третього розділу……...…..203

Список використаних джерел до ІІІ розділу ……...207

ВИСНОВКИ……..…..215

ВСТУП

Актуальність теми дослідження. Становлення світогляду представника української нації, який корелювався б із необхідністю самоідентифікації та самоусвідомлення громадянина XXI століття, пов'язується із важливістю не втратити ті глибинні субстанційно-духовні надбання, які становлять основу національного відродження та самобутності українського народу. У зв'язку з цим, потребує детального аналізу наукова спадщина окремих дослідників, які відіграли вагому роль у становленні і розвитку вітчизняної науки та культури. Актуалізація та переосмислення історії української духовності уможливили повернення у середовище сучасного культурного простору імен видатних українських філософів, істориків, публіцистів, громадських діячів, письменників, які тривалий час навмисно замовчувалися або дискредитувалися в Україні.

Чільне місце серед українських філософів, творчість яких не була належно оцінена в Україні, посідає постать Івана Мірчука, який по праву вважається «амбасадором української культури». Перебуваючи в еміграції і будучи патріотом, провідний вектор діяльності І. Мірчук вбачав у визволенні України зі стану національно-культурного поневолення, а також прагнув представити її як рівноправну європейську державу. Це один із перших філософів, хто встановив стійкий взаємозв'язок між духовними особливостями народу, його ментальністю зі специфікою філософської думки конкретного мислителя, а також розкрив характерні риси національної філософської думки.

Таким чином, існує потреба у більш детальному вивченні та аналізі розроблених І. Мірчуком методу репрезентативних типів та методу етнопсихологічних досліджень. Перший передбачав окреслення соціокультурного портрету українця, беручи за основу провідні світоглядні риси українського філософа Г. Сковороди, на противагу письменнику Л. Толстому, творчість якого увібрала в себе ментальні риси російського народу. Метод етнопсихологічного дослідження дав змогу вченому вивчити

прояви духовності народу у певній конкретній, чітко окресленій ділянці, щоб із здобутих часткових даних зробити висновки про цілісність духовності загалом.

Отже, актуальність теми дисертаційного дослідження зумовлена:

– недостатнім вивченням історико-філософської проблематики у творчій спадщині І. Мірчука, епістолярій якого добре відомий за кордоном, проте малознаний в Україні. Велику кількість праць науковця, присвячених дослідженню етнопсихології українського народу та його духовності, дотепер не перекладено українською мовою, що ускладнює їх вивчення і творче осмислення;

– необхідністю подальшого упровадження в методологію філософських, історичних та літературознавчих досліджень, застосованих мислителем методів репрезентативних типів та етнопсихологічного досліду, з метою характеристики духовності представників різних історичних епох, соціальних верств та походження;

– важливістю проведення аналізу проблем, що впливали і продовжують впливати на розвиток української філософської думки зокрема і слов'янської загалом та чинників, які їх породжують, через призму етнопсихічних, ментальних та світоглядних особливостей українців;

– необхідністю відродження й розвитку національної культури, що визначає своєрідність сучасного життя українського народу, оскільки на тлі всезагальних процесів універсалізації і глобалізації гостро постала проблема ствердження національної самоідентичності, збереження ціннісних орієнтирів.

Філософську спадщину І. Мірчука вітчизняними дослідниками та вченими української діаспори розглянуто у таких напрямках:

– у етнопсихологічному напрямку творчість мислителя аналізувалася у монографіях П. Гнатенка «Український національний характер» та О. Гук «Антропологічні концепції української філософії першої половини XX ст.», статтях Т. Довбенко «Ціннісні орієнтації української ментальності»,

О. Кульчицького «Професор Іван Мірчук – філософ української духовності» та «Іван Мірчук – дослідник української духовності», а також В. Яніва «До систематизації поглядів Івана Мірчука на українську людину»;

– у історико-філософському напрямку спадщину І.Мірчука розглядали Ю. Корбуш у дисертаційній праці «Філософсько-релігійні та освітні погляди українських мислителів у діаспорі», С. Возняк, М. Голянич та Ю. Москаленко – у навчально-методичному посібнику «Філософська думка в Україні: імена та ідеї», Т. Закидальський і Д. Кирик – у статті «Про спадщину Івана Мірчука», а також М. Шафовал – у замітці «Іван Мірчук як філософ»;

– у біографічному напрямку філософська творчість мислителя стала предметом вивчення Т. Андрійчук, В. Білодіда, Д. Буріма, Р. Голіята, І. Грабовської, О. Ковальчук, Н. Полонської-Василенко, П. Савчука, В. Стецюка, які у своїх статтях розкривають основні етапи життя та творчої спадщини І. Мірчука.

Однак дослідження широкого кола джерел свідчить про те, що вітчизняні та діаспорні філософи та історики філософії XX – XXI століть більше уваги звертали на аналіз життєвого шляху І. Мірчука, а науково-дослідну та громадсько-просвітницьку діяльність мислителя розглянуто ними лише фрагментарно. Переважна більшість історико-філософських ідей слов’янознавця залишилися поза увагою вчених. Крім того, на сьогодні недослідженими залишаються погляди філософа щодо європейської природи України, яка з одного боку ніколи не втрачала органічного зв’язку з культурними центрами Заходу, а з іншого – була своєрідним ретранслятором цих ідеї на Схід, виступаючи в якості посередника між двома світами.

Цінними для дослідження стали праці та розвідки І. Мірчука, частину з яких було віднайдено в архівних установах України, зокрема Центральному державному архіві зарубіжної україніки (Ф. 12 «Колекція документів українських еміграційних організацій та установ (перша половина XX століття», Оп. 1, Спр. 69, де вміщено «Лекції з історії етики»; Ф. 15 «Колекція журналів, газет та бюлетнів, виданих в Україні та за кордоном»,

Оп. 1, Спр. 59, де містяться розвідки мислителя «Tolstoj und Skovoroda, zwei nationale Typen» та «Die Weltanschauung der ukrainischen Dichterin Lesja Ukrajinka»), а також Центрального державного архіву вищих органів влади та управління України (Ф. 4158 «Український науковий інститут в Берліні (УНІ), м. Берлін, Німеччина» Оп. 1, Спр. 26, де вміщений епістолярій мислителя, звіти діяльності інституту за 1933–1934 роки).

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами. Дисертаційне дослідження проведене в межах планової комплексної наукової теми кафедри філософії Полтавського національного педагогічного університету імені В. Г. Короленка «Культурно-історична детермінація розвитку людського потенціалу в процесі формування громадянського суспільства в Україні» (державний реєстраційний номер 0116U002584).

Мета і завдання дослідження. Метою роботи є комплексний історико-філософський аналіз поглядів І. Мірчука на специфіку української філософської думки в європейському та, передусім, загальнослов'янському контексті.

Реалізація поставленої мети зумовила необхідність послідовного розв'язання таких дослідницьких **завдань**:

- визначити світоглядно-методологічні засади та ідейні джерела історико-філософських досліджень І. Мірчука;
- висвітлити ключові аспекти та характерні риси ранніх праць мислителя;
- проаналізувати «філософію серця» Г. Сковороди за її інтерпретацією І. Мірчуком;
- з'ясувати ставлення І. Мірчука до академічної філософії XVIII – XIX століть;
- розкрити світоглядні орієнтири Лесі Українки у розумінні мислителя;
- визначити головні ознаки та особливості слов'янської філософії в розумінні їх І. Мірчуком;
- з'ясувати погляди вченого на проблему взаємозв'язку між ментальністю народу, національною філософією та специфікою філософської думки

конкретного мислителя;

- проаналізувати філософську доктрину В. Липинського в інтерпретації І. Мірчука;
- показати значення й цінність історико-філософської спадщини І. Мірчука для української філософської науки.

Об'єктом дослідження є філософська спадщина І. Мірчука в контексті європейського філософування.

Предмет дослідження – історико-філософська проблематика у працях І. Мірчука.

Теоретико-методологічними засадами дослідження є доробок українських і зарубіжних філософів, істориків філософії, а також філософські праці та розвідки самого І. Мірчука. В основу дисертації покладено комплекс філософських та загальнонаукових підходів, методів та принципів. Пріоритетним визначено міждисциплінарний підхід, оскільки розгляд історико-філософської проблематики у спадщині І. Мірчука перебуває на перетині історії філософії, філософської антропології, етнопсихології та філософії культури.

Історико-філософське дослідження теоретичної спадщини І. Мірчука ґрунтується на таких методологічних принципах:

– об'єктивності – дозволив обґрунтувати теоретичні висновки, що випливають із аналізу текстів першоджерел і не місять у собі політичних чи ідеологічних оцінок;

– історизму – використовувався з метою врахування суспільно-історичних умов, за яких формувався світогляд І. Мірчука;

– методологічного плюралізму – забезпечив використання різноманітних підходів, методів та принципів дослідження, що поєднуються на засадах взаємодоповнюваності.

Для виконання поставлених завдань та досягнення мети у роботі застосовано низку загальнонаукових та спеціальних методів дослідження:

– біографічний метод – уможливив реконструювати основні етапи життя українського філософа в еміграції, простежити формування його індивідуальних цінностей та філософсько-світоглядних орієнтирів;

– структурно-систематичний та метод класифікації – забезпечили цілісність та логічну впорядкованість наукових пошуків;

– узагальнення, аналізу та синтезу – допомогли автору із тематично різнорідних розвідок мислителя та зібраних даних біографії філософа цілісно вивчити його історико-філософську спадщину;

– дедуктивний та індуктивний методи – уможливили на підставі визначених І. Мірчуком спільних філософічних тенденцій у слов'янському світі дійти до специфіки українських духовних традицій, пов'язавши національний світогляд із національною філософією, і навпаки – через дослідження філософської творчості окремих представників слов'янських народів сформувати уявлення про філософські тенденції слов'янського регіону загалом;

– історіографічного аналізу – забезпечив вивчення та аналіз джерельного та історіографічного матеріалу, за допомогою якого вдалося всебічно висвітлити ступінь наукової розробки теми;

– герменевтичний – зумовив вивчення першоджерел у контексті культурної доби, визнання невичерпності автентичного тексту й неперервності традиції;

– діалектичний метод – сприяв вивченню та аналізу тенденцій, закономірностей у розвитку явищ і процесів української філософської думки XVIII – початку XX століть;

– етнопсихологічний та метод репрезентативних типів – уможливили розкриття ключових характеристик світогляду українського народу і слов'янства загалом та його впливу на розвиток філософської творчості;

– термінологічний метод – сприяв визначенню основних понять, що використовувалися під час дослідження.

Дослідження спирається на класичну традицію європейської історико-філософської думки, зокрема І. Канта, філософська спадщина якого вплинула на формування світогляду І. Мірчука, а також Х. Вольфа, Ф. Шеллінга, що визначили вектори розвитку філософської думки України XVIII – першої половини XX століть. Важливими методологічними засадами, на які орієнтується дисертаційне дослідження є висновки, що містять роботи сучасних українських науковців – дослідників розвитку історико-філософської та суспільно-політичної думки в Україні (В. Андрущенка, А. Бичко, І. Бичка, Г. Волинки, В. Горського, М. Кашуби, П. Кравченка, П. Кралюка, М. Лука, В. Ляха, Н. Мозгової, І. Немчинова, В. Нічик, І. Огородника, М. Поповича, М. Русина, С. Сторожук, М. Тарасенка, В. Татаркевича, О. Федіва, З. Хижняк, В. Шинкарука).

Наукова новизна дослідження полягає у комплексному підході до філософських орієнтирів І. Мірчука, розкритті сутності та специфіки аналізу мислителем ключових концептів філософської думки України XVIII – початку XX століть у контексті української духовної традиції.

Новизна наукових результатів дослідження розкривається у наступних положеннях, що виносяться на захист:

Уперше:

– на основі системного аналізу тематичного спектра наукових досліджень та генези світогляду І. Мірчука встановлено, що розвиток філософських пошуків вченого прослідковувався в напрямку від гносеології і методології І. Канта до вивчення особливостей та проблем світогляду українського народу. Реконструйовано передумови зародження поглядів філософа, виявлено, що тематично широкий діапазон його пошуків від теорії часу і простору І. Канта до морально-етичних та естетичних сентенцій свідчить про глибину теоретичних узагальнень та суперечливість процесу формування філософських рецепцій мислителя;

– обґрунтовано, що специфіка української історико-філософської думки XVIII – початку XX століть у розумінні І. Мірчука полягала у поєднанні

базових європейських філософських тенденцій розвитку з українською духовною традицією. Доведено, що ключовим напрямком історико-філософських досліджень І. Мірчука була проблема вивчення української духовності та ментальності, етнопсихічних характеристик українців, світовідчуття та світорозуміння у контексті слов'янської філософії, вплив останньої на розвиток філософської думки в Україні та формування її індивідуального обличчя. Показано, що І. Мірчук працював у руслі парадигми філософії як вияву національного характеру, одночасно обстоюючи ідею про те, що філософська творчість функціонує на основі власної національної культури, виявляючи її характерні риси;

– з'ясовано та розкрито визначені І. Мірчуком проблеми розвитку філософії слов'янських народів, серед яких: відсутність державності у більшості слов'ян і пов'язані з цим економічні труднощі; невирішені проблеми побутового характеру, що спричинили ставлення до філософії як до другорядної сфери життя; вплив російської цензури та схильність до політизації філософських ідей, слабке поєднання традиції та оригінальності у філософії слов'ян; горизонтальні, а не вертикальні тенденції спрямованості духовної енергії, що виражалися у поширенні філософських ідей не тільки у фаховій, але і в художній літературі та в мистецтві. Здійснено їх класифікацію на внутрішні та зовнішні.

Уточнено:

– особливості тлумачення І. Мірчуком слов'янської філософії, яка була пов'язана з необхідністю отримати емпіричний матеріал для дослідження специфіки української духовності. Показано, що для цього філософ обрав дедуктивний метод пізнання, за допомогою та на підставі якого, формулюючи спільні засади філософствування слов'ян, отримав змогу більш ґрунтовно розкрити етнопсихологічні риси українців та їхній вплив на розвиток національної філософії;

– розуміння та особливості трактування І. Мірчуком категорій «культура» та «цивілізація», які він протиставляв одна одній, вважаючи, що

саме культура покликана гармонізувати взаємодію людини і природи, уникнувши відчуження між індивідом та навколишнім середовищем;

– можливість та умови впровадження у навчальний процес вищих навчальних закладів України XVIII – XIX століть (за І. Мірчуком) просвітницько-романтичних ідей Х. Баумайстра, Х. Вольфа, І. Канта, Ф. Шеллінга.

Отримали подальший розвиток:

– застосовані І. Мірчуком методи етнопсихологічного дослідження та репрезентативних типів, які використовувалися мислителем з метою характеристики української духовності через представників різних історичних епох, соціальних верств та регіонального походження. Із цього боку проаналізована творчість Г. Сковороди, Лесі Українки, В. Липинського як типових представників української духовності та П. Лодія як репрезентанта української академічної філософії;

– дослідження значення І. Мірчука як історика української філософії, системна цілісність оцінки історико-філософської спадщини мислителя, аналіз спільних засад філософії слов’янських народів у ретроспективі тенденцій їхнього впливу на розвиток національних філософій регіону та пріоритетів наукової проблематики.

Особистий внесок дисертанта. Дисертація є самостійною науковою роботою. Положення новизни й висновки отримані її авторкою самостійно, усі публікації написано одноосібно.

Теоретичне значення результатів дослідження полягає в тому, що отримані в дисертації результати дають аргументоване цілісне уявлення про постать та погляди І. Мірчука як історика української філософії на розвиток філософської думки України XVIII – початку XX століть, творчість видатних українських письменників, поетів, ідеологів.

Положення і висновки дисертації дають можливість більш ґрунтовно зрозуміти і проаналізувати сутність та особливості слов’янської філософії, осмислити проблеми, що впливали і продовжують впливати на розвиток

філософської думки окремих народів слов'ян, окресливши перспективи їхнього розвитку, а також з'ясувати етнопсихічні, духовно-світоглядні орієнтири українців, що дозволили сформувати індивідуальне обличчя української філософії. Одержані результати дали змогу встановити цінність та актуальність досліджень І. Мірчука для сучасної філософської науки.

Практичне значення результатів дослідження. Вони можуть бути використані в науково-дослідницькій роботі для подальшої розробки філософських поглядів українського мислителя, зокрема – історико-філософських аспектів його творчої спадщини, у навчальному процесі – як матеріал для розробки навчальних програм, написання науково-методичних посібників і підручників, створення лекційних фондів, спецкурсів та спецсемінарів з філософії, історії української філософії, історії української культури, у науково-пошуковій роботі студентів, магістрантів, гуртків, а також в організації виховної роботи; у суспільному житті – для пропаганди духовних надбань українського народу та збереження його історичної пам'яті, оскільки одержані результати сприяють аналізу сучасних явищ культурного життя та ідеологічних процесів, усвідомленню національної культурної самобутності.

Апробація результатів дослідження. Основні положення й практичні результати дисертації обговорено на засіданнях кафедри філософії Полтавського національного педагогічного університету імені В. Г. Короленка та оприлюднено у доповідях на наукових конференціях: II Всеукраїнська наукова конференція «Україна в гуманітарних і соціально- економічних вимірах» (Дніпро, 2017); Науковий симпозіум «Гуманітарні та суспільні науки в Східній Європі: досягнення та перспективи» (Мінськ, 2017); Міжнародна науково-практична конференція «Розвиток сучасного суспільства в умовах глобальної нестабільності» (Одеса, 2017); Міжнародна науково-практична конференція «Сучасні тенденції розвитку науки» (Харків, 2017); Міжнародна науково-практична конференція «Сучасні виклики для суспільних наук в умовах

глобалізації» (Львів, 2017); V Міжнародна науково-практична конференція «Актуальні питання сучасної науки» (Івано-Франківськ, 2017); Міжнародна науково-практична конференція «Суспільні науки: історія, сучасний стан та перспективи досліджень» (Львів, 2017); Міжнародна науково-практична конференція «Актуальні питання суспільних наук: наукові дискусії» (Київ, 2017); Всеукраїнська науково- практична конференція «Суспільні науки та сучасність: актуальні питання» (Запоріжжя, 2017); XXI студентська наукова конференція, присвячена 100-річчю історичного факультету (Полтава, 2018).

Публікації. Основні положення і висновки дисертації висвітлено в 16 публікаціях, із яких: одна стаття у зарубіжному науковому видання, п’ять – у фахових виданнях України з філософських наук, з них 4 – у виданнях, внесених до міжнародних баз наукового цитування; десять – у збірниках матеріалів наукових конференцій.

Структура та обсяг дисертації зумовлені специфікою її предмету та логікою розкриття теми, а також метою та головними завданнями дослідження. Дисертаційна праця складається зі вступу, трьох розділів, які включають дев’ять підрозділів, списку використаних джерел до кожного розділу (258 найменувань, з них 9 – іноземними мовами) та висновків. Загальний обсяг роботи – 222 сторінки, з них 177 сторінок основного тексту.

РОЗДІЛ 1. ДЖЕРЕЛЬНА БАЗА ТА ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ОСНОВИ ДОСЛІДЖЕННЯ

1.1. Теоретико-методологічні засади та принципи аналізу теоретичної спадщини І. Мірчука

Теоретико-методологічними засадами дослідження постаті відомого історика української філософії в еміграції І. Мірчука є праці вітчизняних і зарубіжних філософів та істориків філософії, а також наукова спадщина самого мислителя. В основу пошукової роботи дисертантом був покладений комплекс підходів, загальнонаукових та спеціальних методів та принципів філософського пізнання дійсності, якими оперує у своїх наукових пошуках сучасна українська та зарубіжна історіографія.

Аналіз історико-філософських трактувань специфіки української філософської думки XVIII – початку XX століть у спадщині І. Мірчука потребував використання дисертантом низки *методологічних підходів*, які допомогли розкрити зміст філософських ідей мислителя. Зважаючи на те, що специфіка розгляду історико-філософської проблематики у спадщині вченого знаходиться на перетині історії філософії, філософської антропології, етнопсихології та філософії культури, пріоритетним у дослідженні є *міждисциплінарний* підхід. Він дозволив розглянути специфіку історико-філософської проблематики у творчій спадщині І. Мірчука через призму міждисциплінарних досліджень із широким залученням наукових доробок в галузі не лише історії філософії, але й інших філософських дисциплін.

Антропологічний підхід мав визначальне значення у процесі глибокого переосмислення філософсько-антропологічних поглядів слов’янознавця. Він застосовувався під час дослідження етнопсихологічного чинника індивідуалізму, який впливав на світогляд Лесі Українки, в інтерпретації мислителя. На прикладі сильних індивідуальностей із творів поетеси Дон Жуана та Річарда Айрона дисертанці вдалося показати обмеженість людської

індивідуальності та творчих можливостей особистості у результаті підпорядкованості інтересам суспільства. Також даний підхід дозволив авторці проаналізувати філософсько-антропологічне вчення про серце, як основоположне у творчості Г. Сковороди в інтерпретації І. Мірчука.

Системна організація самого процесу дослідження поєднує в собі *аксіологічний та діяльнісний* підходи, які були використані під час розгляду основних культурних та ціннісних орієнтацій у творчості І. Мірчука в історико-філософському контексті.

Серед *загальнонаукових* методів, які були використані в дисертаційному дослідженні, в першу чергу, необхідно виокремити *біографічний* метод. Він дав змогу автору під час написання окремих частин роботи розглянути віднайдені І. Мірчуком архівні дані, пов'язані із науково-педагогічною діяльністю таких філософів XVIII – XIX століття як Х. Вольф, Д. Кавунник-Веланський, П. Лодій, О. Потебня П. Юркевич та інших. Також він став в нагоді під час вивчення окремих біографічних відомостей із життя Лесі Українки, що стосувалися ідейно-творчого впливу на поетесу її дядька М. Драгоманова.

Структурно-систематичний метод дозволив виокремити власне предмет дослідження (історико-філософську спадщину І. Мірчука) та розглянути його в межах раціонального пізнання. Крім того, він забезпечив цілісність та логічну упорядкованість наукових міркувань. Дисертантка дійшла висновку, що певною спробою систематизації попередніх дослідів вченого стала його праця «Світогляд українського народу. Спроба характеристики» [57]. Остання дуже чітко подає їх хронологію, ґенезу та бібліографічні дані, що безперечно полегшує розуміння того, як мислителем доопрацьовувалися поодинокі констатації та, як на їх основі, відбувалася еволюція методичного підходу філософа.

Метод *класифікації* дав можливість дисертанту згрупувати та узагальнити історіографію та джерельну базу дослідження, виокремити критерії для детальнішого осмислення значення теоретичної спадщини

І. Мірчука та його організаційно-академічної діяльності за різними напрямками у контексті вітчизняної філософської думки. Даний метод також був використаний під час розгляду причин, що стримували розвиток філософії слов'янських народів. Означені І. Мірчуком проблеми, дисертанткою були класифіковані на внутрішні та зовнішні.

Використовуючи метод *узагальнення* наукових даних, вдалося розглянути поодинокі вияви культурного життя слов'янських народів у їх тісній структурній взаємозалежності, пов'язуючи одночасно і філософію, і національну культуру із народною психікою, – вдачею певного народу та його світоглядом. Зокрема, йдеться про емпіричне утвердження певного стилю культури, що сутнісно випливала б із духовності народу. Також завдяки узагальненню результатів проведеного аналізу тематично різнорідних розвідок мислителя вперше була дана цілісна оцінка його історико-філософської спадщини.

Застосування дисертанткою таких загальнонаукових методів як *аналіз та синтез* найкраще можна прослідкувати на прикладі дослідження проблемних питань, які І. Мірчук порушував на сторінках своїх праць. Серед них: проблема доведення п'ятого постулату Евкліда, співвідношення етики та політики, взаємозв'язок між ментальними рисами народу, його філософією та світоглядними орієнтирами, месіаністичне призначення українського народу та багато інших. Також ці методи стали важливими для виокремлення та подальшого дослідження окремих структурних частин теоретичного доробку І. Мірчука та комплексного погляду на історико-філософську спадщину мислителя.

Використання *дедуктивного* методу дало можливість, на підставі визначених І. Мірчуком спільних філософічних тенденцій у слов'янському світі, дійти до специфіки українських духовних традицій, пов'язавши національний світогляд із національною філософією, тобто із певною, точно визначеною специфічною тенденцією філософії. Таким чином, вдалося показати як остання проявляється послідовно на грунті конкретного народу.

Індуктивний метод особливо став в нагоді під час висвітлення поглядів І. Мірчука щодо провідних мислителів українського, чеського та російського народів – Т. Масарика, Г. Сковороди, Л. Толстого. Окреме дослідження кожного з них дало можливість дисертантці проаналізувати їх філософські погляди і встановити, що в сутності вони мали спільне духовне підґрунтя.

Поряд із загальнонауковими методами у роботі були використані і *спеціальні* методи дослідження. Серед них, в першу чергу, необхідно виокремити метод *історіографічного аналізу*. Він дав змогу згрупувати джерельний та історіографічний матеріал, за допомогою якого вдалося усебічно висвітлити ступень наукової розробки теми та умовно розділити джерельну базу дисертації на три основні комплекси досліджень вітчизняних та діаспорних вчених: біографічний, етнопсихологічний та історико-філософський.

Герменевтичний метод був використаний під час тлумачення змісту оригіналів творів І. Мірчука. Аналіз різноманітних філософських роздумів та тверджень мислителя засвідчив необхідність всебічного та цілісного підходу до осмислення історико-філософських тенденцій у спадщині І. Мірчука засобами герменевтичної методології. Оскільки ідеї науковця виражають тенденції західного та східного культурно-історичних типів, то для більш точної інтерпретації роздумів вченого необхідно знати особливості західноєвропейської та української культури першої половини XX століття і в контексті цих особливостей читати та тлумачити відповідні праці філософа. Метод дав можливість дисертантці на основі опрацювання творів Лесі Українки розкрити психологічну складову світогляду її головних героїв, а також з’ясувати вплив, перекладеного українським філософом П. Лодієм, підручника з логіки Х. Баумейстера на процес подальшого викладання філософських дисциплін у вищих навчальних закладах України кінця XVIII – початку XIX століття.

Діалектичний метод дозволив знайти ключ до розуміння тенденцій та закономірностей у розвитку кожного явища, зокрема процесу дослідження

мислителем світогляду українського народу та його духовності. Маючи на меті аналіз природних, соціальних та духовних процесів із позиції визнання універсального зв’язку між усіма предметами та явищами як вияву єдності протилежних сил і тенденцій, метод діалектики був досить ефективним під час вирішення різноманітних проблем, пов’язаних із дослідженням особливостей та закономірностей філософії слов’янських народів в інтерпретації українського слов’янознавця. Особливо він став у нагоді під час аналізу сутності діалектики Лесі Українки як основної властивості її світогляду, а також як філософського прийому, що давав поетесі та її героям можливість встановити істину, шляхом протиставлення двох полярних думок.

Виходячи із припущення І. Мірчука про те, що між національною філософією (тобто певними сталими тенденціями, що проявляються у філософських творах окремої національної спільноти), духовністю народу та його літературною творчістю існує тісний взаємозв'язок, дисертантка, досліджуючи явище протиставлення творчості філософа Г. Сковороди та письменника Л. Толстого, розкриває основний зміст запропонованого мислителем методу *репрезентативних типів*. Його суть полягає у накресленні духовного портрету українця на прикладі Г. Сковороди, філософія якого увібрала у себе всю палітру світоглядних рис українського народу (символізму, антропологізму, внутрішнього індивідуалізму, волюнтаризму, реалізму, пізнання правди, оптимізму та інших), у протиставленні його росіянинові, уособлення ментальних рис якого І. Мірчук вбачав у творчості Л. Толстого (фаталізм, пошук правди, колективізм, утопізм, радикалізм, песимізм тощо).

Зазначені паралелі між Г. Сковородою та Л. Толстим дали можливість дисертантці показати, як відмінні риси, так і спільну ідейно-методологічну основу у вченні обох мислителів, зважаючи на спільні тенденції у філософії слов’янських народів та насичення саме літератури філософськими елементами. На основі спільних рис автор дослідження прагнула

обґрунтувати різницю поглядів «двох національних типів», а отже репрезентативних постатей, що є настільки характерними для свого середовища, що їх із впевненістю можна вважати його уособленням.

У процесі аналізу поглядів І. Мірчука на духовність українського народу, дисертантом було застосовано метод *етнопсихологічного дослідження,* в основі якого лежить побудова із окремих феноменологічних якостей, характерних для української ментальності, взаємопов'язаної цілісності, де ці якості випливають із себе. Використання методу дало змогу розкрити основний зміст елементів української психічної структури, запропонованих мислителем. Серед них: близьке відношення українця до природи та землі, релігійність українців, їх почуттєвість, індивідуалізм, виразне спрямування на філософію життя, що слов'янозавець прослідковував у творчості Г. Сковороди, Лесі Українки та В. Липинського.

Кожний теоретичний науковий пошук вимагає аналізу понятійного апарату, тобто уточнення термінів і понять, якими оперує дослідник. Тому важливе значення для дослідження має *термінологічний* метод, що передбачає визначення термінів, розкриття змісту понять та їх місця в аналізі усіх досліджуваних явищ. Даний метод був застосований при визначенні та аналізі категорій «національний світогляд», «культура», «духовність», «національний характер», «ментальність», «цивілізація», «месіанізм», «етика», «політика».

Згадані вище методи дослідження дозволили дисертантці застосувати сучасну методологію історичних студій і запровадити в науковий обіг архівні матеріали, а також використати опубліковані джерела і літературу. Завдяки наведеним методам авторці вдалося досягнути поставленої мети і вирішити відповідні завдання.

Постановка окреслених завдань дослідження та досягнення їх реалізації потребувала всебічного методологічного осмислення. Виходячи із поставлених завдань, провідним в роботі став принцип *методологічного плюралізму*, який припускає можливість виправданого використання

різноманітних методів дослідження, які поєднуються між собою на засадах взаємодоповнюваності.

Принцип *об'єктивності* спрямував увагу дослідниці на усвідомлення необхідності відмовитися від усталених норм, традиційних, але застарілих поглядів на той чи інший предмет або явище. Він дав змогу дисертантці без суб'єктивних ідеологічних чи політичних оцінок зробити відповідні висновки на основі аналізу текстів першоджерел теоретичного доробку І. Мірчука.

Принцип *історизму* використовувався з метою врахування суспільно-історичних умов, у яких формувався світогляд І. Мірчука. Він дозволив усебічно розглянути наукову діяльность філософа в її хронологічній послідовності, динаміці, взаємозв'язку та взаємообумовленості через призму історичних перспектив їхнього розвитку і генетичного зв'язку з іншими явищами та предметами дійсності.

За допомогою *конкретно-історичного* принципу вдалося провести аналіз основних ідейно-світоглядних позицій мислителя та їх відображення в українській філософській думці, дослідити шляхи становлення авторських фундаментально-типологічних парадигм філософствування та простежити закономірності у роздумах науковця щодо особливостей філософії та культури слов'янських народів. Також принцип дав можливість розглянути основні світоглядні ідеї досліджуваних слов'янознавцем постатей, таких як В. Липинський, П. Лодій, Г. Сковорода, Леся Українка та інших.

Історико-генетичний принцип дозволив прослідкувати еволюцію поглядів І. Мірчука від захоплення філософією І. Канта (зокрема проблемами простору, аксіології, етики у спадщині німецького філософа) до головної проблеми його філософських шукань – проблеми національного світогляду як вияву національної духовності. Даний принцип дав змогу продемонструвати, встановлений І. Мірчуком, стійкий взаємозв'язок між духовними особливостями народу, його ментальністю та специфікою

філософської думки конкретного мислителя, а також розкрити характерні риси національної української філософської думки.

Проблемно-хронологічний принцип дозволив дисертанту розглянути окремі дискусійні питання із життя П. Лодія, таких як отримання вченим професорського звання, причини його від'їзду із Львівського університету, вплив на його філософську доктрину вчення Х. Вольфа тощо.

Таким чином, за допомогою вищезазначених загальнонаукових і спеціальних методів, а також принципів та підходів дослідження, вдалося показати значення теоретичного доробку І. Мірчука у контексті вітчизняної та зарубіжної філософської думки. Вони дали змогу розкрити основний зміст та проаналізувати історико-філософські студії мислителя, які є складовими його теоретичної спадщини. З їх допомогою вдалося прослідкувати науковий та творчий пошук філософа, а також охарактеризувати його світоглядні орієнтири.

Застосування різноманітних методологічних підходів дозволило максимально уникнути суб'єктивних оцінок та двозначностей у процесі дослідження, і забезпечити достовірність результатів наукового пошуку. Крім того, їх використання дало можливість окреслити недостатньо вивчені або ж взагалі недосліджені аспекти історико-філософської проблематики у творчості І. Мірчука, а також заповнити деякі з цих прогалин новими фактографічними компонентами, що сприятимуть подальшому вивченню цієї теми.

1.2. Історіографія дослідження історико-філософської проблематики у творчості І. Мірчука

Першопочатково науково-теоретична та організаційно-академічна діяльність І. Мірчука знайшла фрагментарне відображення в історіографічних студіях та оглядах його сучасників. У силу існуючих радянських ідеологем, до початку 1990-их років, постать філософа була відомою лише за кордоном.

І лише наприкінці XX століття на теренах сучасної України з'явилися перші нечисленні публікації, присвячені біографічним даним та науковій спадщині вченого. Цей факт пояснюється невпинним зростанням в українській та зарубіжній історіографії кількості наукових студій, де історичні події та явища розглядалися крізь призму вивчення окремих постатей. Персоніфікація наукового знання дала змогу аналізувати особистісний фактор суспільних процесів та з'ясовувати суб'єктивний вплив громадсько-політичних та культурно-освітніх діячів на хід історичних подій окремо взятих народів та спільнот.

На сьогодні філософська спадщина І. Мірчука роззосереджена по різноманітних виданнях і досі малодоступна. Окремі розвідки мислителя розміщені у збірниках конференцій різного рівня, записках, вісниках і написані в основному німецькою мовою. Це створювало значні труднощі для комплексного дослідження філософських поглядів І. Мірчука. Його ім'я лише починає повертатися із небуття і ставати об'єктом філософського аналізу та осмислення. Тому не дивно, що як в українській, так і в зарубіжній історіографії відсутні системні дослідження теоретичної спадщини мислителя, а наявні розвідки розкривають лише окремі аспекти життя і діяльності вченого.

Єдиною працею, що вміщує значну кількість розвідок філософів діаспори про діяльність І. Мірчука, своєрідним некрологом є «Збірник на пошану Івана Мірчука» [19], виданий 1974 року в Мюнхені за редакцією О. Кульчицького. Поява цієї праці стала можливою завдяки пожертвам українців, що перебували в еміграції в США та Канаді.

Для структуризації існуючих історіографічних студій вітчизняних та діаспорних вчених, що безпосередньо розглядали життя та діяльність І. Мірчука, вважаємо за необхідне їх умовно згрупувати за трьома напрямками: біографічним, етнопсихологічним та історико-філософським.

У межах біографічного напрямку цінними для дослідження стали розвідки, вміщені у згаданому вище Збірнику. Так, на особливу увагу

заслуговує слово-спомин В. Стецюка «Професор, доктор Іван Мірчук» [70]. Пов'язуючи основні віхи життєвого шляху вченого із трьома етапами розвитку Українського Вільного Університету (далі УВУ): віденським (від 1920 до вересня 1921 року), празьким (від жовтня 1921 до середини травня 1945 року) та мюнхенським (з осені 1945 року і до сьогодні), В. Стецюк виокремлює мюнхенський етап в історії УВУ, як такий, що найтісніше пов'язаний з іменем І. Мірчука [70, с. 257]. Саме в цей період, у 1950 році, УВУ дістав офіційне визнання баварського уряду: Баварським Міністерством освіти були визнані наукові ступені та дипломи УВУ. І в цьому, на думку В. Стецюка, неабияка заслуга професора І.Мірчука, який переважну частину свого часу приділяв науково-організаційній та громадській діяльності в еміграції [70, с. 260].

Основні етапи життєвого шляху філософа в еміграції та його внесок в розвиток української філософської думки згадує у своєму «Слові над могилою ректора Українського вільного університету, професора, доктора Івана Мірчука» від 4 травня 1961 року відома дослідниця Н. Полонська-Василенко [68]. Особливу увагу вона зосереджує на громадсько-науковій діяльності мислителя. Згадуючи про активну участь І. Мірчука у житті всіх наукових установ, де йому довелося працювати, дослідниця була переконана у тому, що значення професора І. Мірчука в історії України другої половини XX століття не обмежувалося переліком посад, які він обіймав. Н. Полонська-Василенко переконливо вказує, що увесь час філософ був «амбасадором української культури серед неукраїнського суспільства. Підготовку до цього дало йому все його життя. У Відні, Празі, Берліні, Мюнхені посідав він значні позиції та мав тісні зв'язки зі столичними культурними колами, викликаючи їхню пошану до України» [68, с. 255].

П. Савчук у своїй розвідці «Професор Іван Мірчук – визнаний український вчений» [73] називає мислителя «справді великим українським ученим». Одночасно він характеризує І. Мірчука як особистість, вказуючи, що це була людина з найкращими духовними якостями, основними рисами

якої була глибока релігійність, висока християнська мораль і етика, спокійний і розсудливий характер, шляхетна скромність, правдивість у висловах і точність у виконуванні обов'язків, безкорисність, невтомна працьовитість і беззастережна ідейність. Ці головні характеристики професора І. Мірчука, означені П. Савчуком, можуть слугувати прикладом для всіх працівників української науки й культури, а зокрема для молодого покоління, яке «ще має сповнити свої обов'язки супроти української нації» [73, с. 1197].

Р. Голіят у своїй статті «Професор, доктор Іван Мірчук» [11], подаючи біографію вченого, зазначає про те, що він, як довголітній директор Українського наукового інституту в Берліні (далі УНІ в Берліні), «мав поважний досвід в організації й веденні наукової інституції та диспонував дуже широкими зв'язками серед впливових німецьких діячів. З психологічної точки зору, професор мав кращий підхід до німецького світу, який «хоч був понівечений війною, проте не давав збагнути, якими шляхами понесеться його політика в ближчому майбутньому» [11, с. 251]. Заходи І. Мірчука, на думку автора статті, увінчалися успіхом: у Мюнхені відновив свою діяльність не тільки університет, але разом з тим також низка інших культурних інституцій, необхідних для духовного розвитку численної української еміграції в повоєнній Німеччині [11, с. 251].

Біографічний напрямок історіографії про І. Мірчука розкривається і в розвідках сучасних дослідників. Так, у висновках до своєї статті «Іван Мірчук як дослідник української філософської культури та організатор науки в діаспорі» [1] Т. Андрійчук зазначає про те, що завдяки дослідженням філософа, сучасні українці краще розуміють витоки своєї духовності, позитиви та ризики власної ментальності, особливості розвитку української філософської думки, головне призначення своєї нації, через що його доробок стає ще більш вартісним та актуальним [1, с. 8].

У статті Д. Буріма «Особові справи українських вчених в архіві університету Гумбольдта в Берліні» [5] досліджуються особові справи

З. Кузелі, В. Леонтовича, а також І. Мірчука, які містять важливу інформацію, що стосується вивчення історії української еміграції в Німеччині. Особова справа професора, доктора І. Мірчука, що зберігається у фондах Університетського архіву Університету Гумбольдта в Берліні об'єднана у два томи: перший том нараховує 152 аркуші; другий том нараховує 14 аркушів. Вона містить листування між імперським та Прусським міністерством науки, виховання та народної освіти, Університетом Фрідріха-Вільгельма в Берліні, Вищою міжнародною школою при Університеті, Високою торговою школою в Берліні і професором І. Мірчуком. У справі знаходяться також матеріали особового походження: біографія, складена та підписана професором, доктором Іваном Мірчуком, де вміщена інформація про дату та місце народження, походження, віросповідання, освіту, трудовий шлях, нагороди, список його наукових праць, перелік конференцій, в яких він брав участь, список рецензій на наукові публікації [5, с. 184].

Д. Бурім, досліджуючи перший період діяльності УНІ в Берліні за матеріалами Берлінської державної бібліотеки Пруської культурної спадщини [6], згадує і роботу І. Мірчука в цій освітній установі. Зокрема, він публікує переклади українською мовою трьох звітів про діяльність інституту з 1928 по 1931 роки. У них міститься інформація про те, які курси читав І. Мірчук в УНІ та з якими доповідями він виступав.

Про співпрацю І. Мірчука з фундатором Львівсько-Варшавської філософської школи К. Твардовським писав у своїй публікації «Іван Мірчук і Казімєж Твардовський: з історії наукової співпраці» польський дослідник С. Іваник [21]. У ній він розкриває особливості наукових контактів двох філософів, які підтримувалися переважно кореспонденційним шляхом (оскільки І. Мірчук проживав у Берліні, а К. Твардовський у Львові). За словами автора статті, співпраця дослідників виявилася досить тривкою та плідною, адже науковці активно обмінювалися новою фаховою літературою

(в тому числі власного авторства), сприяли один одному в публікаціях інформаційних матеріалів тощо [21, с. 93].

Також С. Іваник є автором перекладу доповіді І. Мірчука «Про слов'янську філософію. Спроба характеристики» [22], що була озвучена на Слов'янському філософському з'їзді у Варшаві, який проходив з 23 по 28 вересня 1927 року. У короткій передмові до перекладу автор розкриває основні аспекти виступу науковця. Зауважені І. Мірчуком проблеми існування та подальшого розвитку слов'янської філософської думки, а також його міркування про роль у цьому процесі української філософської традиції, викликали серед учасників з'їзду жваву дискусію, яка також вміщена у перекладі [22, с. 175–176].

Узагальнені біографічні відомості із життя І. Мірчука містяться у статтях та спогадах В. Білодіда «Іван Мірчук» [3], І. Грабовської «Засновник філософії українського персоналізму (до 110 років від дня народження Івана Мірчука)» [13], К. Кисілевського «Мої зустрічі з Іваном Мірчуком» [28], О. Ковальчук «Мірчук Іван» [29], Л.Тарнашинської «Місія посередництва (з нагоди 85-річчя Українського вільного університету» [71].

У етнопсихологічному напрямку творчість слов'янознавця розглядав О. Кульчицький у своїй розвідці «Іван Мірчук – дослідник української духовності» [32]. Автор вирізняє такі константи досліджень І. Мірчука як психологізм, ментальність, духовність. У статті «Професор Іван Мірчук. Філософ української духовості (До 65-річчя професора І. Мірчука)» [31] О. Кульчицький розглядає окремі риси слов'янської філософії, які сформулював у своїх розвідках мислитель. За словами О. Кульчицького, образ творчості слов'янознавця «заслуговує на назву портрета філософа української духовності, – філософа, що добре заслужився перед народом для добра української справи» [31, с. 1171]. Варто також зауважити, що у передмові до «Збірника на пошану І. Мірчука» [19] філософ дуже влучно охарактеризував особистість І. Мірчука, вказавши, що «ця Постать належить

до таких, що за правилами оптики історії, які стосуються справді великих людей, не тільки не змарніла, але навпаки, виросла» [19, с.7]

Досить розлоге уявлення про науковий доробок І. Мірчука дає професор УВУ В. Янів у своїй статті «До систематизації поглядів Івана Мірчука на українську людину» [78]. На думку науковця, головна заслуга І. Мірчука полягає в тому, що він пов'язав філософію і національну культуру із народною психікою [78, с. 149].

Подаючи систематизований опис етнопсихологічних та філософських студій І. Мірчука, В. Янів наголошує на таких проблемах у його розвідках: «національна філософія» як етнопсихологічна проблема, в контексті якої І. Мірчук розглядає філософське вчення Г. Сковороди та його вплив на розвиток слов'янської філософії, протиставлення двох «національних типів» Г. Сковороди та Л. Толстого, українську демонологію, вплив східної філософії на українські ментальні риси тощо [78, с. 149].

В. Янів був також автором ґрунтовної монографії «Нариси до історії української етнопсихології» [79], що стосувалася проблем етнопсихології українців. Загалом праця поділена на 7 нарисів, в одному з яких дослідник аналізує проставлення І. Мірчуком українського та російського «національних типів» на прикладі Г. Сковороди та Л. Толстого, а також визначає основні ментальні риси українського народу, такі як любов українця до землі, ставлення до природи, ідеалізм, почуттєвість (з якої випливає проблема квантитативного співвідношення розуму та почувань), прагнення до волі, західне спрямування духовності, на які вказував І. Мірчук [79, с. 66–67].

У продовженні цієї теми слід згадати статтю Т. Довбенко під назвою «Ціннісні орієнтації української ментальності» [16], де автор розглядає особливості етнопсихологічних типів характерів українців, як носіїв національної ментальності. Подаючи систематизований виклад наукових концепцій та поглядів на проблеми психології народу дослідниця не оминає своєю увагою статтю І. Мірчука «Призначення нації» [55], в якій філософ підкреслював ключові ознаки українського характеру. Згадує дослідниця і

про окцидентальні проблеми, розробкою яких займався І. Мірчук. Останні були пов'язані із особливостями геополітичного розмежування українського народу, які не могли не вплинути на формування його духовності, національного характеру та вдачі [55, с. 16].

У своїй монографії «Антропологічні концепції української філософії першої половини XX століття» [15] дослідниця О. Гук, розглядаючи концепції доглибинної психології XX століття, згадує І. Мірчука як дослідника проблеми зв'язку національного світогляду та народної духовності у філософії із глибинним підсвідомим. Слов'янознавець розглядав проблему духовності як чинника, що «філософсько-антропологічною рефлексією творить досліджувану суть справді людського в людині та є еталоном, що породжує культуру» [15, с. 55].

Ще однією працею, у якій узагальнено теоретичну спадщину вітчизняних науковців у висвітленні та крок-культурному дослідженні проблеми українського національного характеру, є монографія П. Гнатенко «Український національний характер» [10]. У ній автор, звертаючись до українських вчених, у тому числі і І. Мірчука, аналізує суперечливу сутність національного характеру українця і притаманні йому риси такі, як почуттєвість, релігійність, індивідуалізм тощо.

У межах історико-філософського напрямку згадки про творчу спадщину мислителя містить монографія Д. Кирика та А. Сініціної «Петро Лодій: життя, діяльність і вчення» [26]. Автори наголошують на тому, що саме у працях І. Мірчука аргументовано спростовуються хибні уявлення про видатного українського філософа П. Лодія як «змосковщеного українця та російського запроданця» [26, с. 9]. Дослідники наголошують на тому, що в описах життя та творчості П. Лодія зроблено чимало помилок, про які у своїй статті «Петро Лодій та його переклад «Elementa Philosophiae» Баумайстера» [54] говорить І. Мірчук. Вони стосувалися в першу чергу біографічних відомостей про П. Лодія, філософських поглядів мислителя та оцінки змісту його «Логічних настанов».

На особливу увагу заслуговує дослідник творчої спадщини І. Мірчука М. Шафовал, який єдиний із усіх дослідників спадщини мислителя, зробив спробу не тенденційно чи ситуативно, а більш ґрунтовно вивчити науковий доробок філософа. Однак, головне своє завдання М. Шафовал, вбачав у зібранні, систематизації та опублікуванні розвідок І. Мірчука, що були розкидані по різних виданнях. Завдання, перед яким постав М. Шафовал було надзвичайно складним, адже мова йшла про розв'язання трьох окремих комплексів питань. Перше – це зібрання праць, розкиданих по виданнях в Україні, Німеччині, Франції, Польщі, Австрії, Бельгії, Чехії у період від закінчення Першої світової війни до 1960-х років. Друге питання – підбір матеріалів на академічному рівні, а третє – не менш складне – фінансове забезпечення проекту. Допомогу у розв'язанні першого питання надала ціла група ентузіастів, зокрема Єржі Вацек з Слов'янської бібліотеки у Празі, наукові працівники архіву Віденського університету, ентузіасти з УВУ, Г. Дирбавка та Т. Тарапацька-Шафовал, що своїми дослідженнями уможливили складання бібліографії творів І. Мірчука, які з'являлися в колективних виданнях або в науковій періодиці, а також зберігалися в рукописах в архівних фондах УВУ.

У своїй післямові «Іван Мірчук як філософ» [76] до збірки наукових праць «Філософські студії» (Мюнхен, 2006 рік), М. Шафовал, після короткого огляду біографії науковця, зупиняється на розгляді основних складових частин філософських розвідок автора та процесу їх підготовки [76, с. 555–564]. Публікація цих видань, за словами М. Шафовала, ускладнювалася в першу чергу критеріями підбору тих досліджень, які були зібрані в них. Адже І. Мірчук належав до такого типу суспільної людини, котра вважала своїм особистим моральним обов'язком не лише науково працювати, але й також організовувати наукове життя і створювати українській молоді сприятливі фінансові умови, які б дозволяли їй розпочинати та продовжувати студії. М. Шафовал назвав І. Мірчука справжнім представником свого часу, людиною, яка бачила себе у світлі

твердження Х. Ортеги-і-Гассета: «Я – це я і мої обставини» [40, с. 15]. Послідовне та практичне дотримання цього девізу, на думку дослідника, виявлялося у І. Мірчука саме в тому, що він постійно жертвував своїми науковими планами та відкладав їх заради загальної суспільної користі.

М. Шафовал підкреслював, що обидві збірки є неповними, адже упорядникам, не вдалося, наприклад, відшукати студію «Лекції по історії етики», яку було опубліковано у Празі 1922 році [77, с. 15] і згадка про яку містилася у бібліографічному покажчику наукових праць української еміграції 1920–1931 років П. Зленка [20, с. 25]. Однак у ході проведення дослідження дисертантці вдалося віднайти цю студію, що уможливило її аналіз з метою створення цілісного образу розуміння І. Мірчуком особливостей розвитку грецької етики.

У ювілейному збірнику «Український Вільний Університет 1921–2011» [88] виданому у Мюнхені за редакцією Уна Пацке, М. Шафовала та Р. Яремко, філософська спадщина І. Мірчука є джерельною базою у дослідженні мюнхенського періоду розвитку УВУ, який почався восени 1945 року і триває до сьогодні. Бібліографічний покажчик збірника містить у собі інформацію про друковані роботи І. Мірчука, створені за роки його викладацької діяльності в університеті.

Правомірною є думка Ю. Корбуша, який у своєму дисертаційному дослідженні «Філософсько-релігійні та освітні погляди українських мислителів у діаспорі» [30], особливістю творчої спадщини багатьох українських мислителів, таких як І. Мірчук, І. Огнієнко, А. Фіголь називає те, що їх науковий доробок не можна віднести до певної галузі гуманітарного знання. Звертаючись у своїх дослідженнях до джерел української ментальності, вони прагнули пояснити власний стиль у науковій роботі [30, с. 25]. Ю. Корбуш опосередковано згадує розвідки І. Мірчука, що стосувалися особливостей українського світогляду, у контексті творчості В. Яніва, який у праці, присвяченій творчості мислителя, наголошував на тому, що самі види життєдіяльності впливають на структуру етнічної

ідентичності, що в свою чергу, знаходить своє вираження у своєрідних проявах національної ментальності. Духовні аспекти буття спільноти, за словами вченого, разом з її етноментальними виявами характеризують своєрідність культурної цілісності, в якій виявляється певний рівень світобачення та світосприйняття носія цієї цілісності [30, с. 58].

У своїй статті «Досліди в діаспорі над історією вкраїнської філософії» [17] дослідник в еміграції Т. Закидальський, високо поціновуючи творчість І. Мірчука, відзначав, що «в комплексі гуманітарних наук, які дістали поступ на еміграції філософія та історія української філософії притягали до себе чи не найменше уваги. Ці науки були слабо розвинені в Україні ще до перших хвиль еміграції. Крім того, українська філософія не створила шедеврів, якими можна було б похвалитися перед чужим світом. Отож, спонук до вивчення історії української філософії було мало. Проте досягнення в цій ділянці впродовж першого, міжвоєнного періоду перевищують сподівання. Чільні імена тодішньої філософії на еміграції – Д. Чижевський та І. Мірчук» [17, с. 90].

Оригінальні відомості із життя та науково-філософської спадщини вченого подає спільна стаття Т. Закидальського та українського дослідника Д. Кирика під назвою «Про спадщину Івана Мірчука» [18]. Науковці акцентували увагу на таких напрямках історико-філософських досліджень мислителя, як вивчення спадщини філософа П. Лодія та введення вольфіанської філософії у Києво-Могилянській академії і «Studium Ruthenum» у Львові [18, с. 102]. Поряд із біографічними відомостями про українського філософа, вчені більш детально зупиняються на аналізі статей І. Мірчука «Петро Лодій та його переклад «Elementa philosophiue» Баумайстера» [54] та «Християн Вольф та його школа на Україні» [64]. З позиції сьогоднішніх знань про описаний І. Мірчуком період становлення української філософії, дослідники наголошують на тому, що обидві його статті потребують певних коментарів та навіть деяких уточнень. У той же час, на думку науковців, вони відзначаються високим рівнем узагальнень,

широкою джерельною базою, науковою ретельністю автора, точністю в бібліографічному описові джерел та критичному ставленні до них [18, с. 103].

У навчально-методичному посібнику «Філософська думка в Україні: імена та ідеї» С. Возняка, М. Голянича та Ю. Москаленка [8], І. Мірчук вказується як перший дослідник української духовності, який поставив дану проблему в контекст специфіки світогляду слов'ян і на цій основі виділив риси української філософії [8, с. 130]

С. Возняк у своїй короткій замітці «Загальнолюдське і національно-особливе у філософії» [9], що вміщена у Збірнику Прикарпатського університету, згадує виступ І.Мірчука на філософському конгресі у Варшаві. У ньому, з точки зору науковця, мислитель здійснив першу спробу поставити українську філософію в контексті слов'янської філософії як особливого типу світового філософського мислення, де українська філософська думка має з нею як спільні, так і відмінні риси [9, с. 5–7].

На значення наукового доробку українського вченого в діаспорі вказує Н. Рожанська у статті «Основні характеристики світогляду українського народу: теоретичний аналіз» [69]. Аналізуючи спроби характеристики світогляду українського народу та співставляючи риси цього світогляду, запропоновані вітчизняними та закордонними науковцями, зокрема І. Мірчуком, дослідниця доходить висновку про їх значну близькість до досліджень в галузі етнопсихології [69, с. 52].

Дослідник О. Гринів у своїй замітці «Філософія Г. Сковороди на тлі слов'янської духовності у дослідженнях І. Мірчука» [14] коротко аналізує погляди слов'янознавця на філософію слов'янських народів через призму наукових доробків трьох провідних слов'янських філософів: Г. Сковороди, Л. Толстого і Т. Масарика.

Літературознавець О. Вертій у своїй статті «Образ душі народу…»: національна картина світу Василя Голобородька» [7] зупиняється на спільних рисах художньо-естетичного сприйняття навколишньої дійсності поета

В. Голобородька та історика української культури І. Мірчука. Як для будь-якого поета, дійсність для В. Голобородька – єдиний предмет його художнього пізнання, поетичних роздумів та узагальнень, але він бачить її по-своєму. Саме такий підхід до художньо-естетичного освоєння дійсності філософ та історик української культури І. Мірчук розцінював як одну з найприкметніших ознак української національної літератури, убачаючи в ньому рятівне призначення не лише нашого письменства, національного світосприйняття, світовідчуття, світорозуміння, світовираження, світоутвердження, а й усієї України в історії світової культури та цивілізації [7, с. 42–43].

Єдиний у своєму роді критичний огляд філософських розвідок І. Мірчука робить дослідник Л. Миколаєнко на сторінках своєї праці «Проба «Світоглядові українського народу» з пера Мірчукова» (1945 рік) [39]. Аналізуючи розвідки мислителя, присвячені дослідженню особливостей світогляду українського народу, автор у висновках закидає І. Мірчуку певну поверховість та фрагментарність дослідження, а також вказує на необ’єктивні критерії відбору бібліографії, на яку спирається філософ у своїх розвідках.

Історико-філософський доробок І. Мірчука розглядається на сторінках підручників з історії української філософії за редакцією С. Бондаря [4], В. Горського [12], В. Огородник та І. Огородник [66]. Поряд із поданням біографії українського філософа, автори зазначених посібників тенденційно розглядають наукову спадщину мислителя, називаючи останнього майстром енциклопедичних синтетичних нарисів з історії української філософії, а також численних розвідок, присвячених проблемам світогляду українського народу, поширенню в Україні ідей школи Вольфа-Баумайстера, вченню Г. Сковороди тощо.

Відсутність в історіографії комплексного дослідження присвяченого історико-філософській спадщині І. Мірчука зумовлює зростання наукового

інтересу до неї серед філософів та істориків філософії і визначає доцільність появи ґрунтовних студій з цієї проблематики.

Окрему групу джерел дисертаційного дослідження становлять *архівні матеріали*, до яких належать у першу чергу документи Центрального державного архіву зарубіжної україніки. Цінним для дослідження став фонд 12 «Колекція документів українських еміграційних організацій та установ (перша половина XX століття)». Саме тут зосереджені, опрацьовані автором, документи українських організацій та установ, що діяли на еміграції в Чехії, Німеччині, Словаччині, Польщі (громадські організації, наукові асоціації, товариства та інститути, навчальні заклади, видавництва, студентські організації тощо). Зокрема у справі 69, що стосується діяльності Українського вільного університету в Берліні, були віднайдені «Лекції з історії етики» І. Мірчука [47, 122 арк.].

Окремі джерельні фрагменти творчої спадщини мислителя були взяті із фонду 15 «Колекція журналів, газет та бюлетенів, виданих в Україні та за кордоном». Зокрема справа 59 фонду «Abhandlungen des Ukrainischen Wissenschaftlichen Institutes in Berlin» («Мемуари Українського наукового інституту в Берліні») включає розвідки І. Мірчука «Die Weltanschauung der ukrainischen Dichterin Lesja Ukrajinka» («Ідеологія української поетеси Лесі Українки») [84, арк. 171–179] , «Tolstoj und Skovoroda, zwei nationale Typen» («Толстой і Сковорода – два національні типи») [86, арк. 15–28].

Велика кількість епістолярної спадщини І. Мірчука знаходиться у фондах Центрального державного архіву вищих органів влади та управління України. Зокрема, у матеріалах справи 26, фонду 4158 «Український науковий інститут в Берліні (УНІ), м. Берлін (Німеччина)» вміщені листи І. Мірчука до В. Левицького [33], Д. Андрієвського [34], О. Лагутенка [35], Ю. Тищенка [36] та звіти діяльності Українського наукового інституту в Берліні за 1932–1933 та 1935–1937 рр [75, арк. 322–332]. У матеріалах справи можна знайти текст виступу філософа зі вступним словом в УНІ в Берліні з нагоди заходів, присвячених пам’яті академіка М. Грушевського. У ньому

мислитель назвав М. Грушевського «великим дослідником української минувшини, істориком українського письменства, організатором наукової праці в Галичині, Наддніпрянщині та в еміграції, батьком нової української історіографії, що на протязі своєї педагогічної діяльності виховав цілий ряд молодих істориків, ученим європейської міри» [75, арк. 352]. Тут також вміщена доповідь І. Мірчука «Основи українського світогляду», з якою останній виступив перед сотнею слухачів УНІ в Берліні. Короткий її зміст опублікований у Віснику УНІ в Берліні від 20 травня 1935 року [75, арк. 378–383].

Окрім усього вищезазначеного, справа 26 містить доповідь І. Мірчука «Das Damonische bei den Russen und bei den Ukrainern» («Роль демонічного в росіян та українців») [81, арк.159–165], яку слов'янознавець виголосив 18 квітня 1936 року перед найвищими представниками німецького наукового світу, а також текст статті філософа «Історія таємної умови про поділ Галичини» від 21 липня 1933 року [75, арк. 257–259].

У справі 9 цього ж фонду вміщений звіт І. Мірчука від 15 вересня 1933 року, де останній запропонував створити окремі курси українського народознавства по одній годині на тиждень, для студентів та зацікавлених східною проблематикою німців. Крім того, тут знаходяться окремі номери щомісячного журналу «Вісник УНІ в Берліні» під редакцією З. Кузелі за 1933-1938 роки, а також статті із німецьких газет відносно книги професора І. Мірчука «Handbuch der Ukraine» («Довідник України»), виданої у 1941 році [74, арк. 368].

Головним джерелом вивчення історико-філософської спадщини І. Мірчука є його наукові розвідки: есе, статті, монографії, дисертації, більша частина з яких увійшла до складу збірників: «Вступ до філософії» [40] та «Філософські студії» [63], за редакцією М. Шафовала та Р. Яремка (2006 рік).

Першим дослідженням філософа стала його докторська дисертація на тему: «Теорія простору у Канта та неевклідова геометрія», захищена ним під час навчання на філософському факультеті Віденського університету

10 січня 1915 року. Протокол докторських іспитів та оригінальний примірник рукописної дисертації знаходиться в Архіві Віденського університету [76, с. 556]. 22 вересня 1921 року І. Мірчук габілітувався на доцента філософії Українського Вільного Університету у Відні (далі УВУ у Відні), захистивши габілітаційну працю на тему: «Метагеометрія та гносеологія». Проте габілітаційна праця науковця досі не віднайдена [76, с. 556].

Першою студією І. Мірчука, яка відома на сьогодні, є «Лекції з історії етики» [47], які виходили в серії видань УВУ в Берліні і донедавна вважалися втраченими. Ця праця стала цінним джерелом для створення цілісної характеристики грецької етики. Наступною філософською розвідкою мислителя була «Етика і політика» [42], надрукована у Ювілейному збірнику на честь професора, доктора Станіслава Дністрянського і побачила світ у 1923 році. У ній загальнолюдська проблематика відношення між етикою та політикою представлена у світлі болю за програні визвольні змагання 1917–1921 років, активним учасником яких був І. Мірчук.

У цьому ж році виходить друком його стаття «Основи грецької етики» [51], у якій І. Мірчук накреслює ті моральні принципи, на які спирається філософський світогляд стародавніх греків і тим самим світогляд Окциденту як системи цінностей. Відтак він окреслює ту роль, яку відіграла філософія в Греції з особливим наголосом на принципах етики в практичному житті людини, не забуваючи водночас про принципи національного світогляду спільноти.

У 1925 році світ побачила стаття філософа «Метагеометрія та її значення для теорії простору у Канта: Критично-історична студія» [49], опублікована у Науковому збірнику УВУ у Празі, яка за своєю тематикою не має аналогій в українській філософській літературі.

У цьому ж збірнику вміщена стаття слов’янознавця «Філософські основи світогляду Масарика» (1925 рік) [62]. Це студія, де автор, пишучи про чехословацького президента та визначного гуманіста XX століття, думає про

свій народ і ставить питання про власну провідну верству та її завдання перед народом, з якого вона вийшла.

Саме в часи найбільшого розквіту діяльності Української Студії Пластичного Мистецтва у Празі (1925–1926 роки) І. Мірчук приступив до написання курсу «Загальної естетики» [44], в основу якого лягли лекції, прочитані автором у даній установі. Цей курс зберігся в єдиному оригінальному примірнику в Слов'янській бібліотеці при Національній бібліотеці Чеської Республіки у Празі та вперше побачив світ у вигляді окремого видання під заголовком «Естетика». У ньому філософ розкрив поняття естетики як науки, її предмет, категоріальний апарат та зв'язок з іншими науками.

У цей же період з'явилася стаття мислителя «Г. С. Сковорода: Замітки до історії української культури» [41], опублікована у першому томі Праць Українського Історично-Філологічного Товариства у Празі (1926 рік). У ній вчений вказав на головні аспекти світогляду Г. Сковороди, наголошуючи на тому, що «Сковорода, це в першу чергу життєвий тип, в якому наче у фокусі перехрещуються всі філософські напрямки та виступають всі риси українського народу» [41, с. 22]. Жоден дослідник Г. Сковороди не може оминути нові Мірчукові перспективи, включаючи запроваджений ним психологічний вимір аналізу одного зі снів Г. Сковороди. Новаторство цього підходу не втратило своєї актуальності до сьогодні.

Написання статті «Петро Лодій та його переклад Elementa Philosophiae Баумайстера» [54] припадає на час перебування І. Мірчука на посаді наукового співробітника УНІ в Берліні (1927 рік). У ній поряд із поданням відомостей про П. Лодія та його літературну діяльність, вчений розкриває різні неточності та помилки, які існували та існують в сучасній йому літературі, щодо біографії та творчої спадщини П. Лодія.

У цьому ж році на Слов'янському філософському з'їзді у Варшаві (23–28 вересня) І. Мірчук виступив з доповіддю під назвою «Про слов'янську філософію. Спроба характеристики» [56]. У ній філософ, на підставі

ретельного аналізу та систематизації тогочасного доробку польської, чеської, російської, української, болгарської, югославської філософської думки, з’ясував причини низького рівня розвитку власної філософської традиції у слов’ян порівняно із західноєвропейською філософією.

Розвідка «Tolstoj und Skovoroda, zwei nationale Typen» («Толстой і Сковорода, два національні типи») [86] стала наступною розвідкою мислителя, виданою у 1929 році на сторінках збірника «Abhandlungen des Ukrainischen Wissenschaftlichen Institutes in Berlin» («Мемуари Українського наукового інституту в Берліні»). У ній мислитель, використовуючи метод репрезентативних типів, на прикладі протиставлення творчості українського філософа Г. Сковороди та російського письменника Л. Толстого доводить, що між національною філософією (тобто певними сталими тенденціями, що проявляються у філософських творах окремої національної спільноти), духовністю народу та його літературною творчістю існує тісний взаємозв'язок.

В «Українському Студентському Вісникові», присвяченому першому президенту Чехословаччини Т. Масарику (Прага, 1930 рік), вміщено студію І. Мірчука «Філософ Масарик» [61], яка була своєрідним доповненням до праці за 1925 рік. На думку мислителя, особливої уваги Т. Масарик заслуговує не лише як професор-педагог, який виховав на своїх ідеалах ціле покоління чеських громадян, і не лише як політик, який висунув питання чеської державності на рівень європейської дипломатії, а насамперед як мислитель та представник поєднання чеської ментальності з усіма ознаками слов’янської психіки.

У цьому ж році з’являється переклад І. Мірчука українською мовою праці І. Канта «Пролегомена до кожної майбутньої метафізики, яка зможе виступати як наука» [25]. Ця студія, чи не вперше розв’язала складну проблему творення україномовної кантівської термінології. Це була перша вдала спроба перекладу І. Канта українською мовою.

Через рік у збірнику «В. Липинський як ідеолог і політик» І. Мірчук публікує свою розвідку «Месіанізм В'ячеслава Липинського» (1931 рік) [48]. Того ж року, у журналі «Zeitschrift fur Geschichte und Kultur der Slaven» («Історія та культура слов'ян») світ побачила стаття науковця «Der Messianismus bei den Slaven» («Месіанізм слов'ян») [82], видана німецькою мовою у місті Вроцлав. У ній вчений, розвиваючи тему месіанізму, визначає його джерела, які вплинули на розвиток літературного життя слов'янських народів. Крім того, він наголошує на причинах відмінності месіаністичної творчості українців від інших слов'янських народів – поляків, чехів, росіян.

Розвідка науковця «Die Weltanschauung der ukrainischen Dichterin Lesja Ukrajinka» («Ідеологія української поетеси Лесі Українки») [84] також побачила світ у 1931 році, у III томі «Abhandlungen des Ukrainischen Wissenschaftlichen Institutes in Berlin» («Мемуарів Українського наукового інституту в Берліні»). На основі аналізу творчої спадщини відомої української поетеси Лесі Українки, І. Мірчук розкриває ті риси слов'янської духовності, які вплинули на становлення її філософських світоглядних орієнтирів.

У 1934 році з'являється стаття слов'янознавця «Христіян Вольф і його школа в Україні» [64], яка того ж року виходить німецькою мовою. У ній І. Мірчук розглядає особливості поширення вольфіанської філософської системи на українських землях, а також розкриває значення київського та львівського осередків у поширенні вчення Х. Вольфа в Україні. Крім того, філософ висвітлює стан освіти, рівень і методику викладання філософії у Києво-Могилянській академії, а поряд з цим підготовленість викладачів академії до сприйняття ідей німецького мислителя та його послідовника Х. Баумайстера.

Протягом 1937 року І. Мірчук багато сил віддає систематичній праці над підготовкою загальної енциклопедії про Україну у формі підручника – «Handbuch der Ukraine», що була видана (за співпраці з провідними українськими вченими в Німеччині) накладом Українського наукового

інституту в Берліні [71, с. 65]. У цьому ж році, у ІІ томі «Праць Українського Історично-Філологічного Товариства у Празі» виходить наступна стаття філософа під назвою «Чи можливі синтетичні судження a priori? До критики однієї проблеми теоретичної філософії Канта» [65]. Метою розвідки стало вивчення проблеми різниці між аналітичним та синтетичними судженнями, а також питання про можливість синтетичних суджень a priori у вступі до «Критики чистого розуму» І. Канта.

Роки Другої світової війни стали для І. Мірчука періодом узагальнення напрацьованого джерельного матеріалу та нових розвідок, що вилилося у вагому працю «Світогляд українського народу: Спроба характеристики» [57], яка була вперше видана у ІІІ томі Наукового збірника УВУ у Празі (1942 рік). Своє дослідження мислитель присвятив аналізу головних елементів українського світогляду, таких як: любов до рідної землі, ідеалізм, індивідуалізм, перевага чуттєвого елемента над раціональним, воля та релігійність у їх найважливіших проявах.

Дослідження І. Мірчука «Суть і значення філософії» [58] зберігається в єдиному циклостильному екземплярі у мюнхенській бібліотеці УВУ. Примірник датовано 1946 роком, де зазначено, що його опрацював студент філософського факультету УВУ Павло Омелян. В основу змісту праці було покладено матеріал лекцій професора І. Мірчука «Основні проблеми філософії». У них науковець розглядав суть філософії, її завдання, основні проблеми, класифікацію, відношення філософії до інших наук та її місце серед них. У висновках мислитель проаналізував основні течії філософії напередодні Другої світової війни.

Лекційний курс вченого «Теорія пізнання або гносеологія» [59] зібрали та впорядкували у 1946 році студенти УВУ Павло Омелян та Емілія Смалько. Зміст курсу розкриває основні аспекти теорії пізнання І. Канта, а також її переваги та недоліки у контексті сучасного філософського знання.

У цьому ж році, в Мюнхені, І. Мірчук публікує працю «Напрямки української культури» [50], основну тезу якої подає у дуже чіткій формі:

«Україна ніколи не втрачала органічного зв'язку з культурними центрами Заходу, негайно переносячи їх ідеї на Схід. Україна є країною, яка уможливлювала зв'язок між культурами, будучи свідомою своєї приналежності до західного культурного світу та зберігаючи при цьому власну ідентичність» [50, с. 12].

У 1949 році науковець видає ґрунтовне енциклопедичне дослідження «Ukraine and its people» («Україна і її люди») [80]. «Ця спільна праця, – як зазначалося у вступі, – дає англійському читачеві загальну інформацію про українських людей, територію їх проживання, а також їх досягнення у суспільному житті» [80, с. 4]. Це дослідження можна назвати «Українською енциклопедією в мініатюрі».

У цьому ж році, у «Віснику українознавства Наукового товариства імені Т. Шевченка» виходить стаття І. Мірчука «Український Науковий Інститут у Берліні» [60]. У ній, діючий на той час директор закладу І. Мірчук, розповідає про організацію, управління та напрямки діяльності УНІ в Берліні, поділяючи його історію на два періоди: від моменту заснування, тобто від 1926 до 1931 року, коли інститут з причини загальної фінансової кризи в Європі втратив матеріальну базу і опинився на межі повної ліквідації, і другий період: від 1931 року аж до закінчення Другої світової війни, а саме до кінця квітня 1945 року. Діяльність інституту на даному етапі була пов'язана із новим директором закладу – професором І. Мірчуком, який поставив перед собою завдання актуалізувати українське питання в культурному аспекті на терені Середньої та Західної Європи. При цьому інститут продовжив своє існування, переїхавши із Берліна до Мюнхену.

Стаття І. Мірчука в Енциклопедії українознавства під назвою «Історія української філософії» (1949 рік) [46] коротко подає найважливіші події в історії української філософської думки від найдавніших часів до встановлення радянської влади в Україні. У висновках мислитель перераховує викладачів філософії «своїх і чужих, що діяли у високих школах

на наших землях, або наших працівників, що діяли в наукових осередках за кордоном» [46, с. 724]

З 1946 року І. Мірчук очолював Церковно-Археографічну комісію Апостольського Візитатора для українців у Західній Європі, яка займалася дослідженням проблеми так званої Теорії Третього Риму. Результати роботи комісії знайшли своє відображення у праці філософа «Історично-ідеологічні основи Теорії III Риму» [45], виданої у Мюнхені у 1954 році. У ній науковець розкриває витоки теорії III Риму, яка була не тільки витвором традиційної московської політики, а й дороговказом для її експансіоністських прагнень. Називаючи Росію правонаступницею Західної Римської імперії, вона стала офіційною доктриною московської держави та московської церкви, глибоко ввійшовши у менталітет російського народу. Теорія стала його вірою в месіаністичне призначення, духом, що творив всю його історію.

На сторінках академічного журналу «Розбудова держави» (1955–1957 роки) була опублікована стаття І. Мірчука «Панславізм та пансовєтизм» [52], [53], де мислитель розкриває джерела ідеології слов'янофільської течії (панславізму) та її історичну ретроспективу упродовж XIX – XX століть. Її зміст, на думку словянознавця, полягав у тому, що Москва, як осередок православ'я (так званий «Третій Рим») займає центральне та панівне положення серед інших слов'янських народів. За 150 років панславізм пройшов довгу тернисту дорогу від Гердера (засновника течії у Європі) до Сталіна та його спадкоємців, які трансформували його у пансовєтизм. За словами філософа, в своїй суті панславізм та пансовєтизм цілком тотожні поняття, адже мають спільну експансіоністську суть.

Працю «Призначення нації» [55] І. Мірчук написав у 1956 році. У ній слов'янознавець аналізує природу культури, обґрунтовує положення про цивілізацію як адаптивний засіб людства для виживання в біосфері. Свої загальні теоретичні висновки мислитель доводить до рівня висвітлення природності буття українського народу.

Підручник (курс) «Історія української культури» [67] професора І. Мірчука був виданий Інститутом Заочного Навчання УВУ у Мюнхені у 1957 році. Він став ефективним засобом інституту для підготовки фахівців заочного навчання, полегшуючи доступ до вищої освіти ширшому колу студентів в умовах української діаспори повоєнних років. Курс включає в себе шість розділів, які охоплюють головні галузі, напрямки та періоди української культури. Крім того, у підручнику влучно виділено есенційне в матеріалі предмету, з'ясовано причини складних культурних процесів, а також доступно подано образ української культури. Незважаючи на те, що підручник був виданий понад 40 років тому, до сьогодні він не втратив ані своєї наукової, ані навчальної актуальності. На основі матеріалу підручника І. Мірчука у 2001 році на сторінках журналу «Народна творчість та етнографія» була опублікована стаття мислителя під назвою «Етнопсихологія і культура українського народу» [43].

Таким чином, аналіз наукових розвідок філософів та істориків філософії XX – XXI століття засвідчив відсутність у вітчизняній та зарубіжній історіографії комплексних досліджень, присвячених історико-філософській та громадсько-академічній діяльності І. Мірчука, а також показав певну ситуативність у характері досліджень. Разом із цим у більшості розглянутих праць були недостатньо використані архівні матеріали, а також не розкриті перспективи подальшого використання теоретичної спадщини мислителя в сучасних умовах. Враховуючи відсутність системних досліджень, присвячених творчій спадщині І. Мірчука, поява ґрунтовних філософських праць з цієї проблематики необхідна для формування цілісного образу історико-філософської думки в Україні.

1.3. Основні аспекти ранніх праць І. Мірчука

Досліджуючи у попередньому підрозділі наявні праці, що стосувалися творчості І. Мірчука не важко помітити, що як у зарубіжному, так і у

вітчизняному історико-філософському дискурсі відсутні дослідження, які були б присвячені аналізу ранніх праць мислителя. Однак на наше переконання, саме ці студії дають ключ до розуміння багатогранності особистості вченого, вказуючи на різносторонність його інтересів, а також наближають нас до головної теми творчості вченого – української духовності на тлі слов'янської філософії.

За філософським форматом І. Мірчук належить до філософів-неокантіанців, оскільки свій творчий шлях він розпочав із вивчення та осмислення філософських поглядів саме І. Канта. Раннє захоплення філософією, зокрема орієнтація на німецького філософа, визначили ідейне спрямування вченого. Філософсько-теоретичну працю І. Мірчук вміло поєднував із потужною науковою та адміністративною роботою в українських наукових установах, що перебували в еміграції.

Донедавна вважалося, що першою студією, яка відкривала цикл ранніх праць І. Мірчука, була розвідка під назвою «Етика та політика» [42] (1923 р.). Однак у ході дисертаційного дослідження вдалося знайти «Лекції з історії етики» [47] (1922 р.), які вважалися втраченими. Тому аналіз ранніх праць мислителя вважаємо за доцільне розпочати саме із висвітлення даної студії.

Розглядаючи значення етики І. Мірчук доходив сентенції, що наука, яка ґрунтується не на моралі, не є визначальним фактором для розвитку культури, оскільки лише етичний вплив, який вона здійснює на широкі верстви населення, на їх спосіб мислення, надає їй справжньої культурної цінності. Відтак, коли ставимо за мету розгляд культурного життя, то неодмінно варто звертати увагу на моральність даної спільноти, і навпаки, коли маємо справу із високими етичними ідеалами, то неодмінно зустрічаємося зі справжньою культурою [47, арк. 1].

Із цієї першої сентенції І. Мірчука вже помітно, що мислитель має на меті не лише вирішення конкретних вузьких завдань щодо характеристики різних етичних систем греків, а мислить більш масштабно, беручи у поле своєї дослідницької уваги концептуальні питання розуміння етики як науки,

що є формотворчим чинником для культури усього людства загалом. Сам хід розвитку людського суспільства дав підстави І. Мірчуку для висновку саме такого характеру, адже розвиток науково-технічного прогресу, пік якого припадає на XIX століття, поглибив дисгармонію між раціональним та етичним. Наука поступово перебрала на себе роль провідника, претендуючи на роль абсолютного авторитету. І. Мірчук, розуміючи згубність ігнорування ціннісних орієнтацій науковим знанням, цілком справедливо визначає етику як основоположний елемент гармонійного буття. Ця ідея мислителя не втратила актуальності і до сьогодні, адже як слушно зауважує М. Кисельов «нині стає очевидним, що знання, набуте людиною, не завжди є благом і автоматично приносить лише користь» [27, с. 35]. Так у філософський дискурс починають упроваджуватися ідеї «небезпечного знання» (В. Поттер), «суспільства ризику» (У. Бек) тощо, які підтверджують важливість взаємоузгодженості принципів науки та етичних норм. Ретельне дослідження даної студії дає підстави стверджувати, що І. Мірчук дотримується культуроцентричної моделі розуміння історико-філософського процесу.

Аналізуючи періоди розвитку етики, І. Мірчук йде шляхом Паульзена, який поділяв історію етичного знання на три періоди: етику стародавнього світу, християнську етику, що у свою чергу поділяється на два періоди, пов’язаних з первісним християнством античного світу і середньовічним християнством зі схоластикою та новітню етику. Одночасно І. Мірчук наголошував, що в існуючих на той час багатотомних загальних історіях людства, а саме вони безпосередньо становлять основу для розвитку етики, ключова роль відводиться тому регіону, вихідцем якого був їх автор. Тому чим далі від нього відбуваються події, які за масштабом та значенням можуть бути не менші, тим меншими вони уявлялися у його свідомості, а відтак менше висвітлені у працях [47, арк. 2].

Авторами таких загальних історій найчастіше були представники країн Західної Європи. Тому у всесвітній історії їй належить провідна роль, тоді як інші народи перебувають у тіні, хоча також мають помітні здобутки. Відтак,

І. Мірчук цілком правомірно вказує, що ця традиційна схема потребує революційних змін, таких, які здійснило вчення Коперника у астрономії. Цю революцію І. Мірчук пов'язував із новою концепцією, у якій би «всі краї, культури та народи, чи це буде Єгипет, чи Вавилон, чи Араби, чи американські культури, знайшли відповідне місце» [47, арк. 2].

У своїй першій лекції І. Мірчук аналізує становлення грецької етики, що відповідає першому періоду періодизації Паульзена. Структура даної лекції має тричленну основу, у межах якої мислитель розглядав етику стародавнього світу, етику класичної доби і етику перехідної доби. Провідним джерелом вивчення грецької етики вчений вважав літературу та поезію. І такий підхід дійсно має сенс, адже саме у них міститься цінний матеріал, що в подальшому мав значення для систем практичної філософії. Літературні твори могли дати інформацію про мотиви вчинків та поведінки, значно більшу, аніж історія, яка на той час обмежувалася простим збором фактів без відповідної їх інтерпретації, і одночасно показували ідеали, що переважали у тій чи іншій спільноті.

З цієї позиції І. Мірчук проаналізував твори Гомера, встановивши, що мораль героїв античного поета ґрунтується переважно на страху перед богами і усталеному порядку суспільного життя, а також твори Гесіода, що пропагували такі чесноти як розум, справедливість, хоробрість. Пріоритетність у осмисленні І. Мірчуком саме таких моральних категорій можемо пов'язати із тим, що вони відігравали ключову роль у житті грецького полісу та визначалися наявним у греків духом змагальності – агоном, що проявлявся на Олімпійських іграх, у політиці, і навіть мистецтві. Іншим джерелом вивчення етичних поглядів греків мислитель вважав публічні виступи та промови, у першу чергу судові. Вони, як і літературні твори, давали змогу змалювати портрет грецького громадянина тієї доби.

Тема етики знайшла продовження у студії мислителя «Етика та політика» [42]. Вперше вона була опублікована у 1923 році у Ювілейному

збірнику на честь професора С. Дністрянського (Прага), а у 1928 році передрукована у газеті «Січ» (Чикаго).

Аналізуючи мету створення студії не можна не побачити її актуальності для нашого сьогоднішнього суспільства, зважаючи навіть на столітню різницю у часі. А це ще раз підтверджує важливість вивчення та постійного звернення до спадщини таких філософів як І. Мірчук, котрі в силу свого досвіду та знань, намагаються попередити численні помилки у майбутньому.

І. Мірчук стояв на позиції того, що вся українська історія представляється як одна велика трагедія, оскільки багатство нашої землі було однією з головних причин постійного зазіхання на неї сусідів. Проте настав час усвідомити можливість зміни цієї ситуації та перетворення статусу «українців з довголітніх рабів на свідомих громадян, варто лише перейти від словесних нарікань до активних дій» [42, с.4].

Цією останньою сентенцією І. Мірчук сформував політичне завдання українців, для виконання якого необхідно «зложити на жервеннику всі приватні інтереси та особисте щастя» [42, с. 4] і чітко зрозуміти відношення етики до політики у даний момент. Нерозуміння дійсного співвідношення морального і політичного, на яких зупиняється І. Мірчук, і в сучасних умовах є однією із причин деструктивів у внутрішній та зовнішній політиці України. Однією із проблем, що стоять на заваді цьому усвідомленню, мислитель дуже влучно визначає марне витрачання енергії українського суспільства на «прокльони, що обезцінюють наші змагання» [42, с. 4], оскільки лише апеляція до моральних законів та людської гідності не дадуть бажаного результату.

Ця проблема проявилася також і на академічному рівні. У історико-політичних працях досить часто спостерігається тенденція до «вилаяння при нагоді і здорово наших національних та політичних противників» [42, с. 4], але таке заспокоєння етичних почуттів, цілком очевидно, не відповідає

науковій об’єктивності, більше того, знецінює національні ідеали та унеможливлює чітке розуміння історії.

У процесі дослідження було визначено, що розмежовуючи сфери впливу етики і політики, І. Мірчук, співвідносить ці поняття через призму ситеми «культура-цивілізація». Однак, спершу мислитель здійснює ретроспективний аналіз існуючих підходів, акцентуючи увагу на великій різниці між теоретичним декларуванням етичних принципів та практичним їх втіленням як у житті окремої людини, так і цілої держави, зауважуючи, що коли «нині станемо говорити про моральні огляди чи обов’язки супроти других одиниць, про ідеї гуманності, про розуміння особистої честі, про загальну справедливість і т.п. – то можемо бути переконані, що наші ідеї викличуть у більшості людей тільки усмішку погорди на устах» [42, с. 5]. Такий розрив спостерігається також і у сфері політики як зовнішньої форми вияву державного життя і, одночасно, між самими категоріями етики і політики.

У своїй концепції І. Мірчук розглядає два альтернативні підходи до розв’язання проблеми пріоритетності цих категорій як у житті окремої людини, так і в житті цілого суспільства. Для першого підходу характерним є розуміння, що держава і політик, як її представник, вільні від будь-яких обов’язків моралі, а тому визнається можливим досягнення цілей держави будь-якими засобами. Другий підхід визначає політику як таку, що підлягає моралі, відтак у політичному житті мають діяти ті самі норми, що і в житті окремого громадянина.

Якщо виходити з того, що в основі держави лежить моральний порядок, то незрозуміло яким чином взагалі можлива будь-яка суперечність між цілями і завданнями держави та законами моралі. Держава стоїть на охороні розвитку права, в основі якого лежить етика і якій воно завдячує своїй зобов’язуючій силі. Завданням держави також є гармонізація особистісних різнорідних інтересів громадян для загального блага і формування культурних цінностей усього суспільства, що спираються на

існуючі норми моралі. Але постає питання: чому ж в реальному житті держава, що в своїй основі містить етичні норми, у дійсності вступає у протиріччя із ними, провокуючи конфлікти між теорією та практикою. Відповідь на це питання можна знайти, коли розглянути інший бік даної взаємодії. Якщо держава поєднує в собі інтереси усіх громадян для вищого блага цілого суспільства, формуючи одне загально благо, то одночасно, вона дає силу тим інститутам, що забезпечують його існування. А якщо прийняти за одиницю цілу державу, то немає ніякого вищого блага, якому мала б підлягати політика і немає жодного інституту, що забезпечив би його охорону. Лишаються лише інтереси окремої держави, а моральний інтерес загального добра переходить у егоїзм кожної з держав, що борються за існування. Окрім цього, зауважує І. Мірчук, відчувається брак вищого авторитету, вищого правового порядку, що мають на меті виключно охорону загального блага у правовому полі, натомість першочергового значення набуває груба фізична сила. «У цей спосіб никнуть всякі ілюзії попереднього теоретичного розгляду, а перед нашими очима виступає образ сумної дійсності, а саме грубої сили та брутальності» – зазначає вчений [42, с. 7]. Так ситуація виглядала на початку XX століття, але коли поглянути на неї з позиції ефективності механізмів та інститутів захисту вищого блага людства, то на сьогодні ситуація особливо не змінилася.

Розглядаючи співвідношення категорій етики та політики, І. Мірчук ставить питання «чи можна виправдати вживання будь-яких засобів у політиці для досягнення поставлених результатів?» [42, с. 7]. Для того, щоб дати відповідь на це питання він звертається до філософської спадщини Стародавньої Греції, зокрема Арістотеля, який етику вважав інтегральною частиною державної політики; до старозавітної етики, яка не знає відмінностей між індивідуальними і колективними, політичними і національними правами та обов’язками; до середньовічної християнської моралі, яку називає нав’язаною авторитетом церкви.

Радикальні зміни у розуміння цієї проблеми приносить період Реформації, коли особисте сумління починає розглядатися як головне джерело моралі. Саме тоді світ дізнається про «найбільшого теоретика», «генія в негативному смислі» Н. Макіавеллі, який «перший видвинув з цілою ясністю клич звільнення держави з-під опіки церкви» [42, с. 9]. Аналіз поглядів на політику флорентійського мислителя займає центральне місце у розвідці І. Мірчука. Вчений надає особливого значення його роботі «Державець» [38], оскільки цей твір «мав би бути свого роду катехізисом державної мудрості, у якому автор зібрав все найкраще і наймудріше, що тільки був у силі видобути з душі великих політиків старих та нових часів» [42, с. 10]. Саме з цією працею пов'язаний перший, вищезазначений підхід до розуміння співвідношення етики та політики як незалежних одне від одного понять.

Головну ідею праці Н. Макіавеллі І. Мірчук формулює так: «Політика немає нічого спільного з етичними нормами про добро і зло, про право і безправ'я, які існують індивідуальному житті» [42, с. 10]. Такий підхід до трактування етики та політики отримав назву макіавеллізм, в основі якого лежить ідея про те, що мета виправдовує засоби.

І. Мірчук поділяє думку Н. Макіавеллі стосовно того, що очільник держави мусить використовувати ті засоби, які допоможуть втримати його при владі, однак справедливо зауважує, що у італійського мислителя немає застереження, що здобута влада має себе виправдати важливістю для найвищого блага суспільства. Характеристику державця, подану італійським мислителем, можна звести до його відомого порівняння із левом та лисицею: «Треба бути лисом, щоб розпізнати сильце, і левом, щоб лякати вовків» [38, с. 463]. Н. Макіавеллі, характеризуючи людську натуру взагалі, виходить із того, що людина від народження є егоїстичною, а тому державцю недоречно уявляти собі, що люди є добрі та шляхетні, а відтак вірністю та добротою шукати у них прихильності. Однак І. Мірчук зауважує, що подібних поглядів на особу правителя дотримувалися і до Н. Макіавеллі, але

заслуга флорентійця у тому, що ця практика отримала у його праці обґрунтування законом національної оборони.

Для того, щоб зрозуміти чому Н. Макіавеллі дає саме таке розуміння етики і політики, варто взяти до уваги історико-політичний контекст. На початоку XVI століття Італія залишалася політично роздробленою країною, а тому на порядку денному італійських політиків стояли першочергове завдання: об'єднання і звільнення батьківщини. Зважаючи на такий контекст, І. Мірчук має рацію, коли визначає, що етика для Н. Макіавеллі мала інший зміст. Не будучи ні загальновизнаним законом, ні засадою політики, показником для неї був лише успіх. А показником тієї мети, що виправдовує засоби було для флорентійця добро батьківщини, оскільки, коли мова йде про благо вітчизни, недоречно говорити про право чи безправ'я, сором чи славу, найважливіше завдання для усіх – це забезпечення незалежності та цілісності держави і це має розуміти кожна людина. Такої думки дотримувався і сам І. Мірчук.

Останньою засадою концепції Н. Макіавеллі, яку підтримує вчений, є те, що державу флорентійський мислитель ототожнює із силою. Далі І. Мірчук переходить до виявлення її недоліків. Головною проблемою Н. Макіавеллі вчений називає те, що він «намагається думати як антична людина, однак цього зробити не може, бо є християнином» [42, с. 13]. І. Мірчук характеризує погляди послідовників Н. Макіавеллі, які переважну частину його порад та вказівок зробили своїм політичним кредо, зокрема, Т. Гоббса, Б. Спінози, Г. Гегеля. Однак, їх міркування не виходять за межі окресленого підходу. Так, наприклад, для Т. Гоббса держава є суверенною і тому стоїть вище права і закону, оскільки сама визначає різницю між добром та злом, між правом та безправ'ям. Виходячи з того, що держава як найвища влада є джерелом правових та моральних норм і тому стоїть над ними, то і її дії не можуть визначатися категоріями моральності чи аморальності.

На сьогодні існує дві позиції щодо надання пріоритету у суспільно-політичному житті з одного боку етиці, а з іншого – політиці. Однак питання

їх взаємоузгодженості залишається відкритим. І. Мірчук, проаналізувавши наявні праці на цю тему, виокремлює три варіанти вирішення цієї проблеми. Адепти першого варіанту дотримуються позиції, що проблема взаємоузгодженості етики і політики має не реальний, а фіктивний характер, зауважуючи, що до політики мораль не має жодного відношення, бо начебто, вона більше притаманна для відносин між людьми, а не між державами.

Проаналізувавши розуміння І. Мірчуком даного варіанту, приходимо до висновку, що його мислитель підтримує найменше і виокремлює такі його недоліки. Перший недолік, що пов'язаний із психологічною сферою людини, не враховує психологічні особливості індивіда. І у цьому дійсно є сенс, адже особистість це цілісний феномен, а тому важко припустити як однин і той ж індивід зі сформованим уявленням про добро та зло зможе у особистому житті притримуватися цих принципів, а як політик поставити себе вище них. Другий недолік, за І. Мірчуком, пов'язаний із тим, що недивлячись на задекларовану незалежність етики та політики, кожне політичне насильство постійно шукає моральної санкції перед обличчям світу.

На наше переконання, саме цей останній чинник цілком підриває основи даного підходу, адже як і в попередні епохи, так і зараз держави, які діють за принципом «правий той, хто сильніший», кожного разу намагаються представити свої дії як такі, що є цілком правомірними і не виходять за межі дії морального закону. Цим вони намагаються виправдати свою антигуманну діяльність і тим самим апелюють до сфери дії моралі, тоді як першопочатково декларували незалежність від неї.

Ще одним варіантом вирішення проблеми і, одночасно, формою виправдання політики насильства, І. Мірчук називає теорію росту, згідно з якою кожна держава, посилаючись на необхідність розвитку, виправдовує свою експансивну політику. Мислитель, аналізуючи цей варіант виходить із того, що саме поняття росту не має жодної цінності, а відтак, – подібне виправдання втрачає сенс. І. Мірчук був переконаний, що розвиток задля самого розвитку провокує безмежний егоїзм, який, зрештою, неминуче

призведе до конфлікту інтересів. У рамках даної теорії, держава, замість того, щоб займатися питанням зростання культури, політичний акцент ставить на імперіалістичних прагненнях «догнати і перегнати сусіда» [42, с. 17].

До того ж слабким місцем цієї теорії є те, що крім цієї держави існує ще велика кількість держав та націй, що також мають право користуватися таким же принципом у своєму розвитку, а це неодмінно призведе до боротьби «всіх проти всіх».

Третім варіантом вирішення проблеми співвідношення етики та політики І. Мірчук називає виокремлення подвійного змісту моралі: індивідуальної, що існує у житті конкретної людини та усього суспільства і державної, яка ні до чого не зобов'язує, а знаходить виправдання у відношенні до вищої мети, тобто держави. Цю теорію він називає «етичним реалізмом у політиці» і вона для філософа є більш-менш прийнятною, хоча із певними застереженнями [42, с. 20]. Політика, що хоче бути успішною, не може озиратися на ідеали, що «є добрі як тема для моральних проповідей, але у повсякденному житті є перешкодою для матеріального добробуту» [42, с. 20]. Держава, являючи сама собою моральну цінність, має звертати увагу лише на реальний, матеріальний бік, де панують не норми та приписи, а закон причинності.

Аналізуючи цей варіант, І. Мірчук висловлює власне розуміння моралі як такої, що підпорядковує волю окремого індивіда загальновизнаним законам. Мораль він називає загальним законом, який одночасно відчуває кожен індивід, і тому вона здатна формувати зв'язок між особою та соціальною групою. Але цей зв'язок створює зобов'язання як для однієї, так і для іншої сторони, а тому неможливо звільняти державу від моралі, яка зобов'язує окремого громадянина. Різницею між державною та індивідуальною мораллю, за І. Мірчуком, може бути лише те, що загальні інтереси мають пріоритет над приватними. Але це не означає, що державні інтереси в силі аморальний вчинок зробити моральним.

Вчений загалом погоджується із тезою, що мета виправдовує засоби, але з певними застереженнями. Вони стосуються у першу чергу того, яке розуміння ми вкладаємо у поняття мети. На думку І. Мірчука, висловлена ще Н. Макіавеллі сентенція має сенс, коли ми під метою будемо розуміти найвищу мету, найвище добро, етичний ідеал, а саме загальний розвиток культури. До такої мети, вважає філософ, можуть привести лише шляхетні засоби, бо використання «нечистих» методів може мати результатом лише занепад культури [42, с. 21]. «Для держави, – зауважує І. Мірчук, – є надзвичайно важливим моментом, коли підноситься загальний моральний рівень громадян, і на відворот, моральний занепад суспільности грозить скоріше чи пізніше руїною держави» [42, с. 22].

Таким чином, даючи саме таке трактування мети політики, вчений виходив із того, що від рівня культури та моральності кожного громадянина залежить подальший успішний розвиток держави, і навпаки. Падіння індивідуальної моралі тягне за собою падіння культури, що явно не на користь будь-якій державі. Риторичним постає питання, як держава може вимагати від поодиноких громадян високого почуття моральної відповідальності, коли сама, здійснюючи внутрішню та зовнішню політику, вважає етичні норми зайвим баластом.

У такому розумінні І. Мірчука значення моралі для політики можемо прослідкувати культурологічну модель у підході до вирішення цього співвідношення, яка має значний гуманістичний потенціал.

Розглядаючи недоліки вищеописаних варіантів, І. Мірчук має рацію, коли називає їх загальним недоліком хибне розуміння самої суті як моралі, так і політики. Воно проявляється у тому, що моральними або неморальними вважаються людські вчинки. Філософ, натомість, переконаний, що вчинок або дія людини не можуть бути предметом моральної оцінки, ним може бути лише їх відношення до мотивів, що керували людиною. Політична діяльність тут не виняток.

Завершуючи розгляд можливих варіацій співвідношення етики та політики, І. Мірчук висвітлює своє бачення вирішення цього питання. Вчений переконаний, що політика підпорядкована моралі. Такий висновок, зроблений мислителем, є значущим і сьогодні, адже в умовах демократичного розвитку держави, діяльність політика має бути гуманістично спрямованою і ціннісно орієнтованою.

І. Мірчук переконаний, що у будь-якій сфері людської діяльності «все і всюди підлягає моральному осудові. Моральна оцінка стає необхідною компонентою всяких проявів, якщо ми хочемо залишитися у межах культури. Ми домагаємося, що політика має стати моральною, і робимо це не з огляду на вплив, який в останні часи має етика на соціальне життя, але в тім глибокім переконанні, що поступ культури можливий лише тоді, коли всі прояви людської діяльності опруться на цій твердій основі, якою є мораль» [42, с. 24]. Найвищим добром, остаточною метою, до якої кожен має прагнути є загальний розвиток культури, яку мислитель називає «математичною функцією, для якої змінною є в першу чергу моральна свідомість народу» [42, с. 24]. Ні політика, ні наука не є тими факторами, що свідчать про високий або низький ступінь розвитку культурного життя даної епохи. Вони можуть розвиватися, поширювати свій вплив та значення, але не опиратися на фундамент моралі. Тому і політика і мораль не є мірилом культури, а лише етичний вплив, який вони здійснюють на широкі маси, на їх спосіб мислення, надає їм статус дійсно культурних цінностей. Культура і мораль перебувають у тісному взаємозв’язку, але, як зауважує І. Мірчук, скоріше перша не може обійтися без другої. Тоді, коли розглядаємо культурне життя, мусимо звертати увагу на моральність конкретного суспільства і навпаки, там де зустрічаємося з високими етичними ідеалами, маємо справу зі справжньою культурою. Такою постає перед нами концепція І. Мірчука.

Зауважуючи ще на початку аналізу праці філософа про те, що він співвідносить категорії етики та політики крізь призму системи «культура-

цивілізація», наголошуємо на фундаментальності даного підходу вченого до проблеми. І. Мірчук мислить не фактами корисності чи шкідливості політичних рішень тих чи інших політиків, а категоріями глобального масштабу, що визначають вектор існування держав, націй та народів. До того ж, розуміння культури і цивілізації І. Мірчука є засадничим для подальшого аналізу його більш пізніх праць. Учений називав розвиток техніки, мистецтва сферою поступу не культури, як інколи розуміють, а цивілізації. Фактором, що розмежовує культуру і цивілізацію є ставлення людини до природи, яке одночасно транслює і модель відносин соціальних груп між собою.

Попередники філософа, висуваючи власні концепції співвідношення етики і політики, ґрунтувалися на засадничому значенні цивілізації для політики. Значення ж цивілізації за І. Мірчуком полягає у тому, що людина «як Прометей, прикована до законів природи і свідома повної залежності від них, старається силою волі і інтелекту зірвати ці окови і перейти до влади над цим елементом, що був до тепер його гнобителем» [43, с. 37]. Постійне змагання за панування над природою – це характерна ознака кожної цивілізації, а її початок – це стан розділення між суб’єктом і об’єктом, людиною і оточуючим середовищем, що поступово набуває ознак ворожості. Індивід звертається до природи як до чогось чужого, таємничого і ворожого фактора, який він хоче пізнати і поставити на службу своїм інтересам. На етапі цивілізації навколишній світ постає перед ним як сила, якій він не бажає коритися і якою прагне заволодіти. Це прагнення варто розуміти як односторонньо спрямоване, бо воно полягає у піднесенні одного контрагента, при одночасному приниженні іншого. Такі відносини призводять до ворожнечі, яка зрештою набирає такої сили, що переходить у боротьбу не на життя, а на смерть. Подібно до того, як цивілізація відмежовує себе від первісного природнього стану людства, так само вона відрізняється від культури як найвищої стадії розвитку людського духу. Вона виключає світ почуттів, емоційний елемент у відношенні до оточуючих предметів, тим самим виключаючи і ідею любові, що базується на взаємності, а не на силі.

Роздвоєння між людиною та природою, відчуження від первісного почуття єдності із всесвітом відчувається людською душею, якщо вона тривалий час перебуває на етапі цивілізації. Звільнити від цього відчуження, відродити розірваний взаємозв'язок між елементами системи «людина-всесвіт» покликана культура. У стадії культури людина не відчуває себе нікчемною частиною природи, як у первісні часи, одночасно вона не позбавлена здобутків цивілізації, але не дає повністю себе ними підкорити. Людина здатна почувати себе пов'язаною з навколишнім світом у більш інтенсивний спосіб, ніж з предметами цивілізації. У ній пробуджується відчуття єдності, глибоке розуміння природи і всесвіту не як «випадкового конгломерату без внутрішнього взаємозв'язку», не як «хаосу поодиноких явищ», а як «універсуму, космосу, свого роду індивідуальності, до якої одиниця мусить поставити себе у певне, точно означене відношення» [42, с. 27].

Взаємодію між людиною і природою І. Мірчук транслює на відносини людей у сфері політичного життя. Політики використовують ті ж самі методи і засоби для підкорення інших особистостей, які людина використовує під час опанування природи. Оскільки цивілізація йде шляхом внутрішнього і зовнішнього насильства для підпорядкування навколишнього середовища, так само і політика, спираючись на методи Н. Макіавеллі, прямує до тієї ж мети. І. Мірчук зауважує, що «як практики, так і теоретики у політиці мають на меті знайти відповідні шляхи, які дали б їхній державі, партії, чи групі якнайбільше влади. Німб Цезарів чи Наполеонів та прагнення до влади і її демонія є спільними рисами, що характеризують як працівника на полі цивілізації, так і політика на службі тієї соціальної групи, якій він відданий і тілом і душею» [42, с. 28]. Але такий спосіб взаємовідносин на щастя не єдиний. Поряд з цими методами, що не озираються на закони моралі і прагнуть тільки до влади та сили, існують інші методи, які базуються на любові, щирості, взаємній довірі та справедливості і в результаті визначають спосіб існування культури. «Коли політика для досягнення власних цілей буде вживати замість хитрощів – відвертості, замість фальшу – щирість,

якщо замість насильства над іншими зробить своїм девізом справедливість і взаємну допомогу, коли навіть до суперника буде відноситися як до друга, тоді зникнуть всякі перепони, кордони між державними організмами, зникне цей дуалізм між суб’єктом і об’єктом, уступить всяка недовіра, а на його місце прийде інтимне, дружнє відношення, оперте на загальній довірі, а всі будуть почувати себе дітьми однієї, великої сім'ї – людства» – так звучить гасло І. Мірчука для політиків [42, с 29].

Таким чином, у своїй ранній праці «Етика та політика» мислитель продемонстрував оригінальне бачення співвідношення етики і політики, не у контексті пріоритетності одного з них, а у розумінні їх взаємозалежності, що має стати основою для гармонійного буття. У такому трактуванні даної проблеми яскраво проявилася культуроцентрична спрямованість її автора, який визначав, що розвиток культури як найвищого блага для всіх держав, можливий саме завдяки використанню гуманістично-орієнтованих та морально-ціннісних засобів.

Іншою значною працею І. Мірчука, що продовжує започатковану традицію розуміння етики є студія «Основи грецької етики» [51]. Вона з’явилася того ж 1923 року, що й попередня праця мислителя. Опублікована була у першому томі Наукового збірника Українського Вільного Університету у Празі, виданні, що є на сьогодні бібліографічним раритетом. У цій праці І. Мірчук накреслює ті моральні принципи, на які спирається філософський світогляд стародавніх греків і тим самим світогляд Окциденту як системи цінностей.

За І. Мірчуком розгляд етики загалом варто починати не з окремих проявів практичної філософії, а з того моменту, коли етична рефлексія знайшла свій зовнішній вираз у формі готової системи, що з однієї центральної позиції може висвітлити і пояснити всі вчинки людини. Філософ цілком правомірно визначив, що науково обґрунтована етика може постати тільки тоді, коли народ пройшов певну стадію розвитку, і головне, коли внаслідок існування різних настроїв і мотивів зародилися сумніви щодо

способу влаштування індивідуального життя. Саме тоді виникає необхідність всі прояви приватного життя «звести до спільного знаменника» [51, с. 251].

Така позиція І. Мірчука, на нашу думку, дійсно має сенс, адже в етиці, так само як і в інших науках, зокрема логіці, естетиці і політиці – фактичне життя йде попереду рефлексії, а поодинокі вчинки випереджають абстрактні конструкції. Ті особистості, що намагалися впорядкувати суспільне і політичне життя, заклали основу для виникнення і розвитку етичної свідомості. Цей процес став можливий завдяки якісним змінам у суспільному житті, що пов’язувався із розвитком рабовласництва, приватної власності, що руйнували родові відносини і відповідно родову мораль. На її місці формувалася більш стійка егоцентрично спрямована позиція індивіда, що поступово входила у протиріччя із державними інтересами. Така ситуація вимагала переосмислення суб’єктивних прагнень індивіда, його моралі, що стала об’єктом аналізу.

Таким чином, перед систематичною етикою постає комплекс готових етичних зображень. Етика існує спочатку пасивно, приймаючи наявний матеріал, а потім прагне до впорядкування його на основі рефлексії. І. Мірчук констатує, що з етикою такого формату ми зустрічаємося у доволі пізній стадії розвитку грецької думки.

Найбільш значущим явищем у історії грецької філософії мислитель вважав появу софістів. І така позиція І. Мірчука є цілком зрозумілою, адже саме завдяки софістам було зміщено акцент пізнавального інтересу із природи на людину. Вони заперечували можливість загального пізнання і протиставили об’єктивній правді тимчасові індивідуальні враження і спостереження, а сталим законам, освяченим традицією – волю індивіда. І. Мірчук цілком справедливо констатував, що цією деструктивною роботою були знищені усі цінності і всі, здавалося б, непорушні поняття [51, с. 258]. Однак вчення софістів отримало значне поширення у Стародавній Греції. Причину цього І. Мірчук вбачав у низькому стані не так інтелектуальної, як моральної культури, а наслідком таких короткочасних успіхів стало

порушення усіх норм права і моралі [51, с. 259]. Відповідно це не могло не викликати критики серед інших філософів, зокрема Сократа і Платона. Таким чином, софісти своїм вченням показали, що змінні форми феноменальної матерії не можуть стати основою правдивого знання.

Аналізуючи розвиток грецької етики, І. Мірчук продемонстрував цілком оригінальне бачення її періодизації, що стала підсумком його розмірковувань на цю тему. В основі його періодизації лежить інтелектуальний чинник. Період до софістів І. Мірчук пропонує назвати «несвідомим незнанням», а період софістів та раннього Сократа «свідомим незнанням» («Я знаю, що я нічого не знаю»). Відмінність софістів та Сократа у цьому відношенні, за І. Мірчуком, полягає у тому, що софісти знищили фіктивне знання і фіктивну мораль, але на їх місце не поставили нічого іншого, тоді як Сократ намагався це порожнє місце заповнити дійсним знанням, справжньою мораллю і поставити на місце свідомого незнання «знання свідоме». Він розробив метод індукції, щоб знайти загальне поняття конкретної речі і метод дефініції, щоб визначити її властивості, оскільки з того моменту, коли наївна мораль була знищена рефлексією, першочерговим завданням стало формування у межах етики стійких понять для запобігання повного морального занепаду, що з надзвичайною швидкістю поширювалася серед грецького суспільства того часу. У цьому відношенні важко не погодитися із думкою І. Мірчука, що коли «ми не маємо у нашій свідомості вироблених етичних понять, то ми не в силі чесно діяти, тим більше, коли сила традиції перестала для нас існувати» [51, с. 260]. Значення етичного вчення Сократа полягає у тому, що головною чеснотою етики він зробив знання, якому можна навчити.

Повне розуміння ідей Сократа, а також здатність розвинути їх до форми готової системи, знаходимо у одного з його учнів – Платона. І. Мірчук встановив, що у філософії Платона сходяться всі попередні напрямки, кожен з яких залишає свій відбиток. Але першим і найважливішим мотивом його

творчості є ідея Сократа про знання, що стала вихідним пунктом для появи теорії ідей [51, с. 267].

І. Мірчук звертається до інтерпретації чесноти у розумінні Платона, зауважуючи, що «чеснота у розмінні Сократа, і молодого Платона є тільки одна – знання» [51, с. 273]. Але у своїх більш пізніх діалогах Платон говорить про різні види чеснот, поділяючи людську душу на три частини, яким відповідає мудрість, хоробрість та поміркованість. Об'єднавчим елементом цих чеснот є справедливість як гармонія цілісності. Аналізуючи дану концепцію І. Мірчук бачить у ній два недоліки. Перший полягає у неможливості і недоречності поділу людської душі на різні частини. На нашу думку, цей недолік дійсно має місце, оскільки сама ідея поділу душі вступає у протиріччя з єдністю людської свідомості. До того ж, зауважує І. Мірчук, у Платона відсутній елемент волі, що є головною умовою морального осуду [51, с. 273]. Другий недолік теорії Платона І. Мірчук пов'язував із тим, що моральні вчинки, які б могли бути рівними між собою, мають у античного мислителя різну цінність. Також І. Мірчук вважає неправомірною думку про те, що пізнання (мова тут про пізнання найвищого добра, на яке здатні тільки філософи) з цієї точки зору стоїть вище, ніж інші моральні вчинки. Тут І. Мірчук також має рацію, адже Платон, прагнучи подолати надмірний індивідуалізм, що поширювався тоді у Греції, намагався реанімувати старі аристократичні традиції, будучи і сам вихідцем із аристократії. Це прагнення знайшло своє втілення у його розумінні ідеальної держави, де кожній чесноті відповідав певний стан суспільства.

Прогалини у концепції Платона вміло використав Арістотель, який намагався подолати розрив між матеріальним та ідеальним елементом за допомогою впровадження поняття сили. Матерію, що у системі Платона була лише перешкодою, непотрібним елементом, Стагіріт наділяє властивостями субстрату, у якому містяться різні можливості досягнення вищих форм. І. Мірчук правомірно визначив, що для Платона ідеї, абстракція, загальні поняття є виразом справжнього буття, тоді як для Арістотеля поодинокі,

конкретні предмети, що формуються з матерії є представниками реальної дійсності, тільки вони мають значення і причину самі в собі. Кожна річ є одночасно і матерією і формою, але лише ця остання субстанція дає матерії її зовнішній вигляд, і тим самим творить її дійсність. І. Мірчук вважає, що не дивлячись на відмінності система Арістотеля є закінченням системи платонізму. Таким чином, вчення Стагіріта стало посередником між суб'єктивним інтелектуалізмом софістів та об'єктивним ідеалізмом Платона.

Дана студія І. Мірчука вичерпала етичну тематику ранніх праць філософа. Не відомі нам і більш пізні праці, які б стосувалися означеної теми. Тому можемо стверджувати, що історія грецької етики резюмувала університетські захоплення І. Мірчука етичною проблематикою. Надалі вчений зосередить свою увагу на продовженні вивчення ще одного напрямку проблематики його ранніх праць, яка пов'язана з іменем німецького філософа І. Канта.

Захоплення філософією німецького мислителя стало основою майбутньої докторської дисертації І. Мірчука на тему «Кантівська теорія простору та неевклідова геометрія» (1915 рік). Через десять років напрацювання вченого знайшли своє вираження у праці «Метагеометрія та її значення для теорії простору у Канта. Критично-історична студія» (1925 рік) [49].

У ній, розгляд існуючих систем геометрії, І. Мірчук вперше здійснив через призму історичної ретроспективи, підходячи до цього питання з позиції критики. Спочатку філософ аналізує поняття простору у евклідовій геометрії, зосереджуючи увагу на теорії паралельних прямих, що відома як п'ятий постулат Евкліда. Його основний зміст зводиться до наступного положення: «Якщо пряма, що перетинає дві інші прямі, утворює внутрішні односторонні кути, які менші, ніж два прямі кути, то ці дві прямі перетнуться як завгодно далеко з тієї сторони, де кути» [49, с. 109].

Напрацювання у цьому напрямку дали можливість науковцю створити власну періодизацію досліджень теорії паралельних прямих, у якій він виокремлює три періоди:

1) дослідження періоду Античності та Середньовіччя;
2) ґенезис нових ідей, які ще не визначають понять, але створюють образи предметів;
3) метагеометричні дослідження, що базуються на теорії паралельних прямих [49, с. 108].

Цією схемою І. Мірчук узагальнив і структурував усі спроби доведення п’ятого постулату, від початку окреслюючи перші розуміння поняття простору у давніх греків і виводячи його до розуміння цієї проблеми як такої, що перебуває на межі філософії та математики.

Для стародавніх греків, як і тривалий час для нас, система геометрії була нероздільно пов’язана з ім’ям Евкліда, який своїм виданням першого збірника геометричних правил і законів узагальнив працю усіх попередніх поколінь (загалом компоненти системи описані у тринадцяти книгах). Його геометричні елементи довгий час слугували підручником для навчання.

Критика п’ятого постулату починається з 1533 року, коли в Базелі був надрукований коментар Прокла, який намагався змінити негативне означення паралельності позитивною формулою, вважаючи характерною ознакою двох паралельних прямих їх рівновіддалення. Найбільше пожвавлення дослідження цієї проблеми спостерігається у XVII столітті у Англії та Італії, що пов’язано з іменами Г. Севіля, Д. Валіса, Д. Саккері, Д. Чева. Крім того, теорія паралельних прямих знаходить своїх гідних представників у Німеччині, де працюють А. Кестнер, С. Кюгель, Й. Ламберт. Подібні дослідження проводилися також у Франції і пов’язані з Д’Аламбером, де Мограном і Лежандром. І. Мірчук узагальнюючи результати праць цих авторів зауважує, що вони були лише наочним доказом того, що негативні результати усіх цих спроб і доказів неминуче приводили майже всіх визначних математиків, починаючи від К. Птолемея до М. Лобачевського, до

висновку, що постулат Евкліда неможливо довести, і що він – це не одинока можливість, а навпаки, одна з можливостей, яка приводить нас до неевклідової геометрії.

Першим математиком, який близько підійшов до цієї думки був К. Гаус. Для підтвердження даної тези І. Мірчук наводить слова самого вченого, який зазначав, що «це тільки нічим неоправдана звичка вважати евклідову геометрію абсолютно правдивою. Щойно, коли ми усуваємо примітку, якою завершується твердження про паралельні прямі, постає нова і також послідовна неевклідова геометрія. Її тези можуть видаватися нашій, звиклій до чогось іншого наочності, чужими і навіть парадоксальними, але у будь-якому випадку ми не маємо права вважати їх суперечливими у собі» [49, с. 115]. До слова, К. Гаус сформував цілу геометричну систему, яка на сьогодні відома як гіперболічна геометрія. Зміст цієї системи розвинув професор права Харківського університету Ф. Швейкарт (1812–1816 роки). Але все ж головним засновником неевклідової геометрії справедливо вважають М. Лобачевського. З цим етапом пов’язана діяльність німецького філософа І. Канта, який своєю трансцендентальною естетикою заклав основи для нової теорії простору. Як зауважує І. Мірчук, наука кенігсбергського філософа про феноменальний характер простору викликала у науковому світі велике зацікавлення: з одного боку повне визнання, а з іншого – гостру критику. Тому мислитель ставить закономірне питання: наскільки теорія простору І. Канта залишилася актуальною після появи праць В. Боліая, К. Гауса, А. Кейлі, Ф. Кляйна, М. Лобачевського та інших. Для М. Лобачевського кантівська наука про простір була провокуючим чинником, який поставив його у ряди її критиків.

Нова епоха в історії паралельних прямих починається з праць, що вивели цю проблему з вузьких меж математичних досліджень, перенісши її на поле філософії. У цьому контексті І. Мірчук згадує працю Б. Рімана «Про гіпотези, які лежать в основі геометрії», у якій він упроваджує поняття розтяжної різноманітності і багатократно розтяжної величини [49, с. 129]. Ще

далі у цьому напрямку пішов Г. Гельмгольц, який мав на меті показати, що інші просторові варіації не лише можливі, але й доступні нашій уяві. Іншими словами, він прагнув довести, що існують геометрії та аксіоми, відмінні від геометрії Евкліда та його постулатів. Особливу увагу І. Мірчук звертає на ставлення Г. Гельмгольца до І. Канта, адже в наукових колах існували думки ніби математик хотів знищити кантову теорію простору. Однак філософ переконаний, що Г. Гельмгольц не переслідував такої мети, а намагався «іти з ним разом якомога далі і доповнити її» [49, с. 139-140].

Великим кроком вперед називає І. Мірчук працю Б. Ердмана «Аксіоми геометрії», у якій він робить висновок, що наше зображення простору має подвійний характер: з одного боку воно залежить від окремої диспозиції наших психічних функцій (і в цьому розумінні воно є апріорним зображенням), з іншого боку важко заперечити, що це зображення простору залежить від природи речей і тому твердження, що воно має емпіричний характер, також має свої виправдання [49, с. 142]. Інший математик Ф. Кляйн, який працював у межах проективної геометрії, чітко підкреслював, що в його працях мова йде не про неевклідові простори, а про неевклідові геометрії, тобто про нові системи формул [49, с. 147].

Таким чином, шляхом історичної ретроспективи І. Мірчук показав як у науці закріпилася ідея про можливість різних геометрій, що мають однакове право на існування, а відтак марними є спроби віднайти між ними істинну. Цінним у цьому контексті є зауваження А. Пуанкаре, який вважає, що одну систему геометрії можна перевести в іншу, якщо для цього мати відповідний словник. Терміни у цьому словнику мають бути записані у двох колонках і відповідати значенням один одного.

Дослідженням простору представниками математичної науки І. Мірчук прагнув визначити місце ідей І. Канта у цій проблемі. За висловом І. Мірчука «кантівська теорія простору належить до найсміливіших гіпотез в історії людського знання і її справедливо можна порівняти з теорією Коперника в астрономії» [49, с. 162]. Заслугою І. Канта було те, що він просторовий

характер предметів переніс у свідомість суб'єкта. Актуальність цієї ідеї не викликає заперечень, проте в процесі її подальшої розробки були виявлені неточності, зумовлені браком знання математичних та механічних законів.

Роботи, що зявилися після І. Канта, зокрема М. Лобачевського, В. Боліая, Б. Рімана та інших, вивчали теорію простору у контексті математичної науки, доповнюючи її власними міркуваннями. За І. Кантом, категорії простору і часу не походять з досвіду, а є апріорними формами наочності для світу чуттів. Вчений визначав, що простір та геометричні аксіоми є апріорні у тому сенсі, що вони мають для досвіду ключове значення, однак не є виведеними з нього. Це становить перший вид апріорі. Другий вид апріорі полягає у тому, щоб зясувати спільні для нашого простору та інших просторів елементи і визначити те особливе, що не втрачає своєї значущості для інших просторів, сформоване у нашій свідомості. Знайшовши спільні ознаки усіх просторів можна говорити про їх апріорність. Поділяючи думки І. Канта з приводу просторової апріорності, І. Мірчук єдину помилку філософа вбачав у тому, що за форму наочності він приймав евклідовий простір. Результатом цього стало переміщення апріорного характеру спільних ознак з усіх просторів на геометричні аксіоми.

Ретельно дослідивши ідеї німецького філософа І. Мірчук вносить наступні зміни у теорію простору І. Канта:

1) апріорними ознаками простору у кантовому трактуванні є лише ті, що рівною мірою визначають не тільки евклідові, але й неевклідові просторові взаємодії;
2) форма нашої наочності простору є лише площинним вирізом з евклідового простору;
3) геометричні аксіоми є обмежено апріорними;
4) евклідова геометрія є лише найімовірнішою з-поміж усіх існуючих геометрій [49, с. 171-172].

Висновки, зроблені І. Мірчуком щодо теорії простору І. Канта, свідчать про глибоке концептуальне вивчення поглядів німецького філософа, оскільки

вони не втратили актуальності і сьогодні. Так, зокрема, сучасні дослідження А. Кадикала, який цитуючи Майкла Фрідмана (2009 р.), зауважує, що «І. Кант мав дещо обмежені можливості у подальшому розвитку уявлень та аргументів щодо природи простору, адже геометрія, для Канта, обмежена класичною системою Евкліда; чисте розуміння або чистий розум обмежений умовами формальної логіки Арістотеля…» [24, с.102]. Ця сентенція наочно демонструє, що ще задовго до цього дослідження, І. Мірчук дав об'єктивну аналітичну оцінку поглядів І. Канта.

До аналізу поглядів І. Канта І. Мірчук буде звертатися неодноразово, але у своїх більш пізніх працях. Найбільш значний внесок у вивчення спадщини німецького мислителя філософ зробив переклавши у 1930 році його працю «Пролегомени до кожної майбутньої метафізики, яка могтиме виступати як наука» [80]. Ще раз І. Мірчук повернеться до творчості І. Канта 1937 році у праці «Чи можливі синтетичні судження a priori? До критики однієї проблеми теоретичної філософії Канта» [65].

Праця І. Мірчука «Загальна естетика» [44] також належить до циклу ранніх судій філософа. Вона є результатом викладацької діяльності мислителя в Українській студії пластичного мистецтва. Дана студія має педагогічний характер, адже створювалася для слухачів без спеціальної філософської підготовки. До появи «Загальної естетики» І. Мірчука не існувало ні одного курсу естетики українською мовою, який би був позбавлений марксистко-ленінської риторики.

Актуальність і цінність даної студії філософа виявилася настільки значною, що у 2003 році вона була перевидана у Мюнхені під редакцією М. Шафовала і мовним редагуванням тексту В. Коптіловим. Необхідність перевидання праці 77-річної давнини М. Шафовал пояснював так: «Відповідь на це питання криється в інтелектуальній величі самого автора, в характері установи, для якої цю працю було написано як навчальний підручник та в ситуації українського інтелектуального світу сьогодні» [44, с. 10].

У праці І. Мірчука «Загальна естетика» об’єктом аналізу став предмет естетичної науки та її категорії. Для того, щоб зрозуміти особливості тлумачення вченим естетичних проблем, варто детальніше розглянути основні положення даної розвідки. У першу чергу потрібно визначити, що становить предмет естетики за І. Мірчуком. На початку свого дослідження науковець обмежує предмет есетики поняттям краса. Робить він це цілком свідомо, бо заглиблення у цю сферу без попередньої підготовки завдання надзвичайно складне і загрожує обмеженням філософського поля естетики. Визначаючи красу як інтегральну частину природи, І. Мірчук наголошує на тому, що остання діє на людину у відповідний спосіб, знаходячи своє відображення у свідомості та душі конкретної особистості. Однак, це не заперечує значення зовнішніх об’єктів для продукування естетичних переживань, що залишаються підґрунтям естетичного впливу.

І. Мірчук визначає, що предмет естетики має психологічний характер. Дане міркування є цілком виправданим, адже естетичне сприйняття формується на основі систематизації та синтезі частин цілого твору. Зважаючи на психологічний характер естетики, мислитель відносить її до емпіричних дисциплін.

І. Мірчук, наголошуючи на психологічному характері естетики з одного боку, з іншого – визнає обмеженість такого її трактування. Вчений з позиції критики підходить до пануючого на той час погляду, згідно з яким естетичні враження, які формуються у нашій свідомості, повинні аналізуватися в межах психології. Результатом цього є розуміння есетики як складової частини психологічної науки, що є неприпустимим, адже вона є самостійною філософською дисципліною.

На початку XX століття психологічна школа в естетиці стала популярною завдяки роботам Г. Фехнера, І. Фолькельта, Т. Ліппса та інших. Їх дослідження сформували основу для створення нового напрямку – так званої «психологічної» естетики. І. Мірчук поділяв думку, що психологічний підхід становить основу естетичного знання, однак він зазначав, що не варто

забувати про те, що естетика має власні завдання, які необхідно вирішити. Якщо говорити про про дескриптивний характер есетики, то він наближає її до психології, однак коли врахувати, що вона має на меті встановлювати нові закони, норми, то це передбачає її нормативний характер та виводить її за рамки психології. Акцентуація І. Мірчуком нормативного аспекту має сенс, оскільки людина, що позиціонує себе як митець, під час своєї праці повинна ставити перед собою чітку мету, якою є творення краси. Тому митець повинен зважати на моральне зобов'язання, що стоїть перед ним, а саме – підпорядковувати результати своєї праці красі. У цьому і полягає нормативність естетики, адже вона повинна відповісти на питання: що можна називати красою. Критики можуть зауважити, що діяльність митця є актом його несвідомих творчих поривань, інтуїції. Проте, як наголошує І. Мірчук, цінність самого митця зростає, коли «все, що він творить є продуктом повного розуміння свого значення» [44, с. 22], адже така нормативність є лише формою, у якій буде проявлятися його творча природа.

Такі дослідники, як І. Тен, Г. Брандес, В. Шерер виступали проти двоїстого характеру естетики, наголошуючи на її зв'язку з психологією, включаючи першу у склад природознавчих дисциплін. Вони заперечували нормативність естетики та обмежували її завдання виключно описом та аналізом зв'язку, що можна було прослідкувати між творчістю митця і переживаннями спостерігача. І. Мірчук безпомилково визначив, що обмеження естетичного знання лише описом психічних явищ може призвести до втрати її значення як науки. Цим самим він довів недосконалість даної позиції. У цьому ключі міркування мислителя є цілком правомірними, адже якщо взяти до уваги бурхливий розвиток психології в першій половині XX століття, яка мала помітний вплив на інші сфери наукового знання, то стають зрозумілими передумови поширення зазначеного підходу. Цінність розвідок філософа полягає у тому, що він зміг усебічно поглянути на проблему есетики, наголошуючи, що вона повинна здійснювати психологічний аналіз виключно за наявності цінностей людської природи, яким варто

підпорядкувати цей аналіз. Інакше дана наука повинна була звертати увагу на твори низької якості, як на справжні мистецькі.

Таким чином, проаналізувавши розуміння І. Мірчуком естетики як науки, досить складно віднести його до якогось одного напрямку дослідження, адже рання студія вченого, що присвячена цій проблематиці, носила дидактичний характер і мала на меті розпочати заповнення термінологічного вакууму. Як зауважував сам філософ «наша термінологія далека від досконалості, бо її треба вважати лише перекладом із іноземних мов, а такі назви мають відповідати також духові української мови» [44, с. 107]. На нашу думку, найбільш близьким напрямком для І. Мірчука все ж таки є психологічний, адже більшість теоретичних положень естетики вчений розуміє саме у такому ключі. Однак мислитель окремі аспекти даного напрямку піддавав критиці, намагаючись інтерпретувати окремі його естетичні положення у новому ракурсі.

Завершує цикл ранніх праць мислителя, розвідка, присвячена світоглядним орієнтирам Т. Масарика. У ній особливу увагу І. Мірчук зосереджує на філософських аспектах поглядів президента Чехословацької республки, в основі яких лежала гіпотеза про існування спільних ознак філософського бачення світу різних народів словян. Це стало передумовою для зародження ідеї національної філософії. Перші припущення щодо існування спільних засад філософського мислення слов’янських народів дали змогу І. Мірчуку співставити погляди Т. Масарика та українського філософа Г. Сковороди. Мислитель вбачав у чехословацькому лідері провідника духовності свого народу, якому вдалося реалізувати в життя задекларовані ідеї. Тому саме у цій праці вперше прослідковується метод репрезентативних типів, що застосовувався І. Мірчуком у подальших розвідках.

Висновки до першого розділу

Окресливши, у межах даного розділу, світоглядно-методологічні засади та ідейні джерела історико-філософських досліджень І. Мірчука, а також висвітливши ключові аспекти ранніх праць мислителя, можемо зробити наступні висновки.

По-перше, методологічну основу дослідження складає комплекс підходів, загальнонаукових і спеціальних методів та принципів філософського пізнання дійсності, якими оперує у філософських пошуках сучасна українська та зарубіжна історіографія. Специфіка предмету дослідження, а також орієнтованість на вивчення явищ культури, світогляду, етнопсихічних рис та особливостей ментальності у філософському осмисленні, зумовили пріоритетність міждисциплінарного підходу, який дозволив залучити до дослідження дані не лише історії філософії, але й філософської антропології, онтології, філософії культурології, соціальної філософії, етики й естетики. Для аналізу історико-філософської проблематики у творчості І. Мірчука використовувався також аксіологічний, діяльнісний та антропологічний підходи.

Серед загальнонаукових методів, використаних у дослідженні, можемо виокремити, біографічний (дозволив сформувати цілісну картину життя та творчості І.Мірчука), структурно-систематичний (дав змогу упорядкувати і систематизувати тематично різнорідні дослідження мислителя), класифікації (активно використовувався при вивченні історіографії та джерельної бази дослідження), узагальнення, аналізу та синтезу (дозволили розглянути окремі прояви культурного життя слов’янських народів у їх структурній взаємозалежності, а також визначити подібність численних етнопсихічних рис розвитку філософії слов’ян, що дало підстави проаналізувати спільні основи слов’янської філософії), індуктивний і дедуктивний (дали можливість на основі визначених спільних філософічних тенденцій у слов’янському регіоні дійти до специфіки української духовної традиції).

Серед спеціальних методів дослідження особливо цінними для роботи стали методи – етнопсихологічний та репрезентативних типів. Метод репрезентативних типів не був новим у науці, однак саме мислителю належить першість у виокремленні Г. Сковороди як «національного типу» українців, який увібрав у себе характерні риси свого оточення, і порівнянні його з «національним типом» росіян – Л. Толстим. Зважаючи на пріоритетність дослідження І. Мірчука національної філософії через призму української психічної структури, етнопсихологічний метод позиціонуємо як основоположний у дослідженні. Під час вивчення історико-філософської проблематики у творчості вченого допоміжне значення мають термінологічний, герменевтичний, діалектичний та метод історіографічного аналізу.

Чільне місце серед принципів, використаних у досліджені, належить принципам методологічного плюралізму, що унеможливив надання окремій методології характеру універсального наукового пізнання; об’єктивності, який був використаний для обґрунтування теоретичних висновків фактами, що випливають із аналізу розвідок мислителя і не містять у собі політичних чи ідеологічних оцінок; історизму, за допомогою якого враховувалися суспільно-історичні умови формування філософських поглядів мислителя, а також конкретно-історичний, історико-генетичний, проблемно-хронологічний, що дозволили простежити еволюцію філософських поглядів І. Мірчука і здійснити аналіз його провідних ідейно-світоглядних орієнтацій.

По-друге, історіографічний аналіз джерел та літератури як вітчизняних, так і діаспорних вчених засвідчив відсутність системних, фундаментальних досліджень теоретичної спадщини І. Мірчука. У процесі дослідження були виокремлені наступні напрямки, у межах яких розглядалася філософська спадщина мислителя:

– біографічний (Т. Андрійчук, В. Білодід, Д. Бурім, Р. Голіят, І. Грабовська, С. Іваник, О. Ковальчук, Н. Полонська-Василенко, П. Савчук, В. Стецюк, Л. Тарнашинська);

– етнопсихологічний (П. Гнатенко, О. Гук, Т. Довбенко, О. Кульчицький, В. Янів);
– історико-філософський (С. Бондар, Г. Вдовиченко, О. Вертій, С. Возняк, М. Голянич, В. Горський, Т. Довбенко, Т. Закидалький, Д. Кирик, Ю. Корбуш, Л. Миколаєнко, Ю. Москаленко, В. Огородніков, І. Огороднікова, Н. Рожанська, А. Сініцина, М. Шафовал, Р. Яремко).

Окрему групу джерел становлять архівні матеріали, а також філософські розвідки та дослідження на різні теми самого І. Мірчука, що сформували специфічне поле дисертаційного дослідження. Найбільш повним зібранням праць мислителя є збірники, видані за редакцією М. Шафовала – «Вступ до філософії» та «Філософські студії».

Вивчаючи наявні історіографічні матеріали було встановлено, що єдиною працею, яка вміщувала значну кількість розвідок вчених діаспори про діяльність мислителя є «Збірник на пошану І. Мірчука» за редакцією О. Кульчицького. Сучасні ж дослідження вітчизняних вчених містять або лише згадки про мислителя, або ж фрагментарно розкривають окремі елементи його теоретичної спадщини.

По-третє, тема ранніх праць І. Мірчука в зарубіжній та сучасній вітчизняній історіографії не розроблялася загалом. Однак саме аналіз ранніх праць І. Мірчука дозволив показати їх тематичну багатогранність та широкий світогляд вченого, який свою дослідницьку увагу спрямовував на актуальні питання філософської науки. У ході дослідження було виокремлено п’ять головних проблем, які досліджував вчений у ранніх працях. До них відносимо: грецьку етику, етику і політику, теорію простору І. Канта, естетику, світогляд Т. Масарика. Ретельне вивчення кожної із цих проблем дозволило прослідкувати еволюцію наукових поглядів І. Мірчука від кантівської гносеології та методології до проблем духовності. Уперше з проблемою духовності, що в своїй основі містить етнопсихологічні характеристики народу і знаходить вираз у філософських поглядах окремого представника цього народу, зустрічаємося у праці, присвяченій президенту

Чехословацької республіки Т. Масарику. Цю студію по праву можна вважати своєрідним містком, який відкриває шлях до розуміння найбільш ґрунтовних праць українського мислителя, що стосуються вивчення українського світогляду на тлі слов'янської філософії. Ще однією студією, що зробила значний поступ у цьому напрямку є праця, присвячена українському мислителю Г. Сковороді, мова про якого йтиме у наступному розділі.

Список використаних джерел до розділу І

1. Андрійчук Т. Іван Мірчук як дослідник української філософської культури та організатор науки в діаспорі. *Проблеми соціальної роботи: філософія, психологія, соціологія.* 2013. № 2. С. 4–8.
2. Білецька В. Основні аспекти ранніх праць І. Мірчука. *Мультиверсум: філососфський альманах*. Київ: Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України, 2017. Вип.1/2 (159–160). С. 184–196.
3. Білодід В. Іван Мірчук. *Філософська думка в Україні*: Бібліографічний словник. Київ: Пульсари, 2002. 243с.
4. Бондар С., Вдовиченко Г., Кривда Н. та ін. Історія української філософії: підручник. Київ: Академвидав, 2008. 624 с.
5. Бурім Д. Особові справи українських вчених в архіві Університету Гумбольта в Берліні: Зенона Кузеля, Віктор Леонтович, Іван Мірчук. *Наукові праці історичного факультету Запорізького національного університету*. 2014. Вип. 41. С.182–187.
6. Бурім Д. Перший період діяльності Українського наукового інституту в Берліні (1926–1931) (за матеріалами Берлінської державної бібліотеки Пруської культурної спадщини). *Пам'ятки*. 2011. Т. 12. С. 157–172.
7. Вертій О. «Образ душі народу…»: національна картина світу Василя Голобородька. *Слово і Час*. 2007. № 7. С.42–50.
8. Возняк С., Голянич М., Москаленко Ю. Філософська думка та ін. України: імена та ідеї: навч.-метод. Посібник / Прикарпатський ун-т ім. Василя Стефаника. 2-ге вид., доп. Івано-Франківськ: Плай, 2003. 136 с.
9. Возняк С. Загальнолюдське і національно-особливе у філософії. *Вісник Прикарпатського університету*. Філософські і психологічні науки. 2003. Вип. IV. С. 3–8.
10. Гнатенко П. Український національний характер. Київ: «ДОК-К», 1997. 116 с.

11. Голіят Р. Проф. Д-р Іван Мірчук. *Збірник на пошану Івана Мірчука (1891–1961)*: науковий зб. / за ред. О. Кульчицького. Мюнхен: Український Вільний Університет, 1974. Т. 8. С. 251–253.
12. Горський В. Історія української філософії : курс лекцій. Київ: Наукова думка, 1996. 286 с.
13. Грабовська І. Засновник філософії українського персоналізму (до 110 років від дня народження Івана Мірчука). *Українознавство – 2001*: календар-щорічник / упорядники В. Піскун, А. Ціпко, О. Щербатюк. Київ: Українська видавнича спілка, 2000. С. 181–182.
14. Гринів О. Філософія Г. Сковороди на тлі слов'янської духовності у дослідженнях І. Мірчука. *Спадщина Григорія Сковороди і сучасність:* матеріали читань до 200-річчя з дня смерті Г. Сковороди, 21–22 грудня 1994 р. / головний ред. та упорядник А. Карась. Львів : Світ, 1996. С. 71–76.
15. Гук О. Антропологічні концепції української філософії першої половини XX ст. Львів: ЛРІДУ НАДУ, 2008. 164 с.
16. Довбенко Т. Ціннісні орієнтації української ментальності. *Практична філософія*. 2015. № 2. С.12–17.
17. Закидальський Т. Досліди в діаспорі над історією вкраїнської філософії. *Філософська і соціологічна думка*. 1993. № 4. С. 89–93.
18. Закидальський Т., Кирик Д. Про спадщину Івана Мірчука. *Філософська і соціологічна думка*. 1993. № 4. С. 101–105.
19. Збірник на пошану Івана Мірчука (1891–1961): науковий зб. / за ред. О. Кульчицького. Мюнхен: Український Вільний Університет, 1974. Т. 8. 311 с.
20. Зленко П. Бібліографічний покажчик наукових праць української еміграції 1920–1931 рр. Едмонтон: Видавництво Канадського інституту українських студій, 1990. 154 с.
21. Іваник С. Іван Мірчук і Казімєж Твардовський. *Філософська думка*. 2011. № 6. С.90–97.

22. Іваник С. Іван Мірчук і Слов'янський філософський з'їзд у Варшаві (1927). *Sententiae XXV*. 2011. № 2. С. 174–176.
23. Ільницька А. Німецькомовна преса про виставку української графіки в Берліні 1933 року. *Записки Львівської національної наукової бібліотеки України імені В. Стефаника*. 2011. № 3. С. 17–45.
24. Кадикало А. Вплив ідей Канта на формування природничо-наукової гіпотези простору. *Humanitarian Vision*. 2017. Vol. 3, № 2. P. 99–104.
25. Кант І. Пролеґомена до кожної майбутньої метафізики, яка зможе виступати як наука. Мюнхен: Український вільний університет, 2004. 324 с.
26. Кирик Д., Сініціна А. Петро Лодій: життя, діяльність і вчення. Івано-Франківськ: Місто НВ, 2006. 124 с.
27. Кисельов М. Етика і політика сфери перетину. *Наука. Релігія. Суспільство*. 2012. № 2. С. 30–39.
28. Кисілевський К. Мої зустрічі з Іваном Мірчуком. *Збірник на пошану Івана Мірчука (1891–1961)*: науковий зб. / за ред. О. Кульчицького. Мюнхен, 1974. Т. 8. С. 264–266.
29. Ковальчук О. Мірчук Іван. *Енциклопедія історії України: у 10 т.* / редкол.: В. А. Смолій (голова) та ін.; НАН України, Інститут історії України. Київ: Наукова думка, 2009. Т. 6: Ла–Мі. 790 с.
30. Корбуш Ю. Філософсько-релігійні та освітні погляди українських мислителів у діаспорі : дис. …канд. філос. наук. Київ, 2012. 174 с.
31. Кульчицький О. Професор Іван Мірчук – філософ української духовності. *Визвольний шлях*. 1956. № 10. С. 1165–1171.
32. Кульчицький О. Іван Мірчук – дослідник української духовності. *Хроніка–2000: альманах*. Київ: Український письменник, 2000. Вип. 37/38. С. 54–66.
33. Лист І. Мірчука до В. Левицького. *ЦДАВО України* (Центр. Держ. архів вищ. органів влади та упр.). Ф. 4158. Оп. 1. Спр. 69. Арк. 169.

34. Лист І. Мірчука до Д. Андрієвського. *ЦДАВО України* (Центр. Держ. архів вищ. органів влади та упр.). Ф. 4158. Оп. 1. Спр. 69. Арк. 168.
35. Лист І. Мірчука до О. Лагутенко. *ЦДАВО України* (Центр. Держ. архів вищ. органів влади та упр.). Ф. 4158. Оп. 1. Спр. 69. Арк. 167.
36. Лист І. Мірчука до Ю. Тищенка. *ЦДАВО України* (Центр. Держ. архів вищ. органів влади та упр.). Ф. 4158. Оп. 1. Спр. 69. Арк. 173.
37. Листування В. Липинського: у 2 т. / за ред. Я. Пеленського. – Київ: Смолоскип, 2003. Т. 1. 960 с.
38. Мак'явеллі Н. Флорентійські хроніки. Державець / переклав з італ. А. Перепаді; передм. А. Бичко. Харків: Фоліо, 2007. 511 с.
39. Миколаєнко Л. Проба «Світоглядові українського народу» з пера Мірчукова : у двох відмінах. Прага: Своїм заходом, 1945. 34 с.
40. Мірчук І. Вступ до філософії / ред. М.Шафовал. Мюнхен: УВУ, 2006. 373 с.
41. Мірчук І. Г. С. Сковорода. Замітки до історії української культури. *Праці Українського Історично-Філологічного Товариства в Празі*. 1926. Т. 1. С. 19–37.
42. Мірчук І. Етика та політика. Прага: Наклад Українського Вільного Університету у Празі, 1923. 33 с.
43. Мірчук І. Етнопсихологія і культура українського народу. *Народна творчість та етнографія*. 2001. № 1/2. С. 37–45.
44. Мірчук І. Загальна естетика / за ред. та передмов. М. Шафовала. – Мюнхен: Український Вільний Університет, 2003. 110 с.
45. Мірчук І. Історично-ідеологічні основи теорії III Риму. Мюнхен, 1954. 64 с.
46. Мірчук І. Історія української філософії. *Енциклопедія українознавства. Загальна частина (ЕУ-І)*: в 2 т. Мюнхен: Наукове товариство імені Шевченка, 1949. Т. 2. С. 718–724.
47. Мірчук І. Лекції з історії етики. *ЦДАЗУ* (Центральний державний архів зарубіжної україніки). Ф. 12. Оп. 1. Спр. 69. Арк. 1–22.

48. Мірчук І. Месіанізм Вячеслава Липинського. *Вступ до філософії* / за ред. М. Шафовала та Р. Яремка. Мюнхен: УВУ, 2006. С. 347–352.
49. Мірчук І. Метагеометрія та її значення для теорії простору у Канта: критично-історична студія. *Науковий ювілейний збірник Українського університету в Празі, присвячений панові президентові чесько-словенської республіки проф. др. Т. Г. Масарикові для вшанування 75-тих роковин його народження*: у 2-х ч. / В. Тимошенко та ін. Прага: Легіографія, 1925. Ч. 1. С. 103–182.
50. Мірчук І. Напрямки української культури / за ред. та з передмов. М. Шафовала. Мюнхен: Український Вільний Університет, 2003. 53 с.
51. Мірчук І. Основи грецької етики. *Вступ до філософії* / за ред. та передмов. М. Шафовала. Мюнхен: УВУ, 2006. С. 251–289.
52. Мірчук І. Панславізм і пансовєтизм. *Розбудова держави*. 1955. № 18/19. С. 181–188.
53. Мірчук І. Панславізм і пансовєтизм (продовження). *Розбудова держави*. 1957. № 20. С. 35–38.
54. Мірчук І. Петро Лодій та його переклад «Elementa Philosophiae» Баумейстера. *Філософська і соціологічна думка*. 1993. № 4. С. 106–125.
55. Мірчук І. Призначення нації. *Основа*. 1993. № 23 (1). С. 148–152.
56. Мірчук І. Про слов'янську філософію. Спроба характеристики. / пер. з польської С. Іваник. *Sententiae XXV*. 2011. № 2. С. 177–193.
57. Мірчук І. Світогляд українського народу. Спроба характеристики. *Науковий збірник Українського Вільного Університету в Празі* / ред. Л. Білецький та ін. Прага: Накладом УВУ, 1942. Т.3. С. 225–243.
58. Мірчук І. Суть і значення філософії. *Філософські студії* / за ред. М. Шафовала і Р. Яремка. Мюнхен: УВУ, 2006. С. 409–443.
59. Мірчук І. Теорія пізнання або гносеологія. *Філософські студії* / за ред. М. Шафовала і Р. Яремка. Мюнхен: УВУ, 2006. С. 443–551.

60. Мірчук І. Український науковий інститут у Берліні. *Сьогочасне і минуле*: вісник українознавства / гол. ред. З. Кузеля. Мюнхен; Заграва, 1949. 150 с. (Рік 3-й. Нова серія).

61. Мірчук І. Філософ Масарик. *Науковий ювілейний збірник Українського університету в Празі присвячений панові президентові Чесько-словенської республіки проф. др. Т. Г. Масарикові для вшанування 80-тих роковин його народження* / ред. І. Мірчук та ін. Прага: Держ. друк. в Празі, 1930. С. 337–344.

62. Мірчук І. Філософські основи світогляду Масарика. *Науковий ювілейний збірник Українського університету в Празі, присвячений панові президентові чесько-словенської республіки проф. др. Т. Г. Масарикові для вшанування 75-тих роковин його народження*: у 2-х ч. / ред. В. Тимошенко та ін. Прага: Легіографія, 1925. Ч. 2. С. 207–224.

63. Мірчук І. Філософські студії / ред. та передмов. М. Шафовала, Р. Яремка. Мюнхен: УВУ, 2006. 582 с. (Монографії. Ч. 62)

64. Мірчук І. Хрістіян Вольф та його школа на Україні. *Філософська і соціологічна думка*. 1993. № 4. С. 126–138.

65. Мірчук І. Чи можливі синтетичні судження a priori? До критики однієї проблеми теоретичної філософії Канта. *Праці Українського історично-філологічного товариства в Празі*. Прага: Вид. Укр. іст.-філол. т-ва, 1939. Т. 2. С. 371–383.

66. Огородник І., Огородник В. Історія філософської думки в Україні. Курс лекцій: навчальний посібник. Київ: Вища школа, 1999. 543 с.

67. Петров В., Чижевський Д., Глобенко М., Мірчук І. Українська література. *Історія української культури*. Львів, 1994. 380 с. (Серія: Підручники/ Укр. Вільний ун-т; Т. 14/15).

68. Полонська-Василенко Н. Слово над могилою ректора УВУ професора д-ра Івана Мірчука (4 травня 1961 року). *Збірник на пошану Івана Мірчука (1891–1961)*: науковий зб. Мюнхен: Український Вільний Університет, 1974. Т. 8. С. 253–255.

69. Рожанська Н. Основні характеристики світогляду українського народу: теоретичний аналіз. *Наукові праці Чорноморського державного університету імені Петра Могили комплексу Києво-Могилянська академія. Серія : Соціологія*. 2014. Т. 244., вип. 232. С. 49–53.

70. Стецюк В. Професор д-р І. Мірчук. *Збірник на пошану Івана Мірчука (1891–1961)*: науковий зб. Мюнхен: Український Вільний Університет, 1974. Т. 8. С. 255–262.

71. Тарнашинська Л. Місія посередництва (з нагоди 85-річчя Українського вільного університету). *Слово і час*. 2006. № 12. С. 62–66.

72. Тен І. Фільософія штуки / переклад Олександра Барвінського. Торонто: Робітниче Слово, 1917. 120 с.

73. Савчук П. Професор Іван Мірчук – визнаний український учений. *Визвольний шлях*. 1961. № 11. С. 1192–1198.

74. Центральний державний архів вищих органів влади та управління, м. Київ. Ф.4158 «Український науковий інститут в Берліні (УНІ), м. Берлін (Німеччина). 1936–1944 рр.» Спр. 9. 472 арк.

75. Центральний державний архів вищих органів влади та управління, м. Київ. Ф.4158 «Український науковий інститут в Берліні (УНІ), м. Берлін (Німеччина). 1936–1944 рр.» Спр. 26. 427 арк.

76. Шафовал М. Іван Мірчук як філософ. *Філософські студії* / за ред. та передмов. М. Шафовала. Мюнхен: УВУ, 2006. С. 553–565.

77. Шафовал М. Передмова. *Філософські студії* / за ред. М. Шафовала та Р. Яремка. Мюнхен: УВУ, 2006. 582 с.

78. Янів В. До систематизації поглядів Івана Мірчука на українську людину. *Збірник на пошану Івана Мірчука (1891–1961)*: науковий зб. / за ред. О. Кульчицького. Мюнхен: Український Вільний Університет, 1974. Т. 8. С. 149–194.

79. Янів В. Нариси до історії української етнопсихології. Мюнхен: УВУ, 1993. 343 с.

80. Mirchuk I. Ukraine and its people. Munich: Ukrainian Free University Press, 1949. 280 p.
81. Mirčuk I. Das Damonische bei Russen und der Ukrainern: Ein Beitrag zur Bestimmung der ukrainischen Weltanschaung. *ЦДАВО України* (Центр. Держ. архів вищ. органів влади та упр.). Ф. 4158. Оп. 1. Спр. 26. Арк. 159–165.
82. Mirčuk I. Der messianismus bei den slaven. Zeitschrift fur Geschichte und Kultur der Slaven. Breslau, 1931. S. 223–238.
83. Mirčuk I. Die Philosophie H. S. Skovorodas. Geschichte der ukrainischen Kultur. München, 1994. S. 124–126.
84. Mirčuk I. Die Weltanschauung der ukrainischen Dichterin Lesja Ukrajinka. *ЦДАЗУ* (Центральний державний архів зарубіжної україніки). Ф. 15. Оп. 1. Спр. 59. Арк. 171–179.
85. Mirčuk I. H.S.Skoworoda, ein ukrainischer Philosoph des 18 Jahrhunderts. *Zeitschrift für slavische Philologie*. 1928. Bd. 5, № 1/2. S 36–62.
86. Mirčuk I. Tolstoj und Skovoroda, zwei nationale Typen – Центральний державний архів зарубіжної українік *ЦДАЗУ* (Центральний державний архів зарубіжної україніки). Ф. 15. Оп. 1. Спр. 59. Арк. 15–28.
87. Mirčuk I. Ukrainische philosophische Bibliographie der letzten Jahre (1921–1926). *Mitteilungen des Ukrainischen Wissenschaftlichen Instituts in Berlin*. Berli, 1927. Bd. I. S. 60–69.
88. Universitas Libera Ucrainensis: 1921-2011 / упорядники Уна Пацке, Микола Шафовал, Роман Яремко. Мюнхен, 2011. 828 с.

РОЗДІЛ 2. УКРАЇНСЬКА ФІЛОСОФСЬКА ДУМКА XVIII – XIX СТОЛІТЬ У ТЕОРЕТИЧНОМУ ДОРОБКУ І. МІРЧУКА

2.1. «Філософія серця» Г. Сковороди в контексті філософської думки України XVIII століття

Тривалий період історії українського народу був пов'язаний із запеклою боротьбою за національно-культурне визволення та державну незалежність. Це був період пошуків історичної правди та справедливості, боротьби за повноцінне існування. Усі сили, енергія та розумові потенції українців, які виборювали право на життя, були підпорядковані цій меті. Невирішеність проблем буденного життя, відчуття невизначеності та невпевненість у завтрашньому дні були перешкодою для повноцінної реалізації потреб більш вищого порядку. Розробка філософських проблем була справою небагатьох. У цьому контексті слушною є думка І. Мірчука, висловлена ним на вступній лекції у Празі в 1921 році, що «філософія в повному розумінні слова дозріває доволі пізно як продукт культурного розвитку і проявляє свою діяльність тоді, коли зовнішнє життя є забезпечене, коли найгрубіші потреби і вимоги не в’яжуть всіх сил розуму» [70, с. 21].

І. Мірчук був переконаний, що поява мислителів в Україні і розроблення ними філософських теоретичних ідей була скоріше винятком, ніж правилом, порівняно із західноєвропейською філософською думкою. Однак ми не можемо сказати, що серед українців не було зацікавлення філософськими проблемами, навпаки, якщо взяти до уваги українську інтелігенцію, то вона своїми здібностями і знанням філософської літератури стояла на одному рівні з мислителями інших європейських народів. Аналізу цих проблем І. Мірчук торкається в одній зі своїх пізніх праць під назвою «Світогляд українського народу. Спроба характеристики» [74]. Ставлячи собі запитання, чому «на полі філософії і по сьогоднішній день не зроблено майже нічого», він зауважує, що причиною цьому є довголітня неволя

суспільних верств, що були носіями культурного розвитку. Весь український народ, що «був зредукований до одної майже верстви бідного селянства не був у силі витворити цих умов вигіднішого, безжурного життя, яке для вищих цілей звільнює духові сили від тяжкої, щоденної праці» [70, с. 22].

У цьому контексті цілком дивовижною стає поява оригінального мислителя, що «виринув з глибин народної стихії», «первісного життєвого типу» – Г. Сковороди. Досліджуючи творчість українського мислителя, І. Мірчук одним із перших в історії філософської думки України висунув тезу про те, що філософська творчість функціонує на основі власної національної культури, виявляючи її характерні риси. Ця ідея є визначальною для усіх подальших студій мислителя. Дана сентенція І. Мірчука не викликає заперечень, оскільки закономірним є вплив специфічних рис культури та духовності народу на творчість його представників. Людина, формуючись у відповідному соціокультурному середовищі свідомо чи підсвідомо транслює ключові цінності своєї духовної традиції у діяльності та поведінці, а тому відмежуватися від них неможливо, і що важливо, недоцільно, оскільки виникає загроза втратити своєрідність та оригінальність філософського бачення світу. Значимим також є аспект спорідененості представників одного народу завдяки колективним глибинним підсвідомим патернам, що знаходять вияв у національному світогляді, який репрезентує духовність народу у філософії. Тому констатуємо, що духовна традиція і світоглядні особливості є надзвичайно важливими для повноцінного розкриття філософських поглядів мислителя того чи іншого народу.

У цьому контексті І. Мірчук був першим філософом, який звернувся до української традиції, з якої вийшов Г. Сковорода і охарактеризував його як «тип, в якому виступають скристалізовані, може, навіть виідеалізовані всі риси українського народу» [70, с. 25], назвавши мислителя «дитиною свого часу та народу» [70, с. 22].

Цінність дослідження І. Мірчуком філософської спадщини Г. Сковороди базується також на використанні ним ідеї репрезентативних

типів як методологічного принципу. Хоча питання репрезентативних типів не було нове в етнопсихологічній літературі, але виокремлення Г. Сковороди як типового представника та репрезентанта української духовності належить саме І. Мірчуку. У своїй більш пізній студії [142] досліджуючи світоглядні орієнтири мислителя, він вдався до протиставлення двох національних типів – Г. Сковороди та Л. Толстого, які акумулювали ключові характеристики вдачі українців та росіян і були настільки характерні для свого середовища, що можна їх вважати його уособленням. Протиставляючи Г. Сковороду Л. Толстому, І. Мірчук іде традиційним шляхом створення духовного портрету українця у протиставлення його росіянинові (цю традицію започаткував ще М. Костомаров у праці «Дві руські народності» [55]). На нашу думку, аналізуючи творчість обох мислителів, вчений не лише протиставляє ці національні типи (оскільки це суперечило б його власним поглядам про подібні риси у слов'янській філософії), але й виходить зі спільної духовної основи, щоб на її основі показати різницю.

Започатковане І. Мірчуком використання методу репрезентативних типів у філософії виявиться ефективним та доцільним для більш глибокого аналізу окремих елементів етнопсихічної структури українця і пізніше знайде втілення у працях Я. Яреми [143], В. Яніва [140], [141], [142], М. Шлемкевича [138] та інших, що свідчить про те, що І. Мірчук зміг безпомилково визначити типового представника української та російської культури, які акумулювали в собі найбільш важливі засадничі риси світоглядів обох народів.

Відмінне бачення результатів дослідження І. Мірчуком філософської спадщини Г. Сковороди продемонстрували В. Шинкарук та І. Іваньо [137]. Вчені різко висловилися з цього приводу, назвавши І. Мірчука, Д. Чижевського та В. Зеньковського «націоналістичними фальсифікаторами», які «відриваючи вчення Сковороди від традицій народного вільнодумства та від філософської думки інших народів, у своїх писаннях прагнуть зобразити мислителя одиноким представником філософської думки України. Вони

вихолощують соціальний зміст його творів, які були відповіддю на потреби епохи, затушковують їх зв'язок з поглядами трудового селянства, намагаючись прив'язати їх до християнської моралі та аскетизму. Більше того, у націоналістичних публікаціях робляться спроби довести, що у Г. Сковороди, мовляв, скристалізовані «всі риси українського народу». Власну націоналістичну спрямованість вони намагаються приписати мислителю, якому чужа національна обмеженість і який був поборником дружби народів» [137, с. 14]. Високо оцінюючи здобутки зазначених вчених для дослідження спадщини Г. Сковороди, все ж варто критично оцінити наведені твердження. По-перше, зауважуючи про «скристалізованість рис українського народу» І. Мірчук не має на меті показати обмеженість Г. Сковороди, акцент тут варто ставити саме на пов'язаності світобачення мислителя із українською духовною традицією, з тим середовищем із якого вийшов мислитель, а не відриві від нього. По-друге, І. Мірчук не прагнув розкрити соціально-класовий аспект спадщини українського мислителя, адже перебуваючи в еміграції йому чужим був класово-антагоністичний пріоритет радянської науки. До того ж, у творах Г. Сковороди важко знайти пряму критику приватновласницьких відносин, оскільки він зосереджує свою увагу на розкритті саме соціальних наслідків цієї проблеми – прагнення до наживи, багатства. Про це зауважують і самі вчені [137, с. 41]. На нашу думку, означені наслідки критикуюся Г. Сковородою у контексті порушення основоположного принципу життя мислителя – «нічого надміру». І. Мірчук у аналізі філософських поглядів Г. Сковороди пріоритет надає розкриттю онтологічних, гносеологічних та моральних основ вчення мислителя у етнопсихологічному контексті. По-третє, І. Мірчук висловив власне оригінальне бачення філософської спадщини Г. Сковороди, наголошуючи на тому, що постать мислителя займає особливе місце у філософській думці України XVIII століття, оскільки у його творчості переплелися різні ідейні джерела як вітчизняної, так і світової філософської думки. До того ж, І. Мірчук не «відриває» вчення Сковороди від філософій інших народів,

навпаки, у своїх пізніх студіях він вписує особливості ідей мислителя у загальнослов'янський контекст. При цьому вчений правомірно вказує на непорівнюваність філософії Г. Сковороди із філософією західноєвропейських систематиків епохи Просвітництва, з її акцентами на силі людського розуму та натурфілософічним спрямуваннями наукового знання.

Інтерес до вивчення І. Мірчуком життя та творчості Г. Сковороди був обумовлений двома причинами. По-перше, будучи доцентом Українського Вільного Університету, він виявляв особливе наукове зацікавлення до процесу зародження філософської думки у східноєвропейському регіоні, зокрема розвитку філософії в Україні. По-друге, досліджуючи слов'янську філософію, мислитель почав прослідковувати зв'язок між філософськими концепціями конкретного мислителя та ментальністю його народу. Цей зв'язок дав поштовх до появи ідеї національної філософії [12, с. 52].

Дослідження І. Мірчука, що присвячене філософській спадщині Г. Сковороди на перший погляд може здатися лише означенням ідей українського мислителя та особливостей його бачення світу, однак, якщо взяти до уваги пізніші праці вченого щодо українського світогляду, то можна побачити, як майстерно І. Мірчук ставить акценти на специфічних засадах української духовності і звертає увагу на те, що вони становлять підґрунтя філософських поглядів Г. Сковороди. Хоча прямо про це він не говорить.

У працях І. Мірчука щодо філософської спадщини Г. Сковороди та його ранній студії, що розкриває світогляд Т. Масарика, можна провести певні паралелі, єдинопочатком яких є спільна духовна основа обох мислителів. Розкриття цієї основи дає ключ до розуміння І. Мірчуком специфіки української духовності та її впливу на історико-філософську думку в Україні. Зважаючи на це констатуємо, що дослідження філософських поглядів українського просвітника І. Мірчук здійснює через призму саме української духовної традиції. Тому подальший аналіз інтерпретації вченим ідей Г. Сковороди доцільно проводити саме у такому контексті,

наголошуючи на синкретизмі етнопсихологічних чинників українців та специфічно авторського бачення світу у філософських поглядах мислителя.

Чільну увагу І. Мірчук приділяє порівнянню філософських поглядів Г. Сковороди з давньогрецьким філософом Сократом. У ході дослідження вдалося встановити, що співставлючи ідеї обох мислителів І. Мірчук має на меті показати, яким чином духовна специфіка епохи може здійснити вплив на становлення філософського світогляду мислителя. Ці паралелі автор аналізує у зв'язку з тим, що дуже часто Г. Сковороду називали «українським Сократом» виключно за зовнішніми характеристиками їхнього життя, такими як ігнорування матеріального добробуту, постійні мандрівки тощо. Однак, зазначаємо, що І. Мірчук, шляхом порівняння, намагається прослідкувати спільні ідейні засади їх творчості.

Першою та головною спільною рисою їх філософствування він називає відсутність сформованого системного викладу своїх роздумів, тому Г. Сковороду і Сократа часто називають «філософами без системи». Студіюючи філософію Г. Сковороди, І. Мірчук зіткнувся із розпорошенням головних думок філософа по творах без найменшого порядку. Найвірогідніше, ми можемо пов'язати таку розпорошеність з тим, що філософія як Сократа, так і Г. Сковороди ґрунтувалася переважно на власних переживаннях і чуттєво-емоційному досвіді, що перебували у безпосереднім зв'язку з буденним життям. І. Мірчук визначав, що філософські думки Сократа не знайшли свого втілення у готовій системі, яку можна було б виразити у певній формі і передати наступним поколінням. Тому для розуміння поглядів грецького філософа недостатньо лише обмежитися тезою про безсистемність його філософії. Тут варто зрозуміти дух епохи, зважити на те, що мислителі лише починали відмежовувати предмет філософствування від простого говоріння на буденні теми, а сама філософія ще не мала усталеної форми. Сократ, блукаючи вулицями свого міста, починав розмови з робітниками, ремісниками, купцями, і поставивши їм запитання змушував до відповіді, які він потім детально аналізував,

відмічаючи їх нестійкість, і лише пізніше, поступово узагальнював їх, формулюючи загальні поняття та дефініції. Такою була першооснова для філософської думки Г. Сковороди, який не скільки теоретичними основами своєї науки, стільки моральним її напрямком нагадував Сократа [70, с. 23].

І. Мірчук зауважував, що філософствування Г. Сковороди також не знайшло вираження у формі готових понять і категорій. Тому нестача системного плану і готової виробленої філософської термінології дає підстави для діаметрально протилежних трактувань філософії мислителя. Так, одні дослідники Г. Сковороду визначають як рішучого націоналіста, який, за словами О. Єфименко, любив свій рідний край, свою Україну, що в іншому місці жити просто не міг [29]. Так само і С. Лаврецький у своїй праці, надрукованій в «Правді» за 1894 рік вважав його теоретиком українського націоналізму. З цього приводу він писав: «Треба зауважити, що наш український філософ виступає з проповіддю ідеї національності в ті ще часи, коли скрізь в Західній Європі панувала ідея космополітизму, а ідея національності ледве-ледве виникала. Це може бути пояснено тим, що в самій природі народу, з якої вийшов Г. Сковорода, ідея національності є живою, хоча, може і несвідомою ідеєю, а він висловив її і підняв до теорії» [63, с. 756].

І. Мірчук цитує також М. Яворського, який у своєму докладі «Сковорода і громадянство» називав українського мислителя «передвісником міжнародності, що одночасно не сприймав як молодий імперіалізм, так і національний патріотизм ще тоді, коли вони тільки зароджувалися» [5]. До того ж він вважав, що Г. Сковорода закріпив свій аполітизм утворенням окремого літературного діалекту з російської, української та старослов’янської мови тільки тому, щоб його розуміли як українці, так і представники інших слов’янських народів.

Звернення І. Мірчука до характеристики Г. Сковороди різними авторами, на нашу думку, мало на меті вирішення подвійного завдання. З одного боку вчений продемонстрував обізнаність із наявною літературою, що

існувала про українського філософа, а з іншого – він намагався розкрити власне бачення філософських ідей Г. Сковороди у контексті духовної традиції, з якою був пов'язаний мислитель. До І. Мірчука ця проблема ніким не розроблялася.

Поліваріативність інтерпретацій поглядів Г. Сковороди до І. Мірчука можемо також пояснити недостатнім вивченням постаті українського просвітника не лише в біографічному, історичному чи літературознавчому аспектах (у розкритті яких на середину 20-х років XX століття були зроблені більш-менш помітні кроки), а в першу чергу з позиції його як філософа. У цьому контексті вагомою є заслуга І. Мірчука, який проаналізував вчення Г. Сковороди, беручи за основу філософський компонент творчості мислителя.

Історичний поступ філософської науки уможливив більш ґрунтовне вивчення та аналіз філософських аспектів вчення Г. Сковороди. Це можна простежити, зокрема, у працях В. Шинкарука [128], [137], І. Іваньо [38], [39], [40] М. Поповича [92] та інших, однак зауважуємо, що заслугою І. Мірчука є те, що він уперше здійснив оригінальну спробу дослідити спадщину мислителя у контексті української традиції та привернув увагу до цієї проблеми загалом. Так, зокрема, В. Шинкарук та І. Іваньо акцентували увагу на соціальному змісті філософських поглядів мислителя, особливо на антибуржуазній та антикріпосницькій спрямованості поглядів українського просвітителя [137]. М. Попович [92] звертається до проблеми свободи у філософії Г. Сковороди, досліджуючи твори мислителя у філософському і культурному контекстах. При цьому вчений аналізує тенденції та ідеї, які були близькі українському філософу, включаючи його життєвий та творчий шлях.

Розглядаючи проблему безсистемності філософського вираження поглядів Г. Сковороди у його творах, І. Мірчук посилається на Ф. Кудринського, який і назвав мислителя «філософом без системи». Відсутність чітко сконструйованої системи філософського знання і бачення

світу Г. Сковороди дало підставу зробити такий висновок. З цією позицією І. Мірчука можна погодитися, адже саме відсутність чітко визначених термінів, алегоричний зміст символів дають можливість варіативності інтерпретацій філософських поглядів Г. Сковороди. Однак у цьому контексті необхідно також зважати на той факт, що мислитель не ставив перед собою завдання створення замкненої, чітко визначеної структурно і категоріально системи філософського знання. Мета його філософії полягала в іншому. Щастя людини і пошук шляхів його досягнення – ось провідне завдання Г. Сковороди як філософа. До того ж, як справедливо зауважив І. Іваньо, філософська діяльність не була для мислителя офіційним заняттям. Вона стала справою життя, засобом виявлення особистого ставлення філософа до світу. Традиційні форми філософствування його не влаштовували [40, с. 183].

І. Мірчук був переконаний, що у творчості Г. Сковороди знайшла вираження одна із головних рис української ментальності – прагнення до свободи. Філософія мислителя не мала на меті формувати чітко структуровану категоріальну систему філософського знання. В її основу покладено намагання пояснити світ за допомогою серця. Вивчаючи творчі здобутки Г. Сковороди, І. Мірчук досить влучно наголосив на відсутності чітких меж у філософському баченні мислителя, що ускладнювало тлумачення його міркувань.

Відносячи Г. Сковороду та Сократа до типу філософа-вчителя, необмеженого певним місцем проживання та аудиторією слухачів, мислитель визначив, що їх ідеї поширювалися на все суспільство загалом.

У контексі цього О. Єфименко влучно назвала Г. Сковороду «філософом з народу», який «слово правди ніс як до мужицьких хат, так і до поміщицьких палат» [29, с. 421]. Ще одну характерну рису двох мислителів можна прослідкувати в їх етиці. У ментальному плані філософія Г. Сковороди об’єднує всі різновиди духовного життя українців, адже його філософські роздуми підгрутням мали саме життя. У повсякденному житті філософ також не відходив від своїх принципів.

З огляду на те, що філософія Г. Сковороди була інтерпретацією його життя І. Мірчук цілком справедливо зауважує, що не можна підходити до оцінки філософських поглядів українського мислителя використовуючи звичайні критичні методи. І це дійсно так, оскільки філософія Г. Сковороди була оригінальною і нестандартною за своїм змістом, однак в ній простежується вплив інших мислителів – з одного боку – Сенеки, Епікура, Плутарха, Платона, Арістотеля, а з іншого отців церкви – святого Максима ісповідника, Августина, Клементія Олександрійського, Орігена тощо. Проте І. Мірчук торкається впливів інших мислителів на українського філософа лише частково, вважаючи, що Г. Сковорода це не філософ західноєвропейської міри, бо вся його філософія «наскрізь просякнута національними рисами українського народу» [70, с. 25].

Проблема співставлення Г. Сковороди з античним філософом Сократом не має на сьогодні однозначного вирішення. Так, І. Мірчук у цьому плані солідаризується із В. Ерном [139], Д. Кириком [46], визнаючи наявність спільної ідейно-філософської основи мислителів. На інший позиції стояв Д. Чижевський, який говорив про непорівнюваність обох філософів. Головну відмінність він вбачав у різних підходах до процесу пізнання. Якщо для Сократа першочергове значення мало знання, розуміння, тобто інтелектуальна діяльність, то Г. Сковорода більше за розум цінував емоційне пізнання світу, що відбувається за допомогою серця. Зважаючи на це, проблема пошуку істини вирішується в обох мислителів також по-різному. Сократ шукає істину через необхідність розумового пізнання себе, а Г. Сковорода – через вміння внутрішньо-емоційно читати найменші порухи своєї душі [136, с. 46]. Це зауваження варто прийняти до уваги, але констатуємо, що дана відмінність не має вирішального впливу на глибинні основи і засади філософствування мислителів, оскільки вважаємо, що незмінно спільною залишається антропологічна ідея необхідності пізнання себе як ключа до розуміння буття.

Проаналізувавши інтерпретацію І. Мірчуком поглядів обох мислителів, стверджуємо, що співставлючи їх ідеї, вчений мав на меті показати, яким чином епоха з її цінностями впливає на світовідчуття та світорозуміння окремого її мислителя. На внутрішній зв'язок між духовністю народу та його представником вказує нам також інтерпретація І. Мірчуком основних ідей Г. Сковороди.

Провідними працями Г. Сковороди І. Мірчук назвав «Вступні двері до християнської добронравності» [96], «Наркіс. Розмова про те: пізнай себе» [98], «Розмова п'яти подорожніх про істинне щастя в житті» («Розмова дружня про душевний світ») [99]. В їх основу було покладено ідею антропологізму, яка знайшла втілення у концепті «філософії серця», що становить квінтесенцію усієї творчості філософа.

Досліджуючи це питання І. Мірчук ще прямо не вказує на антропологічну спрямованість української філософської думки загалом, однак проведений аналіз його студій про Г. Сковороду дає підстави стверджувати, що ця ідея починає викристалізовуватися саме на етапі дослідження вченим спадщини українського мислителя.

Ідея «серця» не була принципово новою у творчості Г. Сковороди. Трактування серця як єдності тіла і душі знаходимо ще в християнській біблійній антропології. Серце розумілося як певний провідник між людиною і Богом, за допомогою якого відбувалося почуттєво-емоційне спілкування. Аналізуючи співвідношення понять «душа» і «серце» відомий дослідник історії української філософії Т. Закидальський у статті «Поняття серця в українській філософській думці» зазначає: «В біблійному розумінні душа (нефеш) це – один компонент людини, а радше весь комплекс наявних і прихованих прикмет, що відрізняють дану особу. Душа включає в себе і її зовнішній вигляд, голос і запах, вчинки, звички і рід, і навіть майно. І не тільки людина, але й всяка тварина, і люба річ має душу» [33, с.130]. У Біблії тілесне і духовне начала не суперечили один одному: тіло існувало як зовнішнє втілення душі, місцезнаходження її у тілі, а саме поняття «душа»

було тотожне поняттю «серце». Переносячи поняття серця із Біблії в контекст своєї системи, Г. Сковорода ґрунтовно його переробляє.

У цьому контексті І. Мірчук визначив, що Г. Сковорода став першим мисленником, який спробував змістити акценти філософствування із вивчення людини як частини природи і світу до людини як центру Всесвіту. Він не абсолютизував дослідження зовнішнього світу, природи і скерував філософію у людську душу.

Антропологізм українського мислителя І. Мірчук вперше характеризує у трьох аспектах: онтологічному, теоретично-пізнавальному і морально-практичному [70, с. 26]. Варто зауважити, що здійснена структуризація вчення Г. Сковороди І. Мірчуком досить влучно синхронізувала ключові ідеї українського мислителя. Дослідивши розуміння вченим основних філософських положень Г. Сковороди констатуємо, що цінність аналізу І. Мірчуком поглядів філософа полягає у тому, що він здійснив його у етнопсихологічному контексті, оскільки всі вони акумулюють специфічні риси українського світогляду, а розуміння їх дає ключ до осягенння самої сутності української ментальності та світогляду.

І. Мірчук цілком справедливо відмітив, що найважливішим був морально-практичний аспект антропологізму мислителя, який полягав в обґрунтуванні моралі та поширенні її як словом, так і діями. Саме філософія у такому розумінні була для Г. Сковороди головним завданням, найбільшою метою його життя. Мислитель писав: «Головна мета життя людського, голова справ людських є його дух, думки, серце. Всякий має мету в житті; але не всякий займається головою життя» [51, с. 465]. Бути філософом для Г. Сковороди означало розуміти нікчемність усіх земних благ і поставити на їх місце щось нове, невмируще, вічне. На думку І. Мірчука: «Відзискати спокій серця, покріпити душу подивом вічності, напоїти розум знанням безконечної правди – от що означало для Г. Сковороди бути філософом» [70, с. 25].

Онтологічний аспект діяльності Г. Сковороди представлений концепцією про три світи: макрокосмос, мікрокосмос та символічний світ. Такий поділ має в собі внутрішню логіку. Макрокосмос, в першу чергу, уособлює в собі існуючі в природі речі та явища. Він наче віддзеркалює божественне начало. В мікрокосмосі філософ вбачав людину, у якій поєднуються фізичне і духовне. Однак її істинна сутність залишається невидимою, у той час як тілесна є тільки тінню справжньої натури. Будь-яка людина зявляється на світ у той час, коли вона здатна осягнути божественне одкровення.

Світогляд Г. Сковороди за І. Мірчуком ґрунтується на двох складових: видимій та невидимій. Видима натура, тобто матерія, розуміється мислителем як перехідна і як така, що постійно змінюється, а відтак немає цінності для справжнього життя. Антиподом матерії є невидима натура, яку мислитель називає «духом, думкою, красою». До цього ряду філософ відносить і поняття серця. Воно перебуває у тісній залежності від видимої натури, становлячи діалектичне буття. Через це в основі кожної речі лежать дві скаладові: видима та невидима.

Аналізуючи розуміння І. Мірчуком ключових компонентів філософської спадщини Г. Сковороди констатуємо, що ці теоретичні ідеї вчений розглядає для того, щоб показати їх підпорядкованість практичним цілям, адже сила Г. Сковороди саме у практиці. Якщо поглянути ще глибше, то можна прослідкувати як поряд із антропологічною спрямованістю української філософської традиції, І. Мірчук акцентує увагу на перевазі і цінності для українців загалом не абстрактних теоретичних положень, а їх практичного втілення у життя.

Аналізом символічного світу у вченні Г. Сковороди І. Мірчук наголошує на пріоритетності релігійності для українського мислителя. Символічний світ Г. Сковороди знаходить свій вияв у Біблії, яка стала для нього книгою усього життя, його «товаришем», «зіркою, що освічує своїм світлом дорогу до царства Божого» [70, с. 27]. Для мислителя Біблія – це

«найчудовіша книга, яка над усіма моїми полюбовницями гору одержала, втоливши мою довго часову спрагу та голод хлібом та водою, солодшою меду та щільника, Божої істини й правди, і відчуваю особливу до неї свою природу» [99, с. 357-358]. Підкреслюючи важливе значення Священного Писання для Г. Сковороди, І. Мірчук зазначав, що мислитель Біблію розглядав як «поетичний твір, який під зовнішніми, невідповідними формами, під образовим зображенням містив у собі зерна невмирущої правди» [70, с. 27].

Слушними є зауваження І. Іваньо, який визначив, що посилання на Біблію, численні цитати зі Старого та Нового завітів є характерною рисою творчості мислителя. За біблійними метафорами Г. Сковорода вчив шукати зашифрований смисл і глибину думки, яка відповідає його власному, а не догматичному тлумаченню положень і образів найбільш загадкових книг Біблії. Тому тлумачення її легенд, образів, притч він використовував як один із засобів викладу і унаочнення свого філософського вчення [40, с. 224].

Г. Сковорода не давав чіткого визначення змісту символів. Ними він називав образи, які на його думку визначали не лише окремі явища, а й містили більш глибокий сенс: «І як дві природи: головна й нижча, вічна й тлінна – все становлять, так і два образи, що складають символ, по всьому священному полю являються, часто перемінюючи місце своєї пітьми на землю світла, яке вселяється, і навпаки» [97, с. 407]. Символами він часто називав образи взагалі, які позначають вічне начало. І. Мірчук відзначив, що якщо йти слідами Г. Сковороди, то Святе Письмо починає набирати нового змісту – речі, які на перший погляд здавались незрозумілими і абсурдними, стають логічними та зрозумілими. Такий стиль мислення був характерний не лише для Г. Сковороди, але й для його попередників, які прагнули відкинути зовнішню форму і звернутися до внутрішньої сутності речей.

Символізм Г. Сковороди тісно пов'язаний із центральною ідеєю творчості мислителя – пізнання сутності людини, її серця. Досліджуючи це питання І. Мірчук зосереджується на емоційному компоненті філософських

рефлексій Г. Сковороди. Варто зауважити, що емоційний аспект мав дійсно важливе значення для українського мислителя, адже самопізнання по суті передбачає потужну як пізнавальну, так і емоційну діяльність. Як правомірно зауважує І. Мірчук, пізнання чи самопізнання не є самоціллю, бо має не лише теоретично-пізнавальне, а в першу чергу морально-практичне значення [70, с. 26]. Людина не вичерпується лише розумовою працею, сутність її знаходиться у серці та волі. «Не буття для пізнання, а пізнання для буття» – так визначив головне завдання Г. Сковороди І. Мірчук. Сам же Г. Сковорода говорив: «Сердце твоє є голова зовнішностей твоїх. А коли голова, то й сам ти є твоє серце. Але коли не наблизишся і не співпряжешся із тим, хто є твоїй голові головою, то залишишся ммертвою тінню і трупом» [98, с. 164]. Тому можемо визначити, що у своєму бутті людина, за Г. Сковородою, підпорядковується серцю не в розмінні антиподу розуму, а у контексті проблеми сутності та існування самої людини.

Важливим для І. Мірчука є положення Г. Сковороди, згідно з яким усі люди створені для щастя, але не всі його отримують. Ті, хто задовольняються багатством, розкішшю, почестями та іншими зовнішніми атрибутами земного існування, тобто тлінними речами, помиляються, коли говорять, що досягли щастя. Замість повноцінного, дійсного щастя вони отримують лише його привид, образ, який в кінцевому результаті зникає. Люди, які стали на шлях видимого легкого щастя приречені бути нещасливими [99, с. 354].

З позиції сучасного сковородинознавства необхідно внести деякі корективи і уточнення у розуміння І. Мірчуком значення емоційного компоненту філософії Г. Сковороди як визначаючого для української духовної традиції. Певна абсолютизація значення емоційного аспекту і протиставлення розуму та серця, яке знаходимо у І. Мірчука, вимагає переосмислення. Ми погоджуємося із думкою слов’янознавця щодо пріоритетності чуттєвого-емоційного пізнання у творчості українського просвітника, однак необхідно зауважити, що Г. Сковорода не абсолютизував розмежування серця і розуму у розумінні їх прямого протиставлення – вони у

нього виконували спільні функції. З цього приводу М. Попович зауважував, що «Г. Сковорода керується біблійним розумінням слова «серце», яке зовсім не співпадало з романтичним уявленням про протистояння «серця» і «розуму» [93 с.253]. У мислителя серце і розум безпосередньої пов'язані одне з одним, це як сутність і натура людини, які є невід'ємними і повинні перебувати у гармонії.

Однак І. Мірчук цілком прамірно висловив припущення про те, що емоційний елемент у порівнянні із раціональним є більш характерним не лише для творчості Г.Сковороди, але і для української духовної традиції загалом, адже не випадковим є той факт, що філософ такого формату як Г. Сковорода з'явився саме на українському ґрунті. Слушною є позиція дослідника архетипів української ментальності С. Кримського, який зауважує, що «для світоглядно-ціннісної свідомості української культури стає характерним висування на передній план не формалізму розуму, а того, що є корінням морального життя, «серця» як метафори інтимних глибин душі» [93, с. 288].

Завершуючи аналіз концепту «філософії серця» Г. Сковороди, І. Мірчук показує напрямок для подальших досліджень спадщини філософа. Зазначаючи, що в історичному плані вже є певна кількість напрацювань, слов'янознавець уперше починає говорити про необхідність і доречність застосування методу психоаналізу щодо філософського світобачення Г. Сковороди. Варто зауважити, що цей метод на початку XX століття почав полонити все більше умів учених і отримав широке поширення як провідний засіб дослідження несвідомих мотивів, вчинків, дій і прагнень. Метод психоаналізу І. Мірчук вважав особливо цінним для аналізу літературної творчості філософа, його соціальних поглядів, бо вважав Г. Сковороду яскравою індивідуальністю, життя якої складалося із багатьох загадкових моментів. Загалом чимало запитань викликає також і сама поява такого неординарного за змістом мислителя як Г. Сковорода. На нашу думку, І. Мірчук цілком справедливо наполягав, що говорити про мислителя лише з

позиції історичного вектору замало для того, щоб зрозуміти суть багатогранності філософа. Необхідно висвітлити його життя та творчість у психологічному плані. Аналізуючи це питання у своїх працях, вчений зазначає, що про психологічна сторінка творчості Г. Сковороди практично не досліджена. Він вказує лише на В. Ерна, який у розділі «Основные черты духовного склада» своєї праці «Григорий Сковорода. Жизнь и учение» [246] намагається дати психологічний портрет мислителя, але він містить у собі тільки одну рису характеру філософа, а саме – глибокий песимізм.

Говорячи про метод психоаналізу, І. Мірчук пов'язує його також зі спробою розтлумачити відомий сон Г. Сковороди, що дійшов до нас у записах М. Ковалинського [51]. Сон сам по собі як психічний феномен належить до найскладніших проблем психології. Психологи і лікарі-психіатри намагаються спільними зусиллями пояснити фізіологічні умови появи сну та з'ясувати джерела і походження тих елементів, що складаються в образи, які ми бачимо уві сні. Сон Г. Сковороди намагалися декодувати мислителі різних часів. Так, зокрема П. Попов [91], Л. Махновець [68], О. Компан [54], Б. Деркач [23], М. Редько [95] розуміли його як сатиру на суспільно-політичний устрій XVIII століття. Інший підхід запропонував І. Іваньо [38], який трактував його як справжнє сновидіння. З позиції Д.Чижевського сон Г. Сковороди є певним проявом несвідомого, містичного переживання. Він визначав його як початок нового етапу в житті філософа. Але якщо Д. Чижевський підходив до «сну» Г. Сковороди з позицій містицизму, то І. Мірчук вважав за необхідне створити повний психолочіний портрет мислителя.

І. Мірчук погоджувався із думкою, що елементи, які ми бачимо уві сні поділяються на дві категорії: одні – це частини дійсного життя, що ми переживали, бачили, другі – це думки, зображення, яких ми хочемо позбутися в реальному житті за допомогою зусиль волі. Але вони не зникають безслідно, а виринають під час сенситивних фізіологічних умов у нашій свідомості у формі сну. До першої категорії вчений відносить такі

елементи сну Г. Сковороди, як внутрішнє вдоволення при служінні літургії, читанні апостола, опозиція до монашого життя. До другої категорії він відносить передовсім сцени любовного життя. Важко припустити, вважає І. Мірчук, що мислитель, який в основу свого існування поклав чистоту душі і тіла, часто розмірковував над формами любовних відносин у різних людей[с. 70, с. 37]. Більш ймовірно буде прийняти думку, що Г. Сковорода ці питання намагався не розглядати і прагнув викреслити їх зі своєї свідомості. Тому вони були витіснені зі сфери свідомого і перейшли у несвідоме, що знайшло свій вираз у подібному сні. Таке трактування І. Мірчуком сну Г. Сковороди має під собою основу і вписується у фрейдівську ідею витіснення як захисного механізму збереження людської цілісності.

На прикладі сновидіння І. Мірчук намагався показати як з психологічного боку варто підходити до вивчення Г. Сковороди, але не як до мислителя, мораліста чи педагога, а в першу чергу як до людини, бо його життя – це одночасно філософія. Це саме той шлях, який може дати повне розуміння філософа.

Таким чином, цінність досліджень І. Мірчуком філософської спадщини українського мислителя полягає у тому, що він вперше розглянув постать Г. Сковороди у контексті української духовної традиції, з якої вийшов філософ, наголошуючи на важливості національно-світоглядної основи духовності народу для формування поглядів її представників. Саме Г. Сковорода та його філософія стали яскравим прикладом вияву особливостей українського світосприйняття та українського духу.

Аналізуючи «філософію серця» як ключовий концепт філософії Г. Сковороди варто утриматися від надмірного захоплення емоційним його компонентом. Обмеження ідейних джерел філософії мислителя лише чуттєвістю і вказівка на те, що єдиноможливим чинником формування світогляду Г. Сковороди є названа етноментальна риса українського народу вважаємо такими, що не вичерпують усіх питань, пов’язаних із становленням філософських поглядів мислителя. Адже були періоди у вітчизняній

історико-філософській думці, коли на першу скрипку грали і раціональні аспекти, прикладом чого є розвиток академічної філософії.

Висвітливши бачення науковцем філософської спадщини Г. Сковороди, можемо визначити, що практично всі її ключові положення проаналізовані вченим у етнопсихологічному аспекті. Подальшого розвитку такий підхід І. Мірчука знайде втілення під час дослідження вченим філософських ідей представників української академічної філософії.

2.2. Характеристика академічної філософії XVIII–XIX століть за І. Мірчуком

Даний підрозділ є продовженням роздумів І. Мірчука над проблемами української філософії, зокрема над проблемою впливу етнопсихічних факторів на соціокультурне життя українського народу через призму поглядів найяскравіших репрезентантів академічної філософської думки в Україні XVIII–XIX століття. Тому для розкриття мети дисертаційного дослідження важливим є вирішення одного із поставлених завдань, а саме з'ясувати ставлення І. Мірчука до академічної філософії означеного періоду, адже розвідки вченого відіграли вагому роль у висвітленні маловідомих сторінок історії становлення української філософської думки.

Проблема розвитку академічної філософії XVIII–XIX століття на сьогодні ще продовжує розроблятися. Цінними у цьому контексті є дослідження Т. Закидальського [34], Д. Кирика, А. Сініциної [49], [47], М. Лука [65], Н. Мозгової [76], [77], О. Стеблини [104], М. Ткачук [106], І. Фізера [127] та інших, оскільки період розвитку академічної філософії в Україні протягом XVIII–XIX століть в радянські часи був практично позбавлений належної уваги та об'єктивних оцінок через те, що останній розглядався як реакційний у порівнянні з марксизмом.

Крім того, варто зазначити про те, що даний період мав важливе значення у процесі розвитку професійної філософії, оскільки протягом

XVIII–XIX століть відбувалося засвоєння здобутків європейської філософської думки, в першу чергу французьких та німецьких просвітників. У цьому контексті І. Мірчук значну увагу зосереджує на ідеях німецького мислителя Х. Вольфа.

На нашу думку, І. Мірчук зовсім не випадково аналізує в контексті становлення академічної філософії в Україні наприкінці XVIII століття, саме Х. Вольфа. По-перше, погляди останнього сприяли систематизації та узагальненню філософської науки та її категоріального апарату. По-друге, німецький мислитель намагався зробити філософське вчення більш доступним та зрозумілим для широкого загалу. По-третє, Х. Вольф прагнув об’єднати за допомогою декількох форм усі існуючі знання про всесвіт в єдину універсальну філософську систему. Усе вищесказане безумовно сприяло швидкому поширенню філософії Х. Вольфа не лише на теренах Західної Європи, а й у слов’янському світі.

У своїй статті «Християн Вольф і його школа на Україні» [75] І. Мірчук справедливо вказує на те, що «система Вольфа мала для історії культури Московщини першорядне значення, адже стала тут предметом навчання» [75, с. 129]. Дане твердження мислителя не викликає заперечень, оскільки Петро І, який давно прагнув радикального оновлення релігійної свідомості народу, одразу ж звернувся до вольфіанської доктрини, оскільки вона піддавала так зване божественне одкровення раціональному пізнанню, яке пояснювало його за допомогою логіки, що поєднувала у собі науку і теологію.

Як зауважував А. Замалєєв, Бог у вольфіанській метафізиці – це лише сутність, яка являє собою всі можливі світи одразу і розкладається на суму раціональних тверджень, які можна об’єднати в межах поняття мудрості. Оскільки вольфіанська доктрина взагалі відкидала віру як впевненість у чомусь невидимому для людського ока, вона і була співзвучна з ідеологічними прагненнями Петра І. Йому подобався образ раціонального, холоднокровного Бога, який не спирався на почуття у ставленні до людей.

Таким Богом було набагато легше керувати підданими, адже він не вимагав ані людинолюбства, ані милосердя і допускав будь-які дії в інтересах зміцнення абсолютної влади. З цього часу вольфіанство поступово перетворюється в релігію авторитарної держави, не обмеженої жодними законами моралі і починає активно проникати в систему духовно-академічної освіти Російської імперії [35, с. 60].

Проте, незважаючи на підтримку філософської доктрини Х. Вольфа царським урядом та духовенством, запрошення учнів та послідовників вчення німецького просвітника і сподівання на те, що ця система дасть потужний імпульс для розвитку філософської думки в імперії, Московська академія як одна з провідних тогочасних наукових осередків в Російській імперії, не виправдала покладених на неї сподівань. Кардинально іншою була ситуація із поширенням вольфіанства на українських землях. Україна виявилася більш сенситивною щодо нової системи філософського знання.

Розглянувши бачення науковцем причин поширення вольфіанської філософії серед представників східного слов’янства, варто наголосити на тому, що її розповсюдження можемо пов’язати не тільки з освітніми заходами Петра І, а в першу чергу з пошуком просвітницько-реформаційних ідей таких вчених, як Ф. Прокопович, Ю. Кониський, С. Миславський та інших, які мали змогу переймати новаторські ідеї своїх європейських колег на українських землях значно швидше, аніж в імперському центрі.

І. Мірчук виокремлював два основні центри поширення вольфіянської системи на українських теренах: київський та львівський. У межах першого напрямку вчений аналізував діяльність викладачів Києво-Могилянської академії. Мислитель досить детально окреслює значення академії в духовному житті слов’янства і намагається показати, яким був стан викладання філософських дисциплін до поширення у ній вольфіанства.

Філософські курси в Києво-Могилянській Академії до впровадження вольфіянської філософії, за словами мислителя, орієнтувалися переважно на єзуїтсько-польські зразки, які носили переважно арістотелівсько-

схоластичний характер. Основу кожного підручника, за яким відбувалося навчання філософії, формувала арістотелівська система. У них на філософію покладалася функція пізнання божественних та людських речей такими, як вони є, і якими вони мають бути, згідно зі своїми принципами. Завданням філософії було пізнати суть цих речей [75, с. 133]. Можна припустити, що використання у викладанні філософії арістотелівських трактатів, в першу чергу, було зумовлено необхідністю конкурувати за молодь із єзуїтськими школами у Польщі, де вони мали неабияку популярність.

У цьому контексті І. Мірчук зауважив, про те, що з часом арістотелівських методів викладання стало недостатньо і викладачі академії почали говорити про необхідність їх вдосконалення [71, с. 721]. Це можна пояснити суспільно-економічними змінами, що відбулися на території Російської імперії на початку XVIII століття, у результаті яких зросла потреба у розвитку науки, а головне – у зміні старого догматичного та авторитарного стилю мислення на пізнавальний. У цей час філософія починає все більше відмежовуватися від теології та орієнтуватися на методологію природничих наук. Конфлікт між вірою та знанням, щодо об’єктивного тлумачення дійсності, зумовили початок кризи церковно-схоластичного світогляду, який прагнув і надалі одноосібно визначати критерії істинності. Крім того, професори Києво-Могилянської Академії, в результаті відкритого Петром І «вікна в Європу», отримали значно більше можливостей для ознайомлення із філософським досвідом західних країн.

До відкритих противників арістотелівсько-схоластичної системи слов’янознавець відносив Ф. Прокоповича, який під час перебування за кордоном отримав змогу ознайомитися із найновішими досягненнями у царині філософії. Він радив своїм колегам в академії не триматися старих традиційних взірців, а самостійно займатися науковою працею, що дало б можливість виховувати гарних спеціалістів та серйозних вчених [75, с. 133].

З твердженнями І. Мірчука, щодо наукової діяльності Ф. Прокоповича спрямовану на боротьбу із схоластично-теологічними методами викладання

філософських дисциплін в академії варто погодитися, адже останній розумів, що для реформування суспільно-політичного життя на українських землях необхідна в першу чергу наука, а не ортодоксальна теологія, яка своїм консерватизмом тільки гальмувала прогрес. Цю ж думку у своєму дослідженні проблем пізнання у творах Ф. Прокоповича розкривають Д. Кирик та В. Нічик. Вчені зауважують, що усі зусилля філософа-реформатора були спрямовані здебільшого на доказ необхідності розвитку в імперії освіти, науки, учбових закладів тощо. Ідеї протиборства знання і марновірства, за словами вчених, пронизували всі твори Ф. Прокоповича. Причому поборником освіти і знання Ф. Прокопович зображав світську владу, а носієм забобонів та неосвіченості – ченців та попів [48, с. 37].

Однак, тут необхідно взяти до уваги і складність та суперечливість початкового етапу трансформації старої філософської системи. До того ж сам Ф. Прокопович, який закликав до переходу на вольфіанську доктрину, був одним із провідних діячів православної церкви, а тому у його працях прослідковуємо лише окремі відхилення від офіційної догматики.

З цього приводу Д. Кирик та В. Нічик наголошують на тому, що світська влада в Росії не змогла б тримати в покорі, суспільство, де продовжувала панувати релігійна свідомість, не спираючись на віру. Тому Ф. Прокопович мав так інтерпретувати православні канони, щоб останні допускали не тільки певну можливість розвитку науки, а й обґрунтовували пріоритет світського начала над церковним у суспільному житті. Перед ним стояло завдання не ліквідувати схоластичні методи викладання, а модифікувати їх у реформістському дусі, шляхом введення розуму та раціональних доказів у теологію [48, с. 38].

Однак тут постає питання, яким чином представники схоластичної теології змогли допустити таку трансформацію. І. Мірчук цілком правомірно вбачає пояснення цього у тому, що праці Х. Баумайстера, які почали використовуватися при викладанні в академії, не зачіпали ні католицької, ні

православної, ні протестантської теології, і тому не спровокували серйозного супротиву.

Деякі з наступників Ф. Прокоповича (М. Козачинський, Д. Нащинський, С. Миславський), за словами І. Мірчука, дослухалися до його слів, проте їх орієнтація на вольфіанські методи викладання філософії у другій половині XVIII століття не здійснили перевороту у методах викладання академії [75, с. 134]. Причини цього, на нашу думку, слід шукати, в першу чергу, у доволі скрутному матеріальному становищі, що не дозволяло дослідникам в повній мірі присвячувати себе науковій праці. По-друге, на відміну від Ф. Прокоповича, вони не мали змоги виїхати за кордон, щоб самостійно ознайомитися з сучасними на той час філософськими течіями та просвітницькими поглядами. Зрештою, не останнім фактором стали труднощі з виданням їх розвідок у Києві.

Значно пізніше, вже наприкінці XVIII століття, за даними І. Мірчука, вплив вольфіянської філософії поширився і на інший, не менш важливий культурний осередок на українських землях – Львів [75, с. 136]. Проаналізувавши розвідки І. Мірчука нами було з’ясовано, що чинником який сприяв поширенню вольфіянської системи на західноукраїнських землях став перший поділ Польщі між Австрією та Росією. У результаті більша частина Західної України потрапила під владу Австрії та вплив католицьких університетів. У створеному за урядової ініціативи україномовному інституті Studium Ruthenum, на базі Львівського університету, викладання філософії відбувалося на основі підручника Х. Баумейстера, побудованому на системі Х. Вольфа.

Одним із найбільш помітних репрезентантів вольфіанської системи на західноукраїнських землях був П. Лодій, діяльності якого І. Мірчук приділяє значну увагу і аргументовано спростовує деякі поширені твердження щодо творчості мислителя. Тут маємо на меті більш детально зупинитися на постаті філософа, оскільки саме він сприяв поширенню ідей Х. Вольфа в

середовищі представників академічної філософії, але був безпідставно забутий своїми співвітчизниками.

Слов'янознавець охарактеризував П. Лодія як «вірного прихильника німецького просвітника» у стінах інституту. Не можемо не погодитися із цим твердженням, однак така оцінка вченим філософських поглядів П. Лодія, на нашу думку, не повністю розкриває світоглядні орієнтири науковця, обмежуючи їх рамками однієї просвітницької течії, популярної на той час. У словах слов'янознавця присутній елемент значного перебільшення впливу Х. Вольфа на П. Лодія. Потужний інтелект Х. Вольфа, його системність та строга обґрунтованість висновків не могли не відбитися на працях П. Лодія, зокрема його підручнику «Логічні настанови, що скеровують до пізнання та розрізнення істинного від хибного». Це відмічають у своїй монографії і Д. Кирик та А. Сініцина. Вони зауважують, що наскільки П. Лодій критично-конструктивно і водночас творчо ставився до І. Канта, так само він ставився й до Х. Вольфа. Це був його стиль, принцип в оцінці філософських надбань своїх попередників [49, с. 60-61]. Тому в «Логічних настановах» можна знайти не тільки посилання на твори Х. Вольфа, а й критичні зауваження на його адресу: «Оскільки система Вольфа не була без недоліків і супротивників, а для деяких людських умів вона була неприйнятною і такою, що заважала дружнім стосункам, то професори філософії почали філософствувати без системи, звільнивши себе від системного ярма вольфіанства» [64, с. 54-55].

Саме такий шлях обрав для себе П. Лодій, називаючи його «еклектизмом», що визначався як критичне ставлення до всіх філософських систем, включаючи вольфіанську і кантівську. П. Лодій радив читати різні книги, а не обмежуватися знаннями лише античних авторів чи новітньою філософією І. Канта та Ф. Шеллінга [34, с. 105].

Досліджуючи спадщину закарпатського філософа, І. Мірчук поряд із збором певних відомостей про нього, мав на меті дещо детальніше зупинитися на його діяльності, пов'язаній з перекладом вищезазначеного

підручник логіки Х. Бауместера з латинської на руську мову, з метою покращення викладання філософії для україномовного студентства. Однак І. Мірчук відзначав, що вирішуючи це завдання мислитель зіткнувся з суттєвими перешкодами [72, с. 107].

Спираючись на розвідки І. Мірчука, які розкривають процес викладання філософських дисциплін у стінах Studium Ruthenum та беручи до уваги дослідження сучасних дослідників, нами були виокремлені проблеми, які ускладнювали процес перекладу підручника Х. Баумейстера закарпатським філософом. У першу чергу слід наголосити на відсутності традиції викладання у тогочасних вузах будь-яких дисциплін, в тому числі і філософських, українською мовою. Наступною перешкодою була відсутність в українській філософській термінології багатьох термінів, необхідних для позначення певних філософських понять. Викладачі філософських дисциплін були вимушені багато термінів розробляти самостійно та у стислі терміни, через що більшість з них виявилися невдалими.

Крім того, як зауважують Д. Кирик та А. Сініцина, адміністрація Львівського університету, куди входив Studium Ruthenum намагалася чинити перешкоди у викладанні українською мовою. Викладачам, які читали лекції українською платили меншу платню, ніж тим хто читав латинською, а також заборонили бути членами колегії професорів та академічного сенату [49, с. 4-5].

Але незважаючи на це, за словами І. Мірчука, П. Лодію все ж вдалося перекласти підручник Х. Баумейстера «руською мовою», який вийшов у Львові під назвою «Настанови моральної філософії». Слов’янознавець назвав цю працю «першою спробою передати українською мовою латинську термінологію» [72, с. 107].

Підручник, як власне і ряд інших перекладених філософом праць серед яких: «Приватне природне право» Ф. Цейлера, «Кримінальне право» Л. Феєрбаха та два його оригінальні твори «Теорія загальних прав, що містить у собі філософське вчення про природнє загальне державне право» та

«Логічні настанови, що скеровують до пізнання та розрізнення істинного від хибного», з точки зору Д. Кирика та А. Сініциної, виражали просвітницькі погляди автора, які спиралися на досягнення тогочасної науки й філософії Саме через це вони нерідко розходилися з положеннями християнського віровчення щодо природи людини, її прав, пізнавальних можливостей людського розуму, генези влади тощо [49, с. 34].

Керівників офіційної ідеології не влаштовувала деїстична основа філософських поглядів П. Лодія, який першоосновою і творцем всього сущого вважав Бога. У деїзмі науковця вони вбачали відхід від усталених положень ортодоксального православ'я. Зважаючи на це, не можна не погодитися з твердженням дослідників про те, що найпрогресивніші представники Просвітництва, в тому числі й П. Лодій, зазнали немало утисків і гонінь з боку церковних ієрархів та чиновників Міністерства духовних справ народної освіти [49, с. 33].

Саме деїстичні погляди закарпатського мислителя, на нашу думку, дозволили І. Мірчуку віднести його до філософів-кантіанців, бо останній як і І. Кант, у своїх працях ставить перед собою питання: «Що може знати людина?», «Чи є межі її пізнання?», «Що вона повинна робити?», «На що може сподіватися», «Що є людина?». Проте слід наголосити на тому, що слов'янознавець у своїх розвідках не ставив собі за мету проаналізувати подібні та відмінні риси логіки П. Лодія та філософії І. Канта. Його завдання полягало у тому, щоб показати відсутність у філософії та українській науковій творчості загалом неперервної традиції в силу егоцентричного характеру української психіки, адже представників української духовної культури, за словами мислителя, завжди мало цікавили результати до яких дійшли їх українські попередники. Тому чимало даних про творчість П. Лодія були забуті, а потім висвітлювалися у спотвореному вигляді.

Саме через це, на наш погляд, у науковій літературі виникли неточні відомості щодо наукової діяльності мислителя, на яких детально зупиняється у своїх розвідках І. Мірчук. Доказом цього твердження може слугувати факт,

який наводить слов'янознавець у своїй праці «Про слов'янську філософію. Спроба характеристики» [73]. У ній він правомірно вказує на те, що за п'ятдесят років по смерті П. Лодія мало хто вже мав про нього достатньо точні відомості. Один із перших дослідників творчої спадщини філософа, К. Ганкевич у своїй роботі «Історія слов'янської філософії», навіть не знав назв його праць і цитував зовсім інші, яких П. Лодій взагалі ніколи не писав [73, с. 185].

Не менш наочним доказом того, якою маловідомою була наукова діяльність П. Лодія, можна вважати ще один наведений мислителем приклад польського історика М. Страшевського, який у своїй праці «Історія польської філософської думки в період після розбору» припустився помилки, вважаючи, що П. Лодій переклав підручник з логіки Х. Баумейстера. Насправді ж П. Лодій, за словами І. Мірчука, переклав не підручник логіки Х. Баумейстера, а другу частину «Елементарної філософії» («Elementa philosophiae resentiones») того ж автора під назвою «Настанови моральної філософії, які включають в себе природне право, етику й політику» («Philosophiae Moralis Institutiones, Ius Naturae, Ethicam et Politicam complexae»), повністю пропустивши при цьому першу частину «Логіку й метафізику як пролегомени і складові частини філософії» («Prologomena de philosophia eiusque partibus, Logicam et Metaphysicam») [72, с. 115].

Причину вибору П. Лодія слов'янознавець вбачав у тому, що на Studium Ruthenum виховувалися теологи, для яких «ані логіка, ані метафізика не мали такого інтересу, а остання могла бути навіть небезпечною», а також у недостатній кількості філософських термінів для подібного перекладу [72, с.120].

Проте перелік причин запропонованих мислителем Т. Закидальський та Д. Кирик вважають недостатнім. Проаналізувавши рукописні підручники з логіки та метафізики самого П. Лодія, про існування яких І. Мірчук не здогадувався (на сьогодні вони зберігаються у Львівській науковій бібліотеці АН України під шифром НД 348), дослідники дійшли висновку, що для

студентів Studium Ruthenum знання логіки та метафізики були доволі важливими, бо виступали міцними теоретичними підвалинами всіх предметів, зокрема і теології. Що ж до термінології, то остання, за словами науковців, на той час вже існувала, проте все ще залишалася недосконалою та неусталеною [34, с. 103-104].

У цілому варто погодитися із зауваженнями та доповненнями вчених щодо першого положення. Однак, щодо другого твердження, то на нашу думку обидві сторони (І. Мірчук та вищевказані дослідники) по суті вказали на одну й ту саму проблему, але Т. Закидальський та Д. Кирик доповнили її. У цьому випадку не можна не погодитися з І. Мірчуком, який зазначав про те, що П. Лодій цікавився більше практичною (морально-етичною) філософією, через те, що термінологію останньої легше було взяти із звичайної щоденної мови, на відміну від термінів для перекладу теоретичної філософії [72, с. 137]. Однак у тому, що П. Лодій переклав саме частину, пов’язану із моральною складовою, можна простежити більш глибший сенс. Тут варто взяти до уваги попередній підрозділ дисертаційного дослідження, що стосувався дослідження І. Мірчуком філософської спадщини Г. Сковороди, в якому вчений наголошував на практичній спрямованості філософських поглядів українського Сократа і робив припущення, що практичність – характерна риса української філософської думки загалом. Переклад, здійснений П. Лодієм, на нашу думку, є ще одним підтвердженням висловленої І. Мірчуком тези, адже націленість на практику, тісна пов’язаність із життям в українській філософській традиції превалює над чистим теоретизуванням.

Повертаючись до неточностей у науковій літературі, щодо філософської діяльності П. Лодія, варто зазначити, що попередники І. Мірчука неодноразово давали найрізноманітніші, іноді діаметрально-протилежні оцінки. У першу чергу це стосувалося ставлення філософа до вчення І. Канта. Так, І. Мірчук зауважує, що всупереч досліднику В. Григор’єву, який хибно, на думку мислителя, приписував українському філософу цілковиту

необізнаність з філософією І. Канта, Г. Шпет, навпаки, на підставі аналізу змісту підручника П. Лодія зробив висновок про те, що професор був добре обізнаний з філософією І. Канта хоча все ж таки віддавав перевагу філософії і логіці Х. Вольфа з критичною оцінкою кантіанських поглядів [72, с. 115].

Наводячи ці приклади І. Мірчук не мав на меті зробити закид шановним авторам, які, зважаючи на кількість матеріалу, не мали фізичної можливості його перевірити, а тому були вимушені користуватися помилковою інформацією. На нашу думку, на основі цих фактів слов'янознавець хотів довести те, що подібні помилки випливають в першу чергу через відсутність у філософській спадщини слов'янських народів спільної традиції, яка вкрай необхідна для їх подальшого розвитку.

У цілому слід констатувати, що науково-творча спадщина П. Лодія, сприяла поширенню вольфіанського вчення не лише на теренах України, а й на території усієї Російської імперії. Переклад західноукраїнським філософом підручника Х. Баумейстера в черговий раз засвідчив активний перехід від арістотелівсько-схоластичної до просвітницько-критичної філософії у навчальному курсі українських та російських вузів другої половини XVIII – початку XIX століття.

Детально зупиняючись на дослідженні впливу вольфіанства на розвиток української філософії, І. Мірчук лише тенденційно згадує представників не менш важливих течій європейської філософської думки, що впливали на розвиток цієї науки в Україні наприкінці XVIII – на початку XIX століть, таких, як кантіанство і шеллінгіанство. У першу чергу це пов'язано з тим, що мислитель не мав на меті ґрунтовно досліджувати погляди всіх представників філософської думки в Україні в зазначений період. А по-друге, слід наголосити на тому, що організація української науки в діаспорі також вимагала від слов'янознавця значних зусиль та забирала багато часу.

Однак, вважаємо, що розгляд академічної філософії в Україні XVIII – XIX століть не можна вважати вичерпним без дослідження впливу на неї деяких із відомих представників вищезазначених філософсько-

просвітницьких течій. А тому на їх філософських поглядах слід зупинитися більш детально.

Єдиним послідовником критичної філософії І. Канта в Україні на початку XIX століття І. Мірчук називає священика із Закарпаття Василя Довговича [71, с. 722]. Однак, на нашу думку, В. Довговича слід вважати єдиним представником філософського вчення І. Канта лише на Закарпатті, адже, за словами Д.Чижевського, перший переклад на російську мову однієї із праць І. Канта «Основи метафізики моралі», здійснив філософ Я. Рубан у Миколаєві [135, с.173].

Зрештою певні сумніви з цього приводу має і сам І. Мірчук, який наголошує на тому, що компендії В. Довговича, що стосувалися теоретичної та практичної філософії І. Канта латинською мовою до цього часу не були досліджені на предмет оригінальності [71 , с. 723].

Слов'янознавець правомірно вказує на те, що твори В. Довговича з великою вірогідністю спиралися лише на сучасну автору літературу про І. Канта німецькою мовою, а не на його праці[71, с. 723]. З цим твердженням І. Мірчука, на наш погляд можна погодитися, беручи до уваги аскетичний спосіб життя філософа у монастирі та значну віддаленість його місця проживання від провідних тодішніх центрів філософської думки Центральної Європи та України. Зважаючи на ці обставини, видається маловірогідним, що просвітницькі ідеї В. Довговича набули широкого розголосу на західноукраїнських землях, вже не говорячи про Україну в цілому.

У романтизмі шеллінгіанства, за визначенням І. Мірчука, українське суспільство «вбачало можливість показати світові багатство власної народної творчості» [71, с. 723]. На нашу думку, твердження мислителя не викликає заперечень, оскільки романтизм як світогляд першочергово ставив акцент на розвитку духовної культури різних європейських народів, охоплюючи сфери художнього, економічного, наукового, філософського, релігійного, політичного життя. За словами однієї із сучасних дослідниць розвитку романтичного світогляду О. Стеблини, своєрідністю українського

романтизму є те, що він виник не в результаті боротьби з іншими культурними напрямами, а еволюційним шляхом, коли сакральні й теогоністичні ідеї розвивалися на традиційних засадах духовної культури українського народу. Тому ідеї європейських романтиків XIX століття не стали чимось абсолютно новим для української культури. Вони виявилися своєчасними і на благодатному грунті привели до бурхливого росту національної самосвідомості [104, с. 139].

Саме романтизм, як широка світоглядна доктрина, сприяв формуванню ідей національної самоідентичності серед слов'янських народів, зокрема українців, культивуванню проблеми національної поетичної творчості, активував намагання пізнати самобутність народу та пробудив інтерес до його історії та проблеми самопізнання.

Головним репрезентатном філософії Ф. Шеллінга серед східного слов'янства І. Мірчук називає натурфілософа, викладача Військово-Медичної академії Данила Кавунника-Веланського [71, с. 723]. З твердженням мислителя варто погодитися, оскільки натурфілософська концепція Ф. Шеллінга, що передбачала гармонійне поєднання розвитку духу в людському тілі та відповідно суспільстві, була ідейно близькою натуралісту та медику за освітою Д. Велланському.

На підтвердження цієї думки варто навести слова О. Стеблини, яка наголошувала на тому, що Д. Велланський був першим, хто усвідомив світоглядну близькість натурфілософських шеллінгіанських ідей критичного осмислення проблем пізнання і буття за допомогою діалектичного методу, до соціальної реальності в Україні та Росії кінця XVIII – початку XIX століття. У 1831 році в журналі «Північна бджола» він заприсягся сплатити тисячу рублів тому, хто зможе довести хибність хоча б одного його положення з праці «Дослідна, спостережна і умоглядна фізика». Охочих не знайшлося. Цей випадок, безперечно демонструє, наскільки складною була доля першопрохідця: консервативно й догматично налаштована професура не сприймала новаторських поглядів свого колеги [104, с. 144-145]. До

послідовників шеллігіанського вчення Д. Велланського в Україні І. Мірчук відносив першого ректора Київського університету М. Максимовича, а також викладача філософії цього освітнього закладу Й. Міхневича [71, с. 723].

Окрім репрезентантів вищезазначених філософських течій, свою увагу мислитель зупиняє на поглядах ще одного яскравого представника академічної філософії в Україні другої половини XIX століття, професора Київського, а пізніше Московського університету П. Юркевича. Головна заслуга мислителя, за словами слов'янського філософа, полягає у продовженні розвитку філософської антропології в Україні, започаткованої Г. Сковородою [71, с. 724]. Думка І. Мірчука є правомірною, оскільки просвітницькі ідеї П. Юркевича, виходили із принципу кордоцентризму, що надавав визначального значення у становленні і розвитку особистості серцю, як духовному джерелу людського існування.

«За словами П. Юркевича, – зазначає дослідник творчої спадщини мислителя М. Лук, – саме в серці людини міститься основа того, що її уявлення, почування і вчинки мають ту особливість, яка відрізняє душу однієї конкретної особистості від іншої. Іншими словами, уявлення, почування і вчинки завдяки серцю отримують таке особистісне спрямування, що виражають фактично сутність не якоїсь загальної істоти, а окремого справді існуючого індивіда» [65, с. 61]. Як і його попередник Г. Сковорода, П. Юркевич, з точки зору М. Лука, ставив серце вище людської душі і духу. «Серце в філософії П. Юркевича, – зазначав дослідник, – виступає основою волі, пізнавальної діяльності, морального життя людини. У ньому зосереджуються всі моральні почуття людини, воно і скрижаль, на якому викарбуваний природний моральний закон» [65, с. 46].

Не викликає заперечень ще одне твердження І. Мірчука про те, що етичні погляди П. Юркевича є досить емоційними та глибоко релігійними [71, с. 724]. Сам П. Юркевич у своїй праці «Наука про людський дух», з цього приводу зазначав, що «будь-який моральний вчинок випливає саме із прагнень і почувань серця, а не розуму. Серце визначає вчинки людини і її

моральну гідність, за рахунок чого відбувається моральний розвиток особистості. Людина розпочинає свій моральний розвиток із руху серця, котре скрізь хотіло б натрапляти на істоти радіючі, зігріваючі одне одного теплом любові, пов'язані дружбою і взаємним співчуттям. Тільки у такій формі здійсненого загального щастя світ уявляється їй як щось варте існування» [65, с. 60].

На основі вищесказаного можемо констатувати, що П. Юркевич з емоційно-психологічної точки зору підкреслив значення серця та почуттів у духовному житті людини та суспільства загалом, адже тільки серце, здатне зрозуміти душевні почуття та переживання особистості, що недоступні раціональному розуму, а тому його можна назвати рушійною силою людського існування.

Окрім львівського та київського центрів, репрезентаторами академічної філософії в Україні були новостворені Харківський університет, Рішельєвський ліцей (Одеса), Київська духовна академія та Університет Святого Володимира.

«Великим фахівцем на полі філософії мови» українознавець називає вченого мовознавця, професора Харківського університету О. Потебню [71, с. 724]. І. Мірчук правомірно вказує на те, що як дослідник О. Потебня сформувався під впливом німецької філософської думки, зокрема вчення В. Гумбольдта, що дало змогу останньому з психолігвістичної точки зору підійти до проблем дослідження мови та нації.

За словами відомого дослідника теоретичної спадщини О. Потебні, професора І. Фізера, окресливши мову як енергію, що формує світогляд народу, регулює відносини людей із самими собою та світом, О. Потебня закономірно поставив її в центрі всієї психічної організації. Тим самим він дав філософське обґрунтування процесу розвитку мови, мислення і пізнання як взаємодії творчої діяльності суспільства [127, с. 120].

І. Фізер називає мовознавця першим в Україні, хто звернувся до проблем психології творчості. О. Потебня, за словами мислителя, аналізуючи

акт творчості митця, зазначає, що останній зумовлюється суспільною потребою і залежить від багатьох факторів, головними з яких є правдивість та свобода поглядів [127, с. 125]

Із свободою, на нашу думку, мовознавець пов'язував і розвиток народностей та їх національних культур, називаючи мову неодмінною ознакою самостійного існування народів поряд із спільною територією, єдністю побуду та звичаїв. «Мова, – стверджував О. Потебня, – є не тільки одна із стихій народності, але й найбільш досконала її подоба. Як немислима точка зору, з якої було б видно всі сторони речі, як у слові неможливе уявлення, що виключало б можливість іншого уявлення, так неможливою є всеохоплююча, безумовно найкраща народність…» [94, с. 229].

За словами дослідника, «правильна, єдина прикмета, за якою ми пізнаємо народ, і водночас єдина, незамінна нічим і неодмінна умова існування народу є єдність мови… Вона є інструментом свідомості й елементарного оброблення думки, і, як інструмент зумовлює прийоми розумової праці… Тому народність, тобто те, що робить відомий народ народом, полягає не в тому, щоб висловлюватися мовою, а в тому як висловлюватися» [94, с. 222].

Таким чином, беручи до уваги вищезазначене, можемо розкрити специфічну особливість філософського мислення І. Мірчука, який своє завдання вбачав не у детальному розкритті філософських поглядів представників академічної філософії, а намагався прослідкувати вплив етнопсихічних чинників на світогляд українського народу на прикладі непересічних особистостей, певної історичної епохи, зокрема представників академічної філософії в Україні XVIII – XIX століття, таких як П. Лодій, Д. Велланський, П. Юркевич, О. Потебня та інших.

Проте дослідження етнопсихологічної складової світогляду українського народу І. Мірчуком не вичерпується поглядами представників академічної філософії в Україні XVIII–XIX століття. Виходячи із припущення про те, що між філософією і духовністю народу існує тісний взаємозв'язок, І. Мірчуку

вдалося простежити певні тенденції у слов'янських народів до насичування літературних творів філософськими елементами. Для того, щоб прослідкувати хід думок мислителя щодо впливу світогляду народу на світогляд митця, необхідно проаналізувати вплив етнопсихічних елементів на світоглядні орієнтири однієї із найвизначніших особистостей в галузі літератури кінця XIX – початку XX століття Лесі Українки, якій І. Мірчук приділяє чільну увагу у своїх філософських студіях.

2.3. Світоглядні орієнтири Лесі Українки за І. Мірчуком

Вивчаючи історію філософської думки в Україні та вплив світоглядно-ментальних особливостей українського народу на формування її національного обличчя, І. Мірчук переносив результати цих досліджень на поле літератури. У своїх розвідках йому вдалося показати взаємозв'язок між світоглядом народу та творчістю його репрезентантів. Отримані висновки мислитель підкріплював даними із творчості провідних письменників, поетів, публіцистів, а також етнографічним матеріалом.

Розкриваючи одне із завдань дисертаційного дослідження, даний підрозділ дає можливість простежити хід роздумів І. Мірчука над проблемою впливу етнопсихічних чинників на світоглядні орієнтири однієї із найяскравіших представниць української літератури кінця XIX – початку XX століть – Лесі Українки.

І. Мірчук цілком правомірно визначив, що саме вона, усупереч своїй невиліковній хворобі, наважилася говорити не лише про національне самовизначення українського народу, а й поставила на порядок денний необхідність розв'язання вічних проблем людського буття (істини, свободи, людського буття, особистості, краси, природи та інших) [143, арк. 172], що безумовно, на нашу думку, актуалізує її творчу спадщину, як провісницю соціокультурного зламу не лише в духовному житті слов'янських народів, а всієї світової спільноти загалом.

У цьому контексті цілком слушною є думка дослідниці філософсько-релігієзнавчих аспектів епістолярної спадщини Лесі Українки Г. Смирнової, яка зазначала про те, що Лесі Українці належить чимала роль у формуванні та розвитку національної свідомості українського народу. В своїх творах вона обґрунтовує і осмислює культурні, політичні, релігійні проблеми, що хвилюють людство з часу «пробудження» людської думки і до сьогодення» [101, с. 51].

Проте, у своєму філософському екскурсі «Die Weltanschauung der ukrainischen Dichterin Lesja Ukrajinka» [143] («Ідеологія української поетеси Лесі Українки») І. Мірчук наголошує на тому, що талант та духовні якості поетеси лише сприяли процесу несприйняття її поглядів в українському суспільстві XIX століття [143, арк. 172].

Причини цього явища ми вбачаємо у тому, що письменниця володіла набагато потужнішим інтелектуально-духовним потенціалом, аніж більшість представників тогочасної української інтелігенції та простого народу. Величезну роль у цьому зіграла її європейська освіта, яка «озброїла» «Дочку Прометея» величезним багажем знань необхідним для того, аби вивести Україну на європейський рівень освіченості та культурного життя. Про її високий інтелектуальний рівень може свідчити хоча б той факт, що поетеса самостійно опанувала сім іноземних мов, які дозволили їй займатися перекладацькою діяльністю творів відомих зарубіжних письменників М. Гоголя, А. Міцкевича, Г. Гейне, В. Гюго та інших.

Як справедливо зазначав з цього приводу І. Франко: «Читаючи м’які і розслаблені чи холодно резонерські твори українців-чоловіків і порівнюючи їх з цими бадьорими, сильними і сміливими, і разом з тим, такими щирими словами Лесі Українки, мимоволі думаєш, що ця хвора, слабка дівчина – чи не єдиний мужчина в українському письменстві» [143, арк. 172].

Дослідження розвідок І. Мірчука дозволило встановити, що серед джерел світоглядних орієнтирів Лесі Українки, вчений виокремлював чотири етнопсихічні складові, які були характерними загалом для всіх слов’янських

народів: почуттєвість, філософічність літературної творчості, специфічне відношення людини до природи та індивідуалізм.

«Переважання емоційних елементів над раціональними утворюють характерну рису всіх відомих поетів, емоційне життя яких проходить через широкий простір між протилежностями, тобто ідеями ідеалу, самовідданою любов'ю і дикою ненавистю» [143, арк. 173]. Так мислитель характеризував діалектичний характер дихотомії любов-ненависть у творчості поетеси, яка полягає у тому, що любов не може існувати без ненависті і навпаки ненависть виступає виявом сильної любові.

На прикладі героїні драматичної поеми Лесі Українки «Одержима» [117] – Міріам (єврейською мовою Марія), образу як материнської любові – Богородиці, так і любові-відданості Ісусу – Марії Магдалини, І. Мірчук розкриває полярний характер почуттів останньої: від безмежної, жертовної любові до Христа, до ненависті на саму себе, за те, що не змогла врятувати Месію від загибелі в ім’я усього людства. Саме це «коливання» головної героїні між двома почуттями, дозволило слов’янознавцю зробити висновок про неможливість існування одне без одного двох почуттів любові та ненависті у творах Лесі Українки.

На нашу думку, акцентуація уваги І. Мірчуком саме на емоційних аспектах творчості поетеси слугувала вченому ще одним прикладом того, як специфічні риси та тенденції духовності українців впливали на становлення і розвиток її особистості. Аналогічну тематику мислитель прослідковує і в наступних драматичних творах Лесі Українки: «Ізольда Білорука» [114], «Блакитна троянда»[111], «Аїша і Мухаммед» [110] тощо.

У продовження цієї думки варто наголосити на тому, що І. Мірчук у своїх розвідках прослідковує вплив почуттєвості на духовне життя слов’ян, на прикладі діяльності та творчої спадщини їх відомих представників. Так, зокрема, вчений був переконаний, що безмежна любов всієї нації до її минулого і майбутнього домінує над молодим А. Міцкевичем. Безмежною любов’ю до свого народу та православної віри наповнені праці

основоположника релігійно-філософської течії слов'янофільства у Росії О. Хомякова [143, арк. 173]. Любов до ближнього є основою етики Т. Масарика. Для Л. Толстого любов являла собою універсальний принцип, що мав охопити ціле життя, якщо на землі настане царство Боже. Польські месіаністи були готові виразити свою любов до людства, шляхом взяття на себе всіх його страждань, йдучи на будь-які жертви.

До цієї когорти, на наш погляд, можна віднести і Лесю Українку, яка, спираючись на екзистенційно-персоналістські мотиви європейської літературно-мистецької думки, у центр своїх творчих пошуків поставила наступні філософсько-етичні категорії: любов, ненависть, правду, щирість, відданість, надію тощо. Не останню роль у цьому відіграв і той факт, що ці поняття були завжди актуальними в українській філософській думці, знайшовши своє теоретичне втілення у концепції кордоцентризму Г. Сковороди та П. Юркевича. Почуттєвість як етнопсихічна особливість українців в інтерпретації І. Мірчука по-новому зазвучала у творчості поетеси. Її не влаштовувала тиха та спокійна любов. «Дочка Прометея» вимагала від людини духовної активності, що виражалася б у сміливості переконань і в можливості їх відстоювати.

Слушною у цьому контексті є думка Г. Смирнової, яка зазначала про те, що «у розв'язанні екзистенціальних суперечностей поетеса діє за тезою П. Юркевича про серце як осередок явищ, які виявляють себе в особливостях, що не випливають із жодного поняття або закону» [101, с. 75].

Поляризація почуттів у драмах Лесі Українки для І. Мірчука цілком справедливо є доказом філософічності її поетичної творчості. «Скрізь, куди ми поглянемо, – писав мислитель, – ми можемо досліджувати протилежність усіх явищ: в духовній чи матеріальній областях. Ці явища можуть бути елементами науки як певна сила тяжіння, яка тримає частини разом, або областю етики, де поняття морального добра і морального зла переплітаються, або поєднанням свободи та необхідності у філософії, або основних напрямків людської думки, таких як догматизм і релятивізм.

Можна і далі продовжувати цей ряд порівнянь – всюди зустрічає нас боротьба полярних явищ» [143, арк. 174].

Думка мислителя з цього приводу не викликає заперечень, адже протилежності почуттів у творчості поетеси є результатом вивчення обох сторін кожного явища. Тут мова йде про таке існування, яке приймає на себе різні форми феноменальної реальності. Інтерпретуючи І. Мірчука слід зазначити, що ці полярні явища у героїв творів Лесі Українки утворюють єдність вищого порядку, яка веде до Абсолюту як такого. У навколишньому світі останні повинні як взаємодіяти, так і одночасно віддалятися одне від одного, адже без цього вони не зможуть існувати.

Таким чином, слід констатувати, що у підході до пояснення більшості явищ та процесів дійсності І. Мірчук вважав поетесу діалектиком. У всіх сферах своєї багатогранної діяльності – в галузі художньої творчості, публіцистики, літературної критики – Леся Українка докладала значних зусиль для того, щоб вивчити та розглянути об’єкт свого інтересу по можливості всебічно, в усіх його зв’язках та взаємодіях.

У своїх «Замітках про новітню польську літературу» [112], розглядаючи явища соціальної та психологічної сфери, вона говорить про те, що не може бути натуралістом-метафізиком, який стоїть на позиції незмінності і вічності предметів світу. Необхідно виходити з ідеї зміни і розвитку як природи так і суспільного життя [112, с. 120]. В «Замітках з приводу статті «Політика і етика» [113] поетеса наголошувала на тому, що матеріальне життя окремих людей і соціальних класів розвивається, змінюється і неминуче породжує явища ідеологічного характеру (політичні погляди, мораль тощо), які по своїй суті є доволі мінливими [113, с. 259].

На нашу думку, такі погляди Лесі Українки з одного боку свідчать про конкретно-історичний підхід до явищ суспільного життя, а з іншого – про визнання руху як невід’ємного атрибута матеріальної, у тому числі і суспільної дійсності. Характерним щодо цього, на думку І. Мірчука, є місце у статті Лесі Українки «Утопія в белетристиці» [122], де мова йде про те, що

процес розвитку явищ, так само як і самий пізнавальний процес, не є прямим, позбавленим суперечностей рухом, а виступає процесом, який супроводжується суперечливістю, боротьбою протилежних тенденцій та сторін. Тому всі явища природи і суспільства «народжуються, розвиваються і вмирають рівночасно та рівномірно. Протилежності наявні як в самій дійсності, так і у її відображеннях – наших уявленнях та поняттях» [122, с. 198–199].

Поетеса не могла миритися з догматизмом в розумінні явищ дійсності з абсолютизуванням результатів пізнання. Різко виступаючи проти догматизму, всяких абсолютів та еклектизму в «Замітках з приводу статті «Політика і етика» [113], вона закликала до всебічної діалектичної оцінки тих чи інших явищ. Догматизмові Леся Українка протиставляла «науковий або практичний релятивізм», що не визнає ніяких «абсолютів» – філософських, естетичних та інших. «Не можна, – зазначала вона, – безглуздо стояти на грунті визнання якогось «абсолюту» або «золотої середини», примиряючи два протилежні світогляди» [113, с. 259–260].

Виходячи із цього, слід констатувати, що поетеса розглядала діалектику також як прийом, що допомагає викривати неправильну аргументацію і тим самим встановлювати істину. Так, у статті «Спогади про Миколу Ковалевського» вона пише: «М. К. переймав свого бесідника і, запанувавши над ним своєю блискучою діалектикою, вів його навпростець і часом заводив туди, куди молодий бесідник ніяк не сподівався дістатись. Щоб витримати такий словесний поєдинок і зостатись незбитим зі свого становища, треба було мати чималу діалектичну практику, а надто пильно стерегтись, щоб не потрапити в суперечку з самим собою, бо як тільки він завважив це, то вже перемога була його» [118, с. 226]. Цей приклад, на нашу думку, свідчить про те, що Леся Українка розуміла діалектику в її початковому значенні не лише як засіб розкриття суперечностей в поглядах опонента, а й як знаряддя становлення «істини» шляхом зіткнення протилежних думок.

Однією із важливих філософських проблем, яка наскрізною ниткою проходить через усю творчість поетеси І. Мірчук називає проблему свободи. «Борцями» за свободу у її творах науковець називав раба Неофіта (із поеми «У катакомбах» [120]), який прагнув жити у суспільстві, де скасовані всі соціальні і політичні відмінності між рабами і господарями, а також титана Прометея (із віршів «Fiat nox!» [109], «Товаришці на спомин» [119]), який замість того, аби зробити людей рабами богів – подарував їм вогонь. Зупинившись на останньому, філософ наголошував на тому, що «Прометей не боровся зі смиренням, а навпаки був справедливим, він страждав через людство не лише протягом трьох днів, але й цілу вічність. Цей образ Прометея, тверді Заповіді прометеїзму не випадковість у творчості Лесі Українки, це не тільки її фундамент, але й якір її вільної душі» [143, арк. 175].

Важко не погодитися з думкою слов'янознавця, оскільки особливостями прометеїзму поетеси в першу чергу є непорушність та нескореність людського духу, що обумовлюється внутрішнім вибором її героїв. Саме він загартовує особистість у круговороті суспільних випробувань для її подальшого самовдосконалення та виходу із складних життєвих ситуацій.

Цікавою є думка дослідниці світоглядно-філософських поглядів Лесі Українки А. Бичко, яка зазначила, що шлях до свободи у героїв поетеси починається із внутрішнього вибору, нерідко всупереч життєвій позиції пристосуванства. Тому у вищезазначених поетичних та драматичних творах Л. Косач, головним постає не виділення зовнішніх сторін пошуків свободи, а пошуки того емоційно-чуттєвого, з якого й починається сам імпульс вільного пошуку – людського самовизначення [10, с. 106].

Тому можемо зробити висновок про те, що ця проблема на той час була однією із найболючіших у суспільній свідомості поневолених слов'янських народів (поляків, українців тощо), які прагнули самостійного існування та розвитку. Це прагнення до свободи безумовно не могло не знайти

відображення у творчості кожного тогочасного митця, а особливо такого талановитого як Леся Українка.

Одним із визначальних духовних чинників, який вплинув на світоглядні орієнтири поетеси, мислитель вважав взаємодію людини і природи. Цей чинник дійсно має місце у творчості поетеси, яскравим прикладом чого є драма-феєрія Лесі Українки «Лісова пісня» [116]. І. Мірчук досить влучно визначив, що вона «виступає з одного боку величним гімном на честь природи, а з іншого – філософською проблемою ставлення людини до навколишньої дійсності. Бажання людини керувати силами природи приводить лише до розриву відносин між ними і людина, за словами мислителя, залишається самотньою у постійній боротьби із природними силами, які вона не здатна зрозуміти, а тому поступово починає їх ненавидіти» [143, арк. 175].

На основі аналізу твору поетеси, слов’янознавець зазначає про те, що вирішенням цієї проблеми, яка постала перед модерною цивілізацією може бути лише поступовий процес гармонізації відносин між світом людини та природи, щоб «з’єднатися із великим дійством у космосі». «Щодо українців, то вони, – з точки зору дослідника, – не з якихось теоретичних міркувань, а несвідомо намагаються будувати відношення між двома світами на основі любові і бачать навколо себе не мертву дійсність, а живих істот з індивідуальними особливостями» [143, арк. 176].

Тут І. Мірчук має рацію, адже весь зміст «Лісової пісні» [116], обертається навколо ідеї колообігу природи, що спрямовується почуттями та вольовими зусиллями людини. А, отже, гармонійна взаємодія між людиною та природою конче необхідна обом світам задля збереження почуття єдності зі всесвітом, що є найвищим ступенем розвитку людського духу.

Окрім культурно-філософського аспекту у проблемі співвідношення людини та природи, слов’янознавець виокремлює проблему паралельного переходу, а саме перехід з області ідеалів у сфері повсякденної реальності до трагедії. Трагедія у відносинах між головними героями «Лісової пісні»

Мавкою і Лукашом починається у той момент, коли останній починає віддалятися від життя лісових істот. Мавка не отримала того щастя якого вона так прагнула, її тендітна душа була знівечена буденністю життя. Лукаш теж переживає розчарування у той момент, коли занурюється в буденність, поступово забуваючи своє безтурботне життя у супроводі сопілки та «лісової» поезії. Повсякденне життя відкриває їм очі на реальний світ, і закінчується для обох трагедією [143, арк. 176].

Виходячи із усього вищесказаного варто зазначити, що І. Мірчук правомірно вказує на справжню трагедію цих героїв, яка полягає у внутрішній духовній закостенілості та консерватизмі. Тільки фізична загибель дає можливість останнім звільнитися від смерті духовної та здобути безсмертя у вічному всесвіті, що і є сенсом та основною метою людського буття у світобаченні Лесі Українки. Сама ж драма «Лісова пісня» розкриває перед нами найбільш інтимні переживання поетеси, а також величезний чуттєво-поетичний потенціал її яскравої та непересічної індивідуальності.

Щодо індивідуалізму як світоглядного орієнтиру «Дочки Прометея», то він, найімовірніше, бере свій початок з її раннього дитинства. На його формування в першу чергу впливало батьківське виховання та найближче родинне оточення, яке складалося переважно з представників української інтелігенції. Як слушно зауважує А. Бичко, з самого малку українська культура в її конкретно-фактичному вираженні охоплювала всі сфери життя майбутнього генія, впливаючи на формування її світогляду [10, с. 163].

Слід констатувати, що суттєвий ідейно-творчий вплив на формування світоглядних орієнтирів майбутньої поетеси мав її дядько, відомий громадський діяч М. Драгоманов. Професор В. Погребенник, досліджуючи результативність спілкування М. Драгоманова і Лесі Українки, висловив думку про те, що саме під впливом громадівця поетеса зрозуміла, що для того, аби йти в майбутнє, потрібно добре знати свої минуле. Він зазначав, що «М. Драгоманов вчив її не зашорюючись на національній кривді, поціновувати минуле й сучасне з широкого погляду, не випускати з поля зору

соціальні чинники, шукати живі справи й правду, спільну для багатьох національностей, йти до великої мети визволення людини і нації, вливаючись у велику еволюцію європейської людності» [90, с. 11].

Досліджуючи духовний індивідуалізм поетеси, І. Мірчук зупиняється у першу чергу на психологічній стороні цього явища у героїв її творів. За словами мислителя, «будь-яка сильна індивідуальність повинна вчасно усвідомити, що людина також є соціальною істотою, яка повинна враховувати необхідні особливості суспільства, в якому вона живе. У цьому випадку перед нею постає непроста проблема підпорядкованості інтересам широкого загалу. Таке підпорядкування власного «Я» в першу чергу сприяє гіпертрофії індивідуалізму, а згодом призводить до «руйнування» особистості» [143, арк. 177].

Щоб продемонструвати на практиці останню тезу, варто навести трагедію декількох сильних індивідуальностей, які займають важливе місце у творах Лесі Українки. Серед них: головний герой драматичної поеми «Камінний господар»[115] Дон Жуан та художник Річард Айрон із поеми «У пущі»[121], про яких згадує у своїх розвідках І. Мірчук.

Фігура Дон Жуана слугувала основою для багатьох творів європейських письменників та поетів, як, безсумнівно, сильна індивідуальність. Останній уособлював лицаря свободи, який легко ігнорує всі забобони та заборони суспільства, йдучи самостійно обраним шляхом. У любовних справах він звик отримувати прихильність жінок без будь-яких зусиль зі свого боку. Однак власні успіхи його не задовольняли в повній мірі. Він прагнув знайти рівну собі сильну та вольову індивідуальність. Нарешті він знаходить жінку, яка перевершує його своїм характером. Між ними спалахує кохання. У своєму захопленні Дон Жуан заходить настільки далеко, що відмовляється від власної свободи для того, щоб отримати «владу» над своєю обраницею. Кохання принесло головному герою омріяну перевагу, але разом з тим і вимушене підпорядкування, через яке він в результаті загинув.

Настільки ж трагічно склалася доля ще однієї непересічної індивідуальності із поеми Лесі Українки «У пущі» [121] скульптора Річарда Айрона, який був переконаний у необхідності самоізоляції від суспільства, аби не коритися його законам та правилам. Проте, за таку зухвалість, обдарований художник був покараний. Втеча від суспільства коштувала йому втрату творчих сил. «Його віра у самодостатність власної особистості, – за словами І. Мірчука, – стає кінцем його індивідуальності, і тим самим призводить до його духовного занепаду» [143, арк. 177].

Таке розуміння мислителем сильної індивідуальності дійсно має сенс, оскільки саме життєвий вибір людини є вирішальним фактором її подальшого існування та запорукою її гармонійного розвитку. Прийняті без всілякого примусу рішення обома героями, позбавили їх шансу на подальше самовдосконалення та духовний розвиток. Такий різновид індивідуалізму Леся Українка називала послідовним або цілеспрямованим. Цей психічний стан не дає змогу адекватно сприймати деградацію власної особистості в першу чергу через самоізоляцію від соціуму та суспільного життя.

У цьому ключі І. Мірчук вказує на ще один момент, пов’язаний із національним забарвленням творчої діяльності Лесі Українки. Поетеса дуже детально та ретельно описувала кожного героя своїх творів, незважаючи на його соціальне походження чи національність, маючи на меті ознайомлення європейської спільноти із українською дійсністю. Говорячи, наприклад, про представників селянського стану, вона намагалася якнайглибше проникнути в їх психологію, не для того, щоб показати бідність чи неосвіченість останніх, а для того, щоб всебічно розкрити зсередини повсякденне життя українського народу із його здобутками та проблемами [143, арк. 177].

Проте дуже часто для зображення українського народного життя у своїх творах, «дочка Прометея» замість вітчизняних використовує героїв, які мають іноземне походження: Міріам, Кассандра, Роберт Брюс, Річард Айрон, Антей, Руфін і Прісцілла, Тірца, Дон Жуан та багатьох інших. Спираючись на розвідки І. Мірчука, нами були виокремлені причини для пояснення цього

факту. По-перше, використання образів зарубіжних героїв було лише спробою втечі від сумної української реальності, яка змусила поетесу шукати притулку та духовного спокою в інших регіонах. Інша ймовірна причина цього явища полягала у постійному лікуванні поетеси за кордоном. За цих обставин у Лесі Українки не було жодної можливості шукати в українських архівах історичні теми для своїх творів. Цю прогалину вона компенсувала західноєвропейською літературою, зважаючи на чудове знання європейських мов. Тому присутність героїв українського походження в творах поетеси залишалося вкрай бідною.

Однак, як справедливо зауважує І. Мірчук «заглибленість у творчість і навіть постійна хворобливість ні в якому разі не ізолювали Лесю Українку від позиції постійної соціальної активності. Де б не перебувала Леся Українка, вона могла ввійти в життя того народу, який її оточував. Люди зверталися до поетеси, а вона завжди намагалася зрозуміти та допомогти їм. Однак хвороба не могла не відобразитися на творчості останньої. З часом її вірші ставали більш похмурими та песимістичними, що впливало на ставлення до неї читачів» [143, арк. 178].

Свою надію на одужання поетеса висловлює у вірші «Contra spem spero» [108], де вона звертається до самої себе із закликом не здаватися, незважаючи на складні життєві обставини, пов’язані із невиліковною хворобою. Символічні образи посаджених на морозі квіток говорять, на нашу думку, про незламний дух «дочки Прометея», яка ставлячи перед собою надскладні завдання, що не під силу звичайним людям, випробовує власну надію та кидає виклик, здавалося б, невідворотній долі.

Проте, незважаючи на нерозуміння з боку земляків, Леся Українка у кожному своєму творі висловлювала глибоку любов та повагу до української нації. У кожній сцені з її творів відчувається «дух української художниці», яка описувала суспільне життя власної батьківщини і закликала своїх співвітчизників до об’єднання та згуртованості, заради розбудови

українського суспільства, незважаючи на національні розбіжності та ставлення одне до одного.

Беручи за основу тезу про вирішальну роль у житті народу сильної особистості Леся Українка формулює концепцію неоромантизму, що стає її визначальним світоглядним орієнтиром. У своїй статті «Старе і нове у сучасній українській літературі» І. Франко виокремлює стильові особливості творчості неоромантиків: «Для них головна річ – людська душа, її стан, її рухи в тих чи інших обставинах…Звідси – брак довгих описів та трактатів у їх творах та непереможна хвиля ліризму, що розлита в них. Звідси їх несвідомий потяг до ритмічності й музикальності, як елементарних проявів зворушень душі…» [129, с. 81-82]

У теоретичних працях поетеси професор А. Войтюк знаходить наступні трактування «неоромантизму»: «по-перше, як стилю певного лексично-синтаксичного оформлення художнього тексту; по-друге, як певної «техніки» ліплення характерів, що виключає різкий поділ персонажів на головних та другорядних; і по-третє, як певний художній синтез, як створення демократичного ідеалу людини. У своїй художній практиці поетеса прагнула до гармонійного поєднання цих трьох аспектів» [18, с. 50].

«Сама ж Леся, яка запропонувала сам термін «неоромантизм» – зауважує А. Бичко, – підкреслювала, що це новий стиль орієнтований на відродження колишнього романтизму з суттєво новими рисами… Замість простоти стилю знаходимо тут запал і завзятість, повний брак об’єктивності, нагромадження образів, порівнянь, докорів, обітниць, жалю, надії – всі почуття, всі пристрасті людського серця відбилися в цій вогняній ліриці» [10, с. 56].

Дослідниця наголошує на особливості неоромантизму поетеси, яка полягає у відході від позиції морального судді суспільства, що узяла на себе реалістична література в напрямі естетизації. Він відображає поривання нової особистості до вищих ідеалів життя та гармонії [10, с. 56-57].

Діаспорний вчений Ю. Бойко у своїх розвідках робив акцент на центральному філософсько-ідеологічному аспекті, який окреслює Леся Українка в рамках концепції неоромантизму – так званої моделі нової людини. Це «сильна інтелектуально, вольова, чуттєва особистість, яка шукає рішення основних філософських проблем життя не лише шляхом гострого логічного аналізу, але й інтуїтивно, причому розв'язки останнім способом здебільшого, і є завершальними. Тому змалювання в драматичних поемах людини пристрасної і мислячої, поєднуються у неї із філософським осягненням сенсу життя, ролі і місця особистості в буттєвому космосі, осмислення нею власної екзистенції» [14, с. 149].

У вищезазначених рисах, на нашу думку, і полягає суть неоромантизму письменниці, який мав на меті гармонізацію людського буття за допомогою вищих моральних чеснот – любові, правди, милосердя, благородства тощо. В її творах, де виокремлються саме ці вищі цінності, всі герої стають їх носіями, перетворюючись на «надлюдей», що кидають виклик суспільній моралі та ідеалам, аби принести цю гармонію в маси. Такою «надлюдиною» без перебільшення можна вважати Лесю Українку, незламний дух та непереборна жага до життя якої, стали тим непорушним фундаментом на якому має формуватися кожна індивідуальність з метою духовно-творчого зростання української нації.

Узагальнюючи дослідження І. Мірчука, пов'язане зі світоглядними орієнтирами яскравої індивідуальності, талант якої засяяв на рубежі XIX–XX століть – Лесі Українки, в першу чергу слід наголосити на тому, що предметом дослідження слов'янознавця стала етнопсихологічна складова творчості поетеси. Аналіз розвідок мислителя та художніх творів поетеси дозволив встановити, що І. Мірчук виокремив чотири характерні риси, які яскраво репрезентують її світогляд та внутрішній світ: почуттєвість, філософічність літературної творчості, специфічне відношення людини до природи та індивідуалізм.

Головною етнопсихологічною проблемою, яку порушує в своїх творах Леся Українка, на нашу думку, є екзистенційне буття людини, яке на психологічному рівні характеризується переважанням емоційних (чуттєвих) елементів над раціональними, що виступають критеріями їх духовності. Саме почуття любові та болю як фізичного так і душевного продукувало формотворчу діяльність духу «дочки Прометея», спонукаючи її до творчості.

Проте, філософське осмислення І. Мірчуком українського світогляду та його духовності через призму специфічних рис екзистенційно-антропологічної філософської думки окремого мислителя (в даному випадку Лесі Українки), на наш погляд було б неможливим без розуміння особливостей духовності інших слов’янських народів та їх філософського мислення, що необхідно для вияву спільних тенденцій у світоглядних орієнтирах останніх загалом.

Висновки до другого розділу

Проаналізувавши, у межах даного розділу, розуміння І. Мірчуком української філософської думки XVIII–XIX століть, можемо зробити наступні висновки.

По-перше, у ході дослідження визначено, що І. Мірчук був одним із перших філософів, який почав говорити про існування взаємозалежності між розвитком філософського мислення народу та його світоглядними, етнопсихологічними і ментальними особливостями, зокрема, між філософськими концепціями окремого мислителя та його соціальним середовищем. Встановлено, що роздуми І. Мірчука на цю тему стали основою для формування ідеї національної філософії. Беззаперечною заслугою вченого є також використання потенціалу методу репрезентативних постатей, яким мислитель послуговувався при аналізі філософії Г. Сковороди, цілком справедливо визначивши його як типового представника української духовної традиції.

По-друге, підставою для такого висновку слугувало виокремлення та аналіз І. Мірчуком специфічних рис філософського мислення українського мислителя. Вчений, досліджуючи «філософію серця» Г. Сковороди, правомірно доводить, що в основі цього концепту лежав глибокий антропологізм мисленика. Серце Г. Сковорода розумів як істинну духовну сутність людини, що є справжньою субстанцією екзистенції людської душі. І. Мірчук вперше структурував антропологізм мислителя, характеризуючи його у трьох аспектах: онтологічному, теоретико-пізнавальному і морально-практичному. Такий оригінальний підхід вченого є актуальним для сучасного історико-філософського дискурсу. Морально-практичний аспект, якому мислитель надавав ключового значення, полягав у обґрунтуванні моралі та поширенні її як словом, так і діями. До онтологічного аспекту діяльності Г. Сковороди І. Мірчук відносив концепцію про три світи: макрокосм, мікрокосм та символічний світ. З цим аспектом був пов’язаний наступний, а саме – теоретико-пізнавальний, що полягав у гармонійній взаємодії мікро- та

макросвіту і проекції останнього на внутрішню сутність людини. Така структуризація є важливою для більш детального аналізу окремих елементів філософської спадщини мислителя з метою створення цілісного образу українського філософа.

У ході дослідження встановлено, що цінність досліджень І. Мірчуком філософської спадщини українського мислителя полягає у тому, що він вперше розглянув постать Г. Сковороди у контексті української духовної традиції, з якої вийшов філософ, наголошуючи на важливості національно-світоглядної основи народу для формування поглядів її представників. І такий підхід дійсно має сенс, адже саме Г. Сковорода та його філософія стали яскравим прикладом вияву особливостей українського світосприйняття та українського духу.

По-третє, ретельне дослідження поглядів І. Мірчука щодо академічної філософії XVIII–XIX століть дозволило встановити, що при розгляді філософських ідей її представників, вчений намагається знайти аргументи на користь своєї ідеї про взаємозв’язок між філософією та етнопсихічними властивостями народу, дослідження якої було розпочате під час вивчення поглядів Г. Сковороди. Так, зокрема він цілком правомірно вказує на перевагу практичних аспектів над виключно теоретичними, що позначилося на виборі тем для філософських розмірковувань, зокрема це стосується морально-етичної тематики. Адже саме у такій тематиці найкраще можна прослідкувати реалізацію задекларованих принципів у життя. Іншим аспектом, на який звертає увагу І. Мірчук, є егоцентричний характер українця, який мислитель пов’язував із відсутністю наслідуваної філософської традиції.

І. Мірчук констатував, що потужний вплив на ґенезу української філософської думки мала культура європейського Просвітництва та Романтизму. Збагачення української філософії у цьому напрямку було пов’язане у першу чергу з ідеями французьких та німецьких просвітників, надзвичайну популярність серед яких отримало вчення німецького філософа

Х. Вольфа. Вчений виокремлював два напрямки поширення вольфіанської системи в Україні – київський та львівський. У межах київського напрямку І. Мірчук аналізував викладання у Києво-Могилянській академії, де процес вольфіанізації йшов цілком органічно, а арістотелівські праці почали замінюватися підручниками Х. Баумайстера – відомого учня і послідовника Х. Вольфа. На львівському напрямку впровадження ідей вольфіанства розпочалося наприкінці XVIII століття і було пов'язане у першу чергу з ім'ям П. Лодія, постать якого зайняла особливе місце у філософських рефлексіях І. Мірчука. Аналізуючи філософську діяльність П. Лодія, пов'язану із перекладом підручника Х. Баумайстера вчений встановив, що ця праця стала першою спробою передати українською мовою латинську термінологію. Крім того, вона є цінним джерелом формування філософського світогляду українських громадян, сприяючи тим самим розвитку вітчизняної філософської думки.

Аналіз розвідок І. Мірчука дозволив встановити, що упровадження ідей європейських мислителів мало лише тенденційний характер з урахуванням національної специфіки українського інтелектуально-духовного потенціалу, а їх поширення стало результатом залучення української еліти до європейського культурного простору.

По-четверте, актуальною для філософських роздумів І. Мірчука стала літературна спадщина Лесі Українки. Своє завдання вчений вбачав у тому, щоб на прикладі такої яскравої індивідуальності на полі літератури, показати та обґрунтувати вплив світогляду народу на творчість окремого митця, а також простежити наскільки його світогляд знаходив вияв у об'єктивному дусі українського народу. Звуження І. Мірчуком поля дослідження до окремої постаті у галузі літератури після з'ясування філософських тенденцій в академічній філософії свідчить про розгортання дедуктивного методу, яким активно послуговувався вчений. І. Мірчук визначив, що світоглядні орієнтири Лесі Українки були пов'язані з такими аспектами, як почуттєвість, філософічність літературної творчості, специфічне відношення людини до

природи та індивідуалізм. Почуттєвість поетеси вчений правомірно визначив як таку, що характеризується полярністю таких філософсько-етичних категорій, як любов-ненависть, зрада-вірність, щирість-оманливість. Цей світоглядний чинник був наглядним вираженням наступного аспекту – філософічності творчості Лесі Українки. Насичення поетичних творів філософською проблематикою було тією спільною рисою, що поєднувала поетесу із такими мислителями як А. Міцкевич, Т. Масарик, Л. Толстой. Інший світоглядний орієнтир Лесі Українки – індивідуалізм – І. Мірчук пов'язував із духовною активністю особистості, виявом її вольових якостей, що втілилася у сміливості переконань та здатності їх відстояти. Розвідки, здійснені І. Мірчуком, дозволяють встановити, що світоглядні орієнтири поетеси мали глибоке етнопсихологічне коріння. Однак найповніше метод етнопсихологічних досліджень мислителя розкривається у контексті розробки його ідеї про слов'янську філософію, мова про яку йтиме у наступному розділі.

Список використаних джерел до розділу II

1. Авер'янова Н. Українська національна ідея в творчості В'ячеслава Липинського та її роль у сучасному державотворенні. *Українознавство*. 2008. № 12. С. 40–43.
2. Агєєва В. Поетеса зламу століть. Творчість Лесі Українки в постмодерній інтерпретації. Київ: Либідь, 1999. 264 с.
3. Андрохович А. Львівське «Studium Ruthenum». *Записки Наукового Товариства імені Шевченка* / за ред. К. Студенського. Львів. Накладом товариства з друкарні наукового товариства імені Шевченка, 1929. Т. CXLVI. С. 33–118.
4. Бабишкін О., Курашова В. Леся Українка: життя і творчість. Київ: Вид-во художньої літератури, 1955. 478 с.
5. Багалій Д., Яворський М. Український філософ Г. С. Сковорода. Харків: Державне видавництво, 1923. 68 с.
6. Байцура Т. Закарпатоукраинская интеллигенция в России в первой половине XIX века. Пряшів: Відділ української літератури Словацького педагогічного вид-ва, 1971. 219 с.
7. Бичко А., Бичко І. Концентрично-бароковий контекст української філософії: феномен Сковороди. *Сковорода Григорій: ідейна спадщина і сучасність*. Київ: Інститут філософії НАН України. 2003. С. 51–78.
8. Бичко А. Г. Сковорода – засновник української класичної філософії. *Філософія:* навчальний посібник. Київ, 1993. С. 246–254.
9. Бичко А. Г. Сковорода і становлення національної самосвідомості (специфіка і типологія). *Філософська, педагогічна і летарутрно-мислтецька спадщина Г. Сковороди і сучасність:* матеріали Всеукраїнських міжвузівських сковородинських читань з нагоди 200-річчя з дня смерті мислителя. Кривий Ріг. 1994. С.13–15.
10. Бичко А. Леся Українка: світоглядно-філософський погляд. Київ: Український Центр духовної культури, 2000. 186 с.

11. Білан Т. Українська ідея в контексті творчості Лесі Українки. *Дні науки*: тези наукових доповідей КНУ імені Т. Г. Шевченка. Київ: Вид-во Київського національного університету імені Т. Г. Шевчнка, 1996. С. 59–67.
12. Білецька В. «Філософія серця» Г. Сковороди у філософських рефлексіях І. Мірчука. *Філософські обрії*. 2016. Вип. 36. С. 51–60.
13. Білецька В. І. Мірчук про основні вектори розвитку української академічної філософії XVIII – початку XIX століть. *Гілея: науковий вісник: збірник наукових праць*. 2017. Вип. 116. С. 133–137.
14. Бойко Ю. Вибрані праці: Українознавство діаспори. Київ: «Медикон», 1992. С. 149.
15. Вакуленко С., Ушкалов Л. Клим Ганкевич та його «Нариси слов'янської філософії». *Зб. Харківського історико-філологічного товариства.* Нова серія. 1998. Т. 6. С. 145–152.
16. Васянович Г. Григорій Сковорода – філософ і педагог. *Вісник Львівського університету*. Сер. Педагогічна. 2004. Вип. 18. С. 239–251.
17. Возняк М. До характеристики Петра Лодія. *Записки товариства імені Шевченка: вид-во присвяч. науці і письменству укр.-рус. народу*. Львів: Накладом товариства імені Шевченка 1913. Т. CXIII, кн. 1. С. 148–155. URL: hrushevsky.nbuv.gov.ua/item/0001480 (дата звернення: 3.02.2018).
18. Войтюк А. Проблеми творчості Лесі Українки : посіб. зі спецкурсу. Дрогобич: Коло, 2001. 83 с.
19. Головаха І. Суспільно-політичні і філософські погляди Лесі Українки. Київ: Держполітвидав УРСР, 1963. 209 с.
20. Григорьев В. Императорський С.-Петербургский университет в течение первых пятидесяти лет его существования. Санкт-Петербург: Тип. В. Безобразова, 1871. Т. CXXII. 437 с. URL: https://www.litres.ru/valeriy-grigorev/imperatorskiy-s-peterburgskiy-universitet-v-techenie-pervyh-pyatidesyati-let-ego-suschestvovaniya-tom-2/ (дата звернення: 3.02.2018).

21. Грифцова И. Христиан Вольф и логика в России. *Философский век*: альманах. Санкт-Петербург: Изд-во Санкт-Петербургского филиала ИИЕТ, 1998. Вып. 3: Христиан Вольф и русское вольфианство. С. 167–176.

22. Денисенко М. Філософські погляди П. Д. Лодія. Наукові записки Інституту філософії АН УРСР. 1961. Т. VII. С. 39–43.

23. Деркач Б. Григорій Сковорода – письменник. *Радянське літературознавство*. 1971. № 11. С. 59–71.

24. Деркач Б. Народний філософ, поет-гуманіст. *Вибрані твори* / упорядник, підготовка текстів, вступна стаття та примітки Б. А. Деркача. Київ: Дніпро, 1971. С. 5–19.

25. Деркач М. Публіцистика Лесі Українки. *Радянське літературознавство*. 1947. № 7/8. С. 101–105.

26. Диба А. Сподвижники: Леся Українка у колі соціал-демократів. Київ: Основні цінності, 2003. 171 с.

27. Драч І., Кримський С., Попович М. Григорій Сковорода: біографічна повість. Київ: Молодь, 1984. 216 с.

28. Ерн В. Життя і особа Григорія Сковороди / науковий кометар Н. Лисенко; передмова та переклад Є. Маланюка; післямова Д. Дорошенка. *Березіль*. 1992. № 11/12. С. 150–172.

29. Ефименко А. Личность Г. Сковороды как мислителя. *Вопросы философии и психологии*. 1894. № 25 (5). С. 419–444.

30. Ефименко А. Философ из народа. *Книжки недели*. 1894. Январь. С. 7–30.

31. Єрушевич Г. Філософські ідеї Петра Лодія в контексті його часу. *Вісник Прикарпатського університету*. Філософські і психологічні науки. 2009. Вип. 12. С. 28–34.

32. Забужко О. До характеристики філософсько-історичної концепції Лесі України. *Філософська і соціологічна думка*. 1989. № 4. С. 86–96.

33. Закидальський Т. Поняття серця в українській філософській думці. *Філософська і соціологічна думка*. 1991. № 8. С. 127–138.

34. Закидальський Т., Кирик Д. Про спадщину Івана Мірчука. *Філософська і соціальна думка*. 1993. № 4. С. 101–105.

35. Замалеев А. Ф. Курс лекций по истории русской философии. Санкт-Петербург : Изд-во С. Петерб. ун-та, 2009. 238 с.

36. Зверев В. Гносеологические взгляды П. Д. Лодия. *Вестник Ленинградского университета*. Серия «Экономика, философия и право». 1964. № 17. С. 91–101.

37. Зверев В. Петр Дмитриевич Лодий (К истории его жизни и характеристики мировоззрения). *Бюллетень студенческого научного общества Леннинградского государственного ун-та*. 1959. Вып. II. С. 25–37.

38. Іваньо І. Про стиль філософських творів Г. Сковороди. *Григорій Сковорода 250:* матеріали про відзначення 250-річчя з дня народження / упорядники І. П. Стогній і П. Я. Шабатин. Київ: Наукова думка, 1975. С. 147–156.

39. Іваньо І. Проблема жанрової специфіки філософських творів Г. С. Сковороди. *Філософська думка*. 1972. № 5. С. 84–92.

40. Іваньо І. Філософія і стиль мислення Г. Сковороди. Київ: Наукова думка, 1983. 272 с.

41. Іщук-Пазуняк Н. Леся Українка: Ідея свободи України у спектрі світової цивілізації. Розвідки і доповіді / упрядники О. Леонтович, В. Погребенник. Київ: Видавництво імені Олени Теліги, 2008. 432 с.

42. Каменский З. Философские идеи русского Просвещения (деистическо-материалистическая школа). Москва: Мысль, 1971. 403 с.

43. Касяненко Ю. Лодій Петро Дмитрович. *Юридична енциклопедія*: в 6 т. Київ: Укр. енциклопедія, 2001. Т. 3: К–М. С. 516–517.

44. Качмар В. Перші кафедри у Львівському університеті. 1784–1805 рр. *Історія та історики у Львівському університеті: традиції та сучасність (до 75-ліття створення історичного факультету)* / за ред. Л. Зашкільняка та П. Сєрженґи. Львів: ПАІС, 2015. С. 31–33.

45. Кашуба М. Сковорода і неоплатонівські традиції в Україні / М. Кашуба. *Спадщина Григорія Сковороди та сучасність* : матеріали читань до 200-річчя з дня смерті Г.Сковороди, 21–22 грудня 1994 р. / головний ред. і упоряд. А. Карась. Львів: Світ, 1996. С. 56–60.
46. Кирик Д. Г. С. Сковорода і грецька культура. *Антична культура і вітчизняна філософська думка*. Київ: Знання, 1990. С. 35–47.
47. Кирик Д. Життя та діяльність П. Д. Лодія. *Філософська думка*. 2000. № 2. С. 132.
48. Кирик Д., Нічик В. Проблеми пізнання в творах Ф. Прокоповича. Логіка. *Філософські твори*. Т. І. Київ : Наукова думка, 1979 . С. 36–62.
49. Кирик Д., Сініціна А. Петро Лодій: життя, діяльність і вчення. Івано-Франківськ: Місто НВ, 2006. 124 с.
50. Кирпель І. Леся Українка – попереду нас. *Слов'янське віче: XX століття*. 1996. № 2. С. 171–185.
51. Ковалинський М. Життя Г. Сковороди. *Г. С. Сковорода Повне зібрання творів*: у 2 т. Київ: Наукова думка, 1973. Т. 2. С. 439–477
52. Козак С. Неоромантична концепція слова Лесі Українки. *Сучасність*. 1993. № 4. С. 138–144.
53. Козачок Я. Світогляд та естетика мислення Лесі Українки в давніх і новіших інтерпретаціях. *Леся Українка і сучасність*: зб. наук. пр. Луцьк: РВВ «Вежа» Волин. нац. ун-ту ім. Лесі Українки, 2008. Т. 4, кн. 2. С. 73–84.
54. Компан О. На шляху у світове та вічне. *Вітчизна*. 1984. № 11. С. 181–188.
55. Костомаров М. Дві руські народності / за заг. ред. Лариси Івшиної; упоряд.: І. Сюндюков, М. Томак, Н. Тисячна. Київ: Укр. прес-група, 2012. 71 с.
56. Костюченко В. Гартоване слово (з естетичних поглядів Лесі України). Київ: Дніпро, 1968. 141 с.

57. Кравчук І. Логіко-гносеологічні погляди П. Лодія. *Актуальні філософські та культурологічні проблеми сучасності*: альманах. Київ: Видавничий центр КНЛУ, 2007. Вип. 20. С. 68–75.

58. Кравчук І. Логічні настанови Петра Лодія. *Актуальні філософські та культурологічні проблеми сучасності*: альманах. Київ: Видавничий центр КНЛУ, 2006. Вип. 18. С. 279–284.

59. Кравчук І. Петро Лодій як представник української академічної філософії : дис. …канд. філос. наук. Київ, 2008. 174 с.

60. Кравчук І. Філософія та її історія за Петром Лодієм. *Філософські проблеми гуманітарних наук*: альманах Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Київ: Київський національний університет імені Тараса Шевченка, 2006. № 11. С. 245–249.

61. Кудринский Ф. Философ без системы (опыт характеристики Григория Саввича Сковороды). *Киевская старина*. 1898. Январь, Т. LX. С. 35–63; февраль. С. 265–282; март. С. 436–456.

62. Кузьминець Ю. Історизм світогляду Лесі Українки. *Пам'ять століть*. 1999. № 3. С. 137–149.

63. Лаврецький С. Український філософ Григорій Савич Сковорода. *Правда*. 1894. Т. 23, вип. 69. С. 750–769.

64. Лодий П. Логические наставления руководствующие к познанию и различению істинного от ложного. Санкт-Петербург: Типография И. Иоаннесова, 1815. 480 с.

65. Лук М. Етичні ідеї в історії філософії України другої половини XIX – початку XX століття. Київ: Наукова думка, 1993. 150 с.

66. Лук’янчук Л. Вплив Михайла Драгоманова на формування світогляду Лесі Українки. *Філологічний вісник*. 2015. № 2. С.138–159.

67. Марискевич Т. «Studium ruthenum» у Львівському університеті. *Проблеми та перспективи розвитку економіки і підприємництва та комп’ютерних технологій в Україні*: збірник тез за матеріалами VIII науково–технічної конференції науково–педагогічних працівників, 26–

31 березня 2012 року / Національний університет «Львівська політехніка», Інститут підприємництва та перспективних технологій. Львів, 2012. С. 238–239.

68. Махновець Л. Григорій Сковорода: біографія. Київ: Наукова думка, 1972. 255 с.
69. Михайловский Н. Сочинения : в 6 т. Санкт-Петербург: Издание редакции журнала «Русское богатство», 1896. Т. 1, ч. 1. 172 с. URL: http://e-heritage.ru/ras/view/publication/ (дата звернення: 3.03.2018).
70. Мірчук І. Г. С. Сковорода. Замітки до історії української культури. *Праці Українського Історично-Філологічного Товариства в Празі*. 1926. Т. 1. С. 19–37.
71. Мірчук І. Історія української філософії. *Енциклопедія українознавства. Загальна частина (ЕУ-І)*: в 2 т. Мюнхен: Наукове товариство імені Шевченка, 1949. Т. 2. С. 718–724.
72. Мірчук І. Петро Лодій та його переклад «Elementa Philosophiae» Баумейстера. *Філософська і соціальна думка*. 1993. № 4. С. 106–125.
73. Мірчук І. Про слов'янську філософію. Спроба характеристики / пер. з польської С. Іваник. *Sententiae XXV*. 2011. № 2. С. 177–193.
74. Мірчук І. Світогляд українського народу. Спроба характеристики. *Науковий збірник Українського Вільного Університету в Празі* / ред. Л. Білецький та ін. Прага: Накладом УВУ, 1942. Т. 3. С. 225–243.
75. Мірчук І. Хрістіян Вольф та його школа на Україні. *Філософська і соціальна думка*. 1993. № 4. С. 126–138.
76. Мозгова Н. Київська духовна академія 1819–1920 : філософський спадок. Київ: Книга, 2004. 320 с.
77. Мозгова Н. Призначення логіки в теорії пізнання Петра Лодія. *Versus*. 2014. № 2(4). С. 24–27.
78. Моклиця М. Драматичні сюжети Лесі Українки крізь психологічну модель катарсису. *Неоромантичні обрії творчих пошуків Лесі Українки*:

зб. наук. праць / відп. ред. В. І. Гуменюк. Сімферополь: Світ, 2008. С. 89–98.

79. Моклиця М. Естетика Лесі Українки (контекст європейського модернізму): монографія. Луцьк: ВНУ ім. Лесі Українки, 2011. 242 с.
80. Моклиця М. Леся Українка і європейський канон. *Волинь філологічна: текст і контекст*. 2009. № 8. С. 5–16.
81. Моклиця М. Філософія двох світів як сенс символістської драми Лесі Українки. *Вісник ВДУ імені Лесі Українки. Філологічні науки*. 1999. № 10. С. 45–49.
82. Мороз М. Літопис життя та творчості Лесі Українки. Київ: Наукова думка, 1992. 120 с.
83. Музичка А. Драматична творчість Лесі Українки та її розуміння. *Червоний шлях*. 1928. № 9/10. С. 84–102.
84. Музичка А. Леся Українка, її життя, громадська діяльність та поетична творчість. Харків: Державне видавництво України, 1928. 108 с.
85. Наукова спадщина Івана Мірчука зберігає свою цінність. *Свобода*. 2005. № 26 (1 липня). С. 10.
86. Ничик В. Из истории отечественной философии конца XVII–XVIII в. Киев: Наукова думка, 1978. 298 с.
87. Огородник І., Огородник В. Україна і Просвітництво. Філософія Г. Сковороди. Курс лекцій: навчальний посібник. Київ: Вища школа, 1999. С. 251–264.
88. Петрушенко В. Особливості філософських курсів Києво-Могилянської академії. Життя та філософська діяльність Г. Сковороди. *Основи філософських знань*: навч. посібник. Київ: Каравела, 2002. С. 120–125.
89. Погорілий А. Дмитро Чижевський як історик філософії: дис. …канд. філос. наук. Київ, 1999. 167 с.
90. Погребенник В. Михайло Драгоманов і Леся Українка: Результативність ідейно–творчого спілкування. *Освіта*. 2003. № 44. С. 11.

91. Попов П. Григорій Сковорода. Життя і творчість: нарис. Київ: Держлітвидав УРСР, 1960. 172 с.
92. Попович М. Григорій Сковорода: філософія свободи. Київ: Майстерня Білецьких, 2007. 256 с.
93. Попович М., Кисляковська І., Вяткіна Н. Проблеми теорії ментальності / відп. ред. акад. НАН України М. В. Попович. Київ: Наукова думка, 2006. 405 с.
94. Потебня А. Эстетика и поэтика. Москва: Искусство, 1976. 614 с.
95. Редько М. Світогляд Г. С. Сковороди. Львів: Вид-во Львівського ун-ту, 1967. 264 с.
96. Сковорода Г. Вступні двері до християнської добронравності. *Твори* : у 2 т. Київ: Видавництво «Обереги», 2005. Т. 1. С. 140–151.
97. Сковорода Г. Кільце // Там само. С. 359–413.
98. Сковорода Г. Наркіс. Розмова про те: пізнай себе // Там само. С. 151–188.
99. Сковорода Г. Розмова п’яти подорожніх про істинне щастя в житті // Там само. С. 325–359.
100. Сковорода Григорій: образ мислителя: зб. наук. пр. / відп. ред.: В. Шинкарук, І. Стогній; Ін-т філос. НАН України, Переяслав-Хмельниц. держ. пед. ін-т ім. Г. С. Сковороди. Київ: Ін-т філос. НАН України, 1997. 453 с.
101. Смирнова Г. Філософсько-релігієзнавчий аналіз драматургічної та епістолярної спадщини Лесі Українки : дис. …канд.. філос. наук. Київ, 2003. 175 с.
102. Срезневский И. Отрывки из записок о старце Григории Сковороде. Москва: Типография С. Селивановского, 1834. С. 67–92. URL: http: // escriptorium.univer.kharkov.ua/handle/1237075002/3541 (дата звернення: 4.03.2018).
103. Старовойт І., Сілаєва Т., Орендарчук Г. Григорій Сковорода. *Філософія : навчальний посібник*. Тернопіль: Астон, 1997. С. 48–51.

104. Стеблина О. М. Натурфілософський романтизм Д. Велланського : дис. ... канд. філос. наук. Київ, 2010. 205 с.
105. Татаркевич В. Історія філософії: в 2 т. / переклад з польської. Я. Сеноцький, О. Гірний. Львів: Свічадо, 1999. Т. 2. 352 с.
106. Ткачук М. Київська академічна філософія XIX – початку XX ст. : методологічні проблеми дослідження. Київ: Віпол, 2000. 248 с.
107. Товкачевський А. Г. С. Сковорода. Київ: Життя й мистецтво, 1913. 67 с.
108. Українка Л. Contra spem spero! Зібрання творів: у 12-ти т. Київ: Наукова думка, 1975. Т. І. С. 56–57.
109. Українка Л. Fiat nox! // Там само. С.140–141.
110. Українка Л. Айша і Мохаммед // Там само. Т. IV. С. 100–106.
111. Українка Л. Блакитна троянда // Там само. Т. III. С.9–112.
112. Українка Л. Заметки о новейшей польской литературе // Там само. Т. VIII. С. 100–128.
113. Українка Л. Замітки з приводу статті «Політика і етика» // Там само. Т. VIII. С. 253–268.
114. Українка Л. Ізольда Білорука // Там само. Т. II. С. 97–105.
115. Українка Л. Камінний господар // Там само. Т. VI. С. 71–163.
116. Українка Л. Лісова пісня // Там само. Т. V. С. 201–299.
117. Українка Л. Одержима // Там само. Т. III. С. 126–148.
118. Українка Л. Спогади про Миколу Ковалевського // Там само. Т. VIII. С. 223–229.
119. Українка Л. Товаришці на спомин // Там само. Т. І. С.130–131.
120. Українка Л. У катакомбах // Там само. Т. II . С. 240–263.
121. Українка Л. У пущі // Там само. Т. V. С. 9–135.
122. Українка Л. Утопія в белетристиці // Там само. Т. VIII. С. 155–201.
123. Ушкалов Л. Григорій Сковорода і антична культура. Харків: Знання, 1997. 180 с.
124. Ушкалов Л. Григорій Сковорода: семінарій. Харків: Майдан, 2004. 776 с.

125. Ушкалов Л., Марченко О. Нариси з філософії Григорія Сковороди. Харків: Основа, 1993. 152 с.

126. Федів Ю., Мозгова Н. Антропологічна спрямованість філософії Г. Сковороди. *Історія української філософії*: навчальний посібник. Київ: Україна, 2000. С. 127–136.

127. Фізер І. Психолінгвістична теорія літератури Олександра Потебні: мета критичне дослідження / авториз. пер. В. Брюховецький. Київ: Обереги, 1996. 192 с.

128. Філософія Григорія Сковороди / відп. ред. В. І. Шинкарук. Київ: Наукова думка, 1972. 311 с.

129. Франко І. Старе і нове в сучасній українській літературі. *Зібрання творів*: у 50-ти томах. Київ: Наук. думка, 1984. Т. 35. С. 81–82.

130. Хамітов Н. Гармаш Л., Крилова С. Григорій Сковорода: вчення про три світи. *Історія філософії. Проблема людини та її меж*: навчальний посібник. Київ: Наукова думка, 2000. С. 193–195.

131. Хижняк З., Маньківський В. Історія Києво-Могилянської академії. Київ: КМ Академія, 2003. 184 с.

132. Христиан Вольф и его последователи. *История философии: Запад – Россия – Восток*: в 4 кн.: учбеник для студентов высних учебных заведений / под. ред. Н. Мотрошиловой. Москва: Греко-латинский кабинет» Ю. Шичалина, 1996. Кн. 2. С. 286–291. URL: http://mts.edu.27.ru/biblio/Phil/colection/pdf/1996_east_rus_west_2.pdf (дата звернення: 4.03.2018).

133. Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні. Київ: Вид-во Орій при УКСП Кобза, 1992. 230 с.

134. Чижевський Д. Теорія символів Г. С. Сковороди. *Український культурологічний альманах*. Київ: Фонд сприяння розвитку мистецтв, 2000. Вип. 39/40. С. 58–67.

135. Чижевський Д. Українська філософія. Українська культура: лекції за редакцією Дмитра Антоновича. Київ: Либідь, 1993. 592 с.

136. Чижевський Д. Філософія Г. С. Сковороди. Харків: Прапор, 2004. 272 с.

137. Шинкарук В., Іваньо І. Григорій Сковорода. Повне зібрання творів: у 2 т. Київ: Наукова думка, 1973. Т. 1. 532 с.

138. Шлемкевич М. Загублена українська людина. Нью-Йорк, 1954. Кн. 2. 158 с.

139. Эрн В. Григорий Сковорода : жизнь и учение. Москва: Путь, 1912. 342 с.

140. Янів В. До систематизації поглядів Івана Мірчука на українську людину. *Збірник на пошану Івана Мірчука (1891–1961)*: науковий зб. / за ред. О. Кульчицького. Мюнхен: Український Вільний Університет, 1974. Т. 8. С. 149–194.

141. Янів В. Нариси до історії української етнопсихології. Мюнхен: УВУ, 1993. 343 с.

142. Янів В. Релігійність українця з етнопсихологічного погляду. *Народна творчість та етнографія*. 1999. №5/6. С. 39–54.

143. Ярема Я. Українська духовність в її культурно-історичних виявах. Львів: Накладом автора, 1937. 77 с.

144. Gustafson R. Tolstoy's Skovoroda. *Journal of Ukrainian Studies*. 1997. Vol. 22, №. 1/2. P. 87–96.

145. Mirčuk I. Die Weltanschauung der ukrainischen Dichterin Lesja Ukrajinka. *ЦДАЗУ* (Центральний державний архів зарубіжної україніки). Ф. 15. Оп. 1. Спр. 59. Арк. 171–179.

146. Mirčuk I. Tolstoj und Skovoroda, zwei nationale Typen. *ЦДАЗУ* (Центральний державний архів зарубіжної україніки). Ф. 15. Оп. 1. Спр. 59. Арк. 15–28.

РОЗДІЛ 3. СЛОВ'ЯНСЬКА ФІЛОСОФІЯ ТА ФІЛОСОФСЬКА ДУМКА В УКРАЇНІ НА ПОЧАТКУ XX СТОЛІТТЯ В ІНТЕРПРЕТАЦІЇ І. МІРЧУКА

3.1. Головні проблеми й основи слов'янської філософії з погляду І. Мірчука

Даний підрозділ є важливим для дисертації з огляду на ключове значення, яке мають для розкриття специфіки української філософської думки, розвідки І. Мірчука щодо слов'янської філософії, адже остання формує загальний контекст розвитку вітчизняної філософської традиції. У підрозділі утверджується думка про те, що під час розгляду стану розвитку, основ та перспектив філософії слов'янських народів творча філософська думка мислителя знайшла своє найповніше вираження, оскільки саме тут вчений яскраво демонструє свою позицію щодо проблеми взаємозв'язку між ментальністю народу, національною філософією та національним світоглядом.

Зацікавлення І. Мірчуком проблематикою слов'янської філософії можемо пов'язати із наступними обставинами. По-перше, у зв'язку із нестачею відповідного матеріалу для характеристики української національної філософії, вчений продовжив активно послуговуватися дедуктивним методом. І. Мірчук вважав, що без окреслення загальних тенденцій слов'янської філософії не можна переходити до вивчення української національної філософії. По-друге, студіювання філософії президента Чехословацької республіки Т. Масарика, що дуже нагадувала вчення Г. Сковороди, не могло не наштовхнути І. Мірчука на думку про спільні риси слов'янської філософії. Винятковий паралелізм поглядів обох філософів зробив можливим виявлення та аналіз різноманітних аналогій між їх філософськими вченнями.

Увага І. Мірчука була спрямована також на пошук та встановлення стійкого взаємозв'язку між духовними особливостями народу, його ментальністю зі специфікою філософської думки конкретного мислителя.

Слов'янознавець був одним із першим, кому вдалося розкрити характерні риси національної української філософської думки. Але це сталося не відразу. Щоб перейти до вивчення цієї проблематики необхідна була відповідна підготовка. Шлях до філософічного вивчення українського світогляду, а відтак і української духовності, пролягав через розуміння особливостей слов'янської духовності та вивчення слов'янської філософії як вияву загальнослов'янської духовності загалом.

Каталізатором систематизації міркувань щодо спільних основ слов'янської філософії став Конгрес слов'янських філософів, що проходив 23-28 вересня 1927 р. у Варшаві. Скликання цього конгресу було актом надзвичайної ваги. Комунікація та співпраця філософів – представників слов'янського регіону – мала важливе значення для розвитку філософської думки слов'ян.

Польський дослідник С. Іваник зауважував, що ідея проведення слов'янського з'їзду вперше виникла в 1911 р. під час Міжнародного філософського з'їзду в Болоньї. Тоді слов'янські філософи, які брали участь у цьому з'їзді, вирішили в найближчий час провести власний філософський з'їзд у Празі. Реалізації цього плану перешкодив початок Першої світової війни, але вже після її завершення, коли на мапі Європи з'явилися молоді слов'янські держави, тема слов'янського з'їзду актуалізувалася і активно дискутувалася на сторінках югославських, польських, чеських часописів. Оскільки чеським філософам не вдалося організувати з'їзд у Празі, як передбачалося на початку, ініціативу на себе перебрали їхні польські колеги. 30 березня 1926 р. у Варшаві відбулося засідання Загального комітету філософських з'їздів на чолі з К. Твардовським, у результаті якого було ухвалено рішення: восени 1927 р. провести у столиці Польщі слов'янський філософський з'їзд. У роботі 7-ми секцій (історії філософії, метафізики і епістемології, семантики, логіки, філософії природознавства, естетики, психології) загалом взяли участь 147 делегатів слов'янських народів. Серед них корифеї польської (Я. Лукасевич, Т. Котарбіньський, В. Татаркевич та

ін.), російської (М. Бердяєв, М. Лосський, С. Франк та ін.), чеської (К. Воровка, Ф. Пелікан), сербської (Б. Петронєвич), хорватської (Р. Буяс) філософії. Що стосується українських учасників з'їзду то їх було п'ятеро: С. Балей (Львів), К. Чехович (Берлін), І. Мірчук (Берлін), Д. Чижевський (Прага) та І. Копач (Львів) [24, с. 174–175].

На з'їзді І.Мірчук виступив із двома доповідями: «Григорій Сковорода – український філософ XVIII століття» [76] та «Про слов'янську філософію. Спроба характеристики» [42]. Варто зауважити, що доповіді вченого на з'їзді прозвучали українською мовою. Цей факт був чи не єдиним випадком у історії повоєнної Польщі, коли на польському науковому конгресі говорив український вчений українською мовою. За даними В. Стецюка, зміну мови не було зафіксовано у актах з'їзду, однак німецькі вчені звернули на це увагу і гідно оцінили доповідь мислителя у своїх звітах [57, с. 260].

Із усіх виступів українських філософів найбільший резонанс отримала друга доповідь ученого, у якій І. Мірчук подав свою інтерпретацію проблеми національної філософії. Мислитель вважав хибними уявлення про те, що філософія повинна стояти над усіма проявами конкретного життя і слідувати лише за законами власного розвитку, зауважуючи, «філософія, так само як і наука представляють собою не витвір бездушного механізму чи незалежний від оточення одиниці, а витвір живої людини, якої приналежність до спільноти, у цьому випадку нації, мусить відбиватися на її творчості» [43, с. 227].

Ця сентенція І. Мірчука яскраво демонструє позицію її автора щодо розуміння проблеми національних вимірів у філософії та дає підстави зробити висновок про те, що людина репрезентує свою національно-культурну спільноту. Філософія є теоретичною формою світогляду, який має національно забарвлені елементи. І хоча пізнавальний інтерес як такий не має національного відтінку, але мислитель, який розмірковує над тими чи іншими проблемами живе на ґрунті певної культури, від якої не може, та і не повинен абстрагуватися. На це свого часу вказував Мартін Гайдаггер,

зауважуючи: «Щоб розмірковувати, нам не треба «перестрибувати через себе» [73, с. 105].

І все ж у сучасному історико-філософському дискурсі проблема меж поширення та ступеня впливу національного у філософії та й загалом доцільність вживання самого терміну «національна філософія» не має однозначного вирішення. На противагу сингулярній теорії, яку підтримує І. Мірчук, існує альтернативна позиція, яка передбачає всезагальність у науковому пізнанні. Прихильники універсальності філософського знання нівелюють національний чинник та ідентифікацію філософії, утверджуючи неподільність філософського процесу. Однак, на наше переконання, у цій дискусії мова має йти не про визначальність тієї чи іншої позиції, а про можливість полілогу між культурами, про необхідність збагачення всезагального філософського знання окремими здобутками світоглядних унікальностей.

Розмірковуючи над проблемою національного у філософії І. Мірчук підтримував точку зору В. Вунда, який зауважив у праці «Нації та їх філософії» проте, що не викликає сумніву, що характер народу, його ідентичність, відображені в історії його духовності та інтелекту, оскільки саме вони більше, ніж культура, відображають душу народу [12]. Дана позиція І. Мірчука стає зрозумілою, якщо взяти до уваги факт, що Перша світова війна стала потужним стимулом для звернення представників різних народів до своїх духовних історичних коренів, ідентифікації себе і своєї нації у світі. Зважаючи на такі тенденції починає виходити значна кількість літератури, що була присвячена історіям національних філософій окремих народів. Сам І. Мірчук наводить доволі докладний перелік цієї літератури, називаючи 38 позицій. Серед них зустрічаємо праці Є. Боброва, Г. Шпета, М. Єршова, Д. Чижевського, В. Щурата та інших.

Однак для І. Мірчука національно-культурна зумовленість не є єдиноможливим чинником існування філософського знання. Він жодним чином не заперечує універсальність філософії, однак зауважує про те, що

«хоча мета філософії має загальнолюдський характер, але форми, в яких виявляє себе прагнення філософської спекуляції до цієї мети, завжди мають певну національну забарвленість» [42, с. 180]. Далі він підтверджує висловлену тезу, відзначаючи, що вже в епоху Середньовіччя з універсальним характером його культури, що спиралася на латину, спільну релігію, загальноприйняті форми схоластики та була серйозним нівелюючим чинником у житті народів, проявилися специфічні ознаки філософії. З початком епохи Нового часу вони отримали своє повне вираження. Такі великі мислителі, як Ф. Бекон, Р. Декарт, Г. Лейбніц, І. Кант – це творці ідей, які оживляли і оживляють духовний розвиток усього людства, але зовнішні форми, в яких ці ідеї представлені світові, носять цілком виразний характер того народу, до якого належав їх творець. Як приклад, І. Мірчук наводить ряд фактів. Зокрема, що емпіризм є продуктом англійського мислення, що раціоналізм розвивається в основному у Франції, і що, зрештою, ідеалізм має своїх основних представників у Німеччині [42, с. 180]. Те, що англійська етика схиляється у бік утилітаризму, а категоричний імператив І. Канта був витвором німецького способу мислення, І. Мірчук вважає не випадком, а явищем, причини якого коріняться у властивостях душі народу.

Наведені аргументи є цілком достатніми для розуміння того, в яких межах ми можемо говорити про національну філософію. Ідеї, висловлені чи то І. Кантом, чи Ф. Беконом становлять частину загальнолюдського надбання, але це не заважає залишатися І. Канту – німцем, а Ф. Бекону – англійцем. Однак це стосується тільки форми «прагнення до філософської спекуляції» (Д. Чижевський), а не її змістової частини.

У цьому контексті слушною є думка сучасного дослідника проблеми національної філософії І. Лисого, який зауважив, що «навіть визначаючи німецькість Канта-філософа, її традиційно не актуалізують під час змістового розгляду чи інтерпретування його ідей, оцінювання його філософських звершень» [37, с. 12].

Досліджуючи питання національної філософії І. Мірчук робить спробу пошуку її глибинних підстав. Він визначає, що будучи глибоко закоріненою у «специфічних прикметах кожної нації» і в «особливих силах народного духу» національна філософія має й специфічні функції: «філософія кожної нації має свої окремі завдання» [43, с. 226]. В основі такої позиції І. Мірчука лежить етнопсихологічний методологічний підхід до історико-філософського процесу, що полягає у акцентуаціїї впливу національного менталітету та світогляду на філософську думку народу. Цей вплив може проявлятися у виборі напрямків для філософських розмірковувань, будові системи філософії тощо, оскільки національні особливості філософських концепцій і вчень зумовлюються національним світобаченням та світосприйняттям. До того ж кожна нація в силу наявного попереднього досвіду, надбань та історичних умов формує відмінні від інших цілі і завдання подальшого розвитку.

І. Мірчук стверджує про те, що «хоча слов'янські народи, живучи в різноманітних матеріальних та духовних умовах витворили кожен для себе свої специфічні риси, свою окрему фізіономію, ми все ж можемо говорити про один загальний слов'янський тип, що, звісно, наклав свій відбиток також і на філософську спекуляцію. Я переконаний, що між представниками слов'янської філософської думки існує внутрішня спорідненість, існують спільні переваги і недоліки…» [42, с. 177]. З огляду на ці конкретні аргументи, зауважує мислитель, ми «повинні визнати можливість існування національної, а відтак і слов'янської філософії» [42, с. 180].

Питання про існування загального слов'янського типу на сьогодні відкрите. Ми все ж можемо припустити, що в силу певних спільних історичних чи політичних процесів або географічних зв'язків змогли сформуватися подібності ключових рис розвитку філософської думки окремих народів слов'ян, але говорити про слов'янську філософію як про цілісне явище не є цілком виправданим. Ми не можемо вмістити в одну універсальну схему філософії усіх народів слов'ян. До того ж, формулюючи

загальні тенденції слов'янської філософії І. Мірчук аналізує переважно українців, росіян та частково західних слов'ян, і лише фрагментарно згадує південних слов'ян, екстраполюючи результати своїх досліджень на все слов'янство.

Про складність проблеми засвідчила і дискусія, що відбулася після доповіді І. Мірчука. Слушною стала критика С. Більського, який закинув доповідачеві недостатню обґрунтованість методу, адже, як зазначив дискутант «як про слов'янську філософію можна було б говорити, наприклад, про філософію народів басейну Середземного моря» [42, с. 193].

Для об'єктивного аналізу цієї ідеї І. Мірчука, варто поглянути на проблему і з іншого боку. І. Мірчук ґрунтовно не зупиняється на розвитку філософій окремих слов'янських народів для їх детального вивчення. Бо не ставить собі це за мету. Він обирає інший шлях, намагаючись мислити більш масштабно, не занурюючись у деталі. Адже перебування в еміграції, постійна активна організаційна робота не сприяли спокійній кабінетній роботі. Видається також дуже сумнівним, щоб з таким масивом роботи змогла впоратися одна людина. До того ж суспільно-історичні умови того часу ставили на порядок денний інші завдання. Початок XX століття став початком переосмислення власних надбань, пошуку проблем у формуванні власної самосвідомості, самовизначення у світі. Говорячи про спільні переваги та недоліки слов'янської філософії, І. Мірчук, не претендував на універсальність, про це вчений означив у назві доповіді. Мова у ній йде про «спробу характеристики», а не про всесторонній та всеоб'ємлюючий аналіз для створення цілісного образу слов'янської філософії.

На нашу думку, проголошуючи ідею існування слов'янської філософії, І. Мірчук мав на меті сприяти взаємному зближенню представників інтелектуальної культури слов'ян, актуалізуючи цю проблему. Вона мала стати вихідним пунктом для подальшої дискусії на цю тему. Будучи одним із перших, хто привернув увагу до слов'янської філософії як такої, мислитель одночасно намагався закласти основи для її подальшого дослідження задля

розуміння тяглості та наступності філософської традиції. До того ж в історіографічному плані до І. Мірчука на тему слов'янської філософії було зроблено небагато.

На початку своєї доповіді «Про слов'янську філософію. Спроба характеристики» [42] І. Мірчук вказав, що література, присвячена слов'янській філософії є дуже бідною: окрім поодиноких зауважень, що розпорошені по працях слов'янських та неслов'янських авторів існує лише одна невелика праця К. Ганкевича «Основи слов'янської філософії», автор якої вперше починає говорити про механізм творення філософського універсуму різних народів, у тому числі і слов'янського. Однак, ця праця, як вважав вчений, мала недоліки щодо датування подій та певної поверховості деяких розділів. Проте, варто зауважити, що дана студія К. Ганкевича заслуговує на увагу як перша спроба дослідити означену тему.

Окрім цієї німецькомовної праці, І. Мірчук вказує ще на студію Ф. Крейчі «Про філософію сучасності», де автор, розглядаючи філософію Л. Толстого, коротко затримується на філософії слов'ян. Наявність такої небагатої літератури з проблеми слов'янської філософії різко контрастує з існуванням великої кількості праць, що стосувалися національних філософій окремих народів.

Такий стан справ можна пояснити тим, що коли ми в історичному плані розглянемо творчість слов'янських народів у царині філософії, то звернемо увагу на факт, що у філософській галузі ці народи не досягнули такої досконалості, як у інших сферах науки. І. Мірчук справедливо зауважував: «Якщо ми поглянемо на інші сфери творчості людського духу, як-от образотворче мистецтво, поезія і проза чи фахові дисципліни, то побачимо, що слов'яни як у минулому, так і в теперішніх часах йдуть нога в ногу з англійцями, німцями, французами, а в деяких випадках досягають навіть вищих від них результатів…Ось тільки в сфері філософії ця лінія різко заломлюється вниз, нижче загального рівня» [42, с. 180]. Мислитель зазначав, що в рамках теоретичної філософії немає у слов'ян великого теоретика, якого

можна було б порівняти з великими систематиками інших європейських народів. Подібні погляди висловлював і Д. Чижевський, який вказував, що «коли ми говорили, що лінія філософічного розвитку переходить із країни до країни, то це твердження не торкалося ані України, ані інших слов'янських народів, бо ще не траплялось в історії розвитку філософії, щоб «великий філософ», чи то українець, чи представник якоїсь іншої слов'янської нації, утворив синтезу світового значіння» [76, с. 14].

Не обмежуючись лише констатацією даного факту, І. Мірчук наводить слова різних слов'янських філософів, що замислювалися над обмеженістю філософської продукції своїх народів, зокрема, Б. Трентовського і його працю «Хованна», Г. Струве «Філософська література Польщі» Я. Лукасєвича «Про науку та філософію» (стосовно польської філософії) та Б. Яковенка «Неоригінальність російської філософської думки», С. Франка «Російський світогляд» (стосовно російської філософії).

На сьогодні вже чимало зроблено у сфері філософії, однак як слушно зазначає І. Лисий «навряд чи ступінь добротності нашої філософської традиції дасть можливість українству розпочати входження до глобального культурного простору здобутками саме філософської культури» [37, с. 12].

Причину цього І. Мірчук цілком правомірно бачить не у тому, що серед слов'ян не було зацікавлення філософськими проблемами, навпаки, коли ми візьмемо до уваги «середньостатистичний тип українського інтелігента у слов'ян, то прийдемо до переконання, що як своїми здібностями, так і знанням філософської літератури, він якщо не перевершує, то принаймні дорівнює аналогічним типам у інших європейських народів» [42, с. 183]. До причин низького стану розвитку філософської думки слов'ян та проблем, що стримували її розвиток І. Мірчук відносить наступні.

Першою перепоною на шляху поширення філософських потенцій слов'янських народів вчений називав тяжке матеріальне становище, у межах якого розвивалося інтелектуальне життя слов'янських народів [42, с. 183]. І це дійсно так, адже більша їх частина не мала власних держав і розвивалася у

складі чужорідних державних організмів. Духовне та політичне життя південних слов'ян, наприклад, розвивалося поступово і дуже повільно, що було пов'язано у першу чергу з довголітнім турецьким поневоленням. Поляки мали власну державність, але втратили її у XVIII столітті. Українці, будучи виснаженими війнами та боротьбою за державну автономію і подальшою Руїною, у результаті потрапили під владу російського абсолютизму, що нищив будь-які прояви вільної думки. Найсприятливіше ситуація виглядала в Російській імперії, яка здобувши могутність, мала матеріальні можливості для подальших філософських досліджень. Але і ці умови для розвитку філософської думки не були ідеальними.

Чинником, що гальмував розвиток філософії в імперії, була російська цензура. Аналізуючи цю причину, І. Мірчук вказує на О. Скабичевського, який дослідив вплив цензури Російської імперії на розвиток філософії. Яскравим проявом її дії стала доля професора Харківського університету Й. Шада, якого було усунено з кафедри лише через те, що він дотримувався найновішої на той час німецької філософії, зокрема поділяв ідеї Ф. Шеллінга [54, с. 147]. Ще одним прикладом стало вигнання і заслання до Саратова професора Духовної Академії у Петербурзі І. Феслера. Подібна доля спіткала професора Петербурзького університету А. Галича, який своїми працями подавав великі надії і сприяв розвитку філософської думки. Беручи до уваги такі факти, І. Мірчук зауважував, що «робота професорів російських університетів обмежувалася щораз все більше аж до 1850 року, коли кафедри філософії були ліквідовані по всій Росії, а філософська освіта була зредукована до занять з логіки та психології, що проводилися професорами теології» [42, с. 183].

Аналізуючи виокремлені І. Мірчуком проблеми розвитку філософської думки слов'ян, можемо підсумувати, що в основному вони мали зовнішній характер і не відігравали вирішальної ролі у процесі становлення оригінальної слов'янської філософської творчості. Справжні причини слід шукати значно глибше.

Для розвитку філософської думки необхідні два компоненти: глибокий традиціоналізм і оригінальність, які, на перший погляд, суперечать одне одному, але насправді тісно пов'язані. Вони повинні одночасно існувати у суспільстві, якщо ми хочемо отримати більш-менш помітні результати у розвитку філософської думки. І. Мірчук справедливо зауважує, що філософський рух тільки тоді заслуговує на увагу і може мати помітне значення, якщо у ньому оригінальність просякнута традицією, або традиція просякнута оригінальністю [42, с. 184]. Головна риса філософського мислення полягає у тому, що його представники повинні бути ознайомлені з результатами, які отримали попередні покоління. Тому повинен існувати органічний, внутрішній зв'язок між минулим і майбутнім. Жодна філософська система не з'явилася без надбання попередніх епох. Навіть негативне, вороже ставлення до минулої доби тільки підтверджує генетичний зв'язок між новим і старим. Програма роботи, створена давніми греками, зберегла свою актуальність з порівняно невеликими змінами до наших днів. Змін зазнали лише засоби та методи, що використовувалися для розв'язання філософських питань, а також спосіб, у який формулюють саме питання. Усі нові ідеї, теорії, що вражають своїм новаторством та оригінальністю при детальному аналізі засвідчують відбиток традиції. Відсутність органічного зв'язку між минулим і теперішнім, обізнаності з результатами праці інших слов'янських народів І. Мірчук вважав «кардинальною помилкою» усього слов'янства. Філософ наводить слова чеського філософа Ф. Пелікана, який у статті «Частина історії слов'янської думки» ставить питання: «Чому слов'яни досі мають таке мале значення? Чому в німецьких і французьких підручниках з історії філософії ми не знайдемо або знайдемо дуже мало викладів про чеських, польських, словацьких тощо філософів?» [42, с. 184]. Причина цього, констатує І. Мірчук, полягає у тому, що слов'яни самі дуже мало знають про себе і не мають виробленої традиції. Тому закономірним постає питання філософа: «Як ми можемо вимагати від німців, французів, щоб вони писали про слов'янську філософію, якщо по сьогоднішній день немає

жодного російського, чи польського, чи чеського підручника, який давав би нам образ роботи слов'ян на полі філософії?» [42, с. 184]. Це однаковою мірою стосується і української філософії.

З даною позицією погоджується Г. Струве у своїй «Історії логіки як теорії пізнання у Польщі»: «Якщо більшість наших авторів зазвичай черпає натхнення до своїх власних праць з чужих джерел і не шукає даних до своїх досліджень у нашій літературі, то з цього загалом випливає, що кожен новий дослідник духовно виростає у нас більше на чужому, ніж на своєму ґрунті. Між його роботою думки та роботою думки його земляків-передників немає тісного зв'язку» [42, с. 186].

Означена І. Мірчуком проблема розвитку слов'янської філософії має під собою реальні підстави. Постійні трансформаційні процеси, зміна ідеології, реконструкція ціннісних орієнтирів та руйнування системи цінностей стали тими чинниками, які гальмували механізм збереження власних філософських і культурних особливостей та були перешкодою на шляху безперервності їх розвитку. Коли в Західній Європі проходив процес становлення національних держав, в Україні, для прикладу, тривала боротьба за існування на рівні державного організму та утвердження власної ідентичності. Саме це стало причиною частих розривів у соціальній комунікації поколінь і унеможливило забезпечення безперервності філософської традиції.

Ще однією серйозною проблемою розвитку слов'янської теоретичної думки була спрямованість духовної енергії та форма філософського мислення. І. Мірчук цілком справедливо констатував, що духовна енергія у філософській творчості слов'ян мала не вертикальні, а горизонтальні тенденції і спрямовувалася, за його висловом, не «вгору, а ушир» [42, с. 186].

У своїй доповіді на з'їзді у Варшаві у 1927 році І. Мірчук стверджував, що серед слов'ян немає концентраційних центрів у постатях геніальних особистостей, натомість спостерігається високий рівень філософської продукції у широких народних масах. Для ілюстрації цієї тези він наводить,

як приклад, особливості філософствування українського народу. Вчений зазначає, що «у нашій (українській) народній творчості ми знаходимо велику кількість філософських елементів» [42, с. 186]. Погляд на світ, що спирається на оригінальну метафізику, система етики, пристосована до конкретної дійсності, власна оригінальна естетика і відчуття краси знайшли своє зовнішнє вираження і практичне відображення у різних продуктах мистецької творчості.

При аналізі цієї причини І. Мірчук продемонстрував глибоке розуміння загальних тенденцій розвитку філософської думки слов'ян. Виокремлені мислителем аспекти правомірно доводять, що філософська культура поширилась на широкі маси українського народу і знайшла там відповідний ґрунт. Ще одним доказом, який підтверджував широке розповсюдження філософської думки серед слов'ян, тобто вказує на її горизонтальні тенденції, був той факт, що філософські роздуми не обмежуються лише фаховою літературою, а є характерними також і для художньої літератури. Прикладом цього була творчість Лесі Українки, Ф. Достоєвського, Л. Толстого, А. Міцкевича та інших. Як результат серед простого народу зростає зацікавлення філософськими проблемами. Філософська думка замість того, щоб концентруватися у свідомостях конкретних особистостей, поширюється на широкі народні маси, а відтак, повинна пристосовуватися до потреб і способу мислення того середовища, серед якого вона знайшла сприятливий ґрунт для розвитку. Однак через це дана думка втрачає свою теоретичність і стає конкретною та безпосередньо пов'язаною з життям.

Слов'янська філософія – це в першу чергу антропологія. У центрі слов'янського погляду на світ стоїть переважно людина, її доля, людське життя та його сенс. Це підтверджує висновок І. Мірчука, що слов'яни не мають жодного великого теоретика чи системи чисто абстрактного мислення, натомість мають серйозних представників практичного напряму у філософії. Візьмемо, наприклад, діяльність провідника чеського народу Т. Масарика. Практичність – провідна риса творчості філософа, починаючи з

габілітаційної праці «Самогубство як масовий соціальний феномен сучасної цивілізації» і до останніх публікацій. Т. Масарик і сам стверджував, що у своєму житті не писав жодного рядка, що не був у безпосередньому зв'язку з життям.

Тому висновок І. Мірчука, що теорія пізнання, яка займається предметом, межами і можливістю пізнання in abstracto, не знаходила собі належного ґрунту серед слов'ян, бо вона не мала відповідного практичного забарвлення, на нашу думку, є достатньо аргументованим, оскільки для слов'ян «правдивим» є той філософ, у якого теорія і практика відповідають однин одному.

І. Мірчук особливу увагу звертає на аналіз самого терміну «правда», вивчаючи його на прикладі розуміння російським суспільством поняття «життєвої правди». Філософ визначив, що відповідно до загальної слов'янської тенденції, у цьому випадку російської психіки, слово «правда» має подвійний зміст: теоретичний та практичний. Цю обставину він обумовлює специфікою соціального та державного життя у Російській імперії, бо вона виразно говорить про те, що сама теоретична правда (відповідність наших уявлень з фактами феноменальної дійсності) не задовольняє представників російської інтелектуальної сфери. Для них «правда» повинна бути нерозривною єдністю двох понять: теоретичної істини та справедливості [42, с. 188].

Слушність такої думки І. Мірчука можемо підтвердити словами російського філософа Е. Радлова, який у праці, присвяченій історії російської філософії визначив, що «характерною рисою російського містицизму є пошук життєвої правди, теоретична правда тут є незадовільною. Правда повинна мати своє вираження в житті, така потреба російського народу і російської інтелігенції, тільки тоді вона може стати тією правдою, яка надає сенс життю. Ця схильність є помітною кожному напрямі російського мислення. Уся російська література, як художня, так і філософська, просякнута пошуком життєвої правди, переконаністю у марноті світу,

вимогою спасіння і запровадження кращого життя на землі. Теоретичні міркування і спекуляції не зустрічають розуміння серед російського народу, тільки практичне застосування має сенс, тому й теорія пізнання відіграла у Росії дуже малу, незначну роль» [42, с. 188].

Звернення І. Мірчука до тлумачення поняття «правда» обумовлюємо тим, що специфіка розуміння терміну російським естаблішментом пояснює причину відсутності теоретиків та абстрактного характеру у сфері філософської думки як російських мислителів, так і слов'янських загалом.

Беручи за основу приклади із російської філософської думки, І. Мірчук вважав, що саме у ній найяскравіше проявляються означена проблема. У зв'язку з цим мислитель вказує на ще одну проблему слов'янської філософії – політизацію теоретичних аспектів під час вирішення конкретних завдань. Для ілюстрації цього твердження вчений наводить приклад П. Юркевича, боротьба з матеріалізмом якого у 60-х роках XIX століття наразилася не лише на звинувачення у реакційності, а й на особисте несприйняття. З іншого боку, В. Соловйов у боротьбі проти реакції значний період часу займався політично-публіцистичною діяльністю. Ці факти ще раз виразно підкреслюють тісний зв'язок між філософською думкою і реальним життям. Визначена І. Мірчуком особливість у тій чи іншій мірі притаманна усім слов'янським народам. «Коли ми будемо розглядати філософську літературу сербів і хорватів, – зауважує вчений, – то ми побачимо там перевагу практичної філософії над чистою теорією» [42, с. 189]. Така сама тенденція простежується і в українській філософській думці, виразним представником якої був Г. Сковорода. Головна цінність його філософії полягала не в теоретичній побудовах, а у першу чергу в практичній реалізації їх у життя. Його погляд на світ спирався на етично-релігійні основи.

І. Мірчук вказував на подібність стилю філософствування українського Сократа та творчості пізнього Л. Толстого, який не задовольняючись лише проголошенням принципів, пішов у народ для того, щоб втілити їх у життя. Але Г. Сковорода стоїть у цьому відношенні вище за Л. Толстого, бо

останній лише в зрілі роки вибрав такий спосіб життя, а українець ще в розквіті своїх сил став «мандрівним філософом». Народ прийняв такого мислителя, а деякі з його віршів, що мали філософський зміст, такі як «Всякому городу нрав і права» або «Ах ушли-ж мої літа, аж вихор с круга світа», збереглися у традиції цього народу. Будучи написаними літературною мовою того часу, ці твори, потрапивши в маси, до репертуару кобзарів та лірників, набрали такого народного колориту, що перша з них потрапила до збірки галицьких пісень Вацлава з Олеська і Жеготи Паулі, при чому самі упорядники нічого не підозрювали про справжнє походження і характер цієї пісні [42, с. 190].

На підставі наведених фактів І. Мірчука можемо стверджувати, що у представників слов'янської філософської думки присутня гармонія між наукою та власним життям. Чи то буде Я. Коменський, чи Л. Толстой, чи Г. Сковорода, найяскравіша у цьому відношенні постать, усі вони характеризуються повною згодою між словами та діями, чого на такому рівні ми не бачимо у західноєвропейських філософів.

На противагу слов'янським філософам, І. Мірчук наводить приклад І. Канта, у творчості якого спостерігається глибокий розрив між теорією та практикою, суперечність між формою критичної системи та життєвою формою її автора. Мірою того, як філософська система І. Канта прогресувала щораз далі у напрямку узагальнення, досконалості, об'єктивної необхідності, охоплювала все більший простір людського знання, – сам вчений у приватному житті схилявся більше до партикуляризму, обмеження та педантизму. Такий дисонанс І. Мірчук пояснює особливостями прусського соціального середовища, в якому жив І. Кант, а також особливостями психіки прусського суспільства [42, с. 190].

Однак для слов'ян такий спосіб відокремлення теорії від практики є неприйнятним. Враховуючи це, нам можуть докоряти, що власне такий відрив від життя може бути необхідним для отримання серйозних результатів у галузі філософії. Тільки завдяки абстрагуванню від буденних проблем і

життєвих перипетій, у цілковитому спокої постають великі системи. Можливо таке поєднання теорії з дійсністю тільки стримує розвиток філософських потенцій і тому до певної міри є примітивізмом. Але незалежно від цих закидів ми повинні визнати, що у слов'ян має місце тісний органічний зв'язок між теорією та реальним життям, і що цей зв'язок став наслідком загальної тенденції філософського мислення у слов'янських народів. Тому можемо говорити, що ця обставина є, з одного боку, проблемою розвитку слов'янської філософської думки, а з іншого – створює її індивідуальне обличчя, стаючи оригінальною особливістю.

Розробка проблематики слов'янської філософії знайшла своє подальше обґрунтування у доповіді І. Мірчука, що прозвучала 4 грудня 1929 року у товаристві імені І. Канта. До цього можна додати ще одну працю вченого про «Der messianismus bei den slaven» («Месіанізм слов'ян») [85], оскільки саме месіанізм І. Мірчук цілком справедливо вважав такою сферою діяльності слов'янських народів, у якій найяскравіше проявилися їх національні риси. Основою месіанізму окремого народу вчений вважав релігійність. І це дійсно так, адже саме з релігійності могла зародитися віра у окреме призначення народу. Вчений відмічав, що месіанізм як напрямок найяскравіше проявився у поляків під час складного періоду їхньої історії – поділів Речі Посполитої. Таку релігійність можемо знайти і у російськім месіанізмі, пов'язанім насамперед із рухом слов'янофілів, але у російських представників месіанізму відчувається революційність, а відтак не лише проголошення, але і реалізація задекларованих ідей. Ця конкретизація думки у практичній площині стала передумовою широкого поширення месіаністичних ідей у слов'ян, оскільки саме близькість теорії до практики найбільше відповідала їхньому духу. Месіанізм був поширений і серед українців, зокрема у Кирило-Мефодіївських братчиків у їх «Книгах Буття», а також у південних слов'ян. У чехів месіаністичні ідеї зустрічаємо у філософській спадщині Т. Масарика.

Тема слов'янської філософії пролунала також на з'їзді філософів у Оксфорді 1930 року, але принципово нових положень не містила. Виступ

І. Мірчука у Оксфорді був своєрідним підсумком його філософських пошуків щодо провідних рис та ключових проблем слов'янської філософії.

Розкривши головні проблеми і основи слов'янської філософії загалом, мислитель окреслив перспективи розвитку філософії слов'ян. Повертаючись до тези І. Мірчука про те, що філософія кожної нації має свої окремі завдання, можемо говорити, що найбільш ефективним засобом для розвитку філософської думки стане пошук самих себе, напрацювання власного інструментарію, методів і стилю думки. Слушним є зауваження І. Мірчука про те, що кожен із слов'янських народів має сам собі створити програму для подальшої роботи, знайти те поле діяльності, що найбільше відповідає його характеру. І від того чи вдасться кожному зі слов'янських народів його знайти і залежить їх внесок до загального скарбу філософії. Мислитель зауважує: «Ми, слов'яни, не створимо нових систем теоретичної філософії, ми не будемо мати ані Декарта, ані Спінози, ані Канта, ані Фіхте, Гегеля чи Шеллінга, але ми матимемо інші вартості, яких було б марно шукати у інших європейських народів. Сьогодні ми вже можемо сказати, що ані Сковороди, ані Достоєвського ми не знайдемо в жодній іншій літературі» [43, с. 242]. Для повного успіху, правомірно вважає І. Мірчук, слов'янам потрібна не так оригінальність, як розуміння власної традиції. Одних намагань кожного слов'янського народу пізнати результати власної роботи було б недостатньо, окрім цього необхідно також ознайомитися з тим, що зробили у галузі філософії інші слов'яни.

Таким чином, виокремлені мислителем основи філософії слов'янських народів, серед яких практичний характер філософії та її тісний зв'язок із життям, відповідність між теорією та практикою, людиноцентричність філософського знання, релігійність та поширення месіаністичних ідей, вважаємо такими, що дійсно знайшли втілення у бутті слов'ян. Остання характеристика проявилася чи не найяскравіше саме серед слов'янських народів, у тому числі і українців. Мова про неї буде йти у наступному підрозділі.

3.2. Філософська доктрина В. Липинського та її потрактування І. Мірчуком

Продовжуючи аналіз роздумів І.Мірчука над специфічними рисами та головними проблемами філософського мислення слов'ян, не можна оминути увагою розвідку мислителя, присвячену філософським рефлексіям одного з найвідоміших історіософів початку XX століття В. Липинського. Ідеї політика були близькими І. Мірчуку з огляду на те, що він сам за політичним спрямуванням належав до монархічно-гетьманського табору, ідеологом якого і був В. Липинський.

Лише тенденційно зупиняючись на філософських аспектах державницької теорії науковця, І. Мірчук основну увагу зосереджує на поглядах В. Липинського, які стосувалися однієї із філософських течій кінця XIX – початку XX століття, що знайшла жвавий відгук серед слов'янських народів. Мова йде про ідею месіанізму. Саме месіанізм, за словами слов'янознавця, «поставив на порядок денний дослідження ідеї національного посланництва серед слов'янських народів» [41, с. 350].

Даний підрозділ є важливим для дисертації, оскільки дає можливість проаналізувати розуміння І. Мірчуком впливу новаторських месіаністичних рефлексій В. Липинського на формування української політично-філософської думки та суспільно-політичної складової світоглядних ідей слов'янських народів кінця XIX – початку XX століть.

У своїй розвідці, присвяченій історіософським поглядам В. Липинського, в царині дослідження явища месіанізму, І. Мірчук має рацію, коли визначає останній як віру у окреме надзвичайно важливе і лише провидінням визначене призначення народу, який, вважаючи себе носієм нових ідей, має виконати в історії людства точно визначену роль, адже воно цілком відповідає тому змістовому потенціалу, який містить у собі дана ідея.

Серед джерел, які вплинули на формування ідеї світової місії слов'янознавець виокремив відсутність державності, релігійність суспільної свідомості та пов'язаний з нею містицизм [41, с. 347].

Аргументовано доводячи правомірність перших двох джерел, І. Мірчук за приклад взяв долю ізраїльського народу, у якій вони знайшли найяскравіше втілення. При цьому вчений вказував на прагнення іудеїв не лише повести за собою інші народи до кращого майбутнього, а й взяти на себе всі труднощі на цьому шляху. Саме вони, за словами мислителя, вважаються основоположниками месіанізму як явища на світовому рівні. До того ж, все буття народу Ізраїлю побудоване на релігії і його державна форма тісно пов'язана з релігійною ідеєю, що, безперечно, також мало вплив на формування ідеї месіанства. І. Мірчук правомірно відзначив, що на теренах греко-римської цивілізації месіаністичні ідеї не мали сенситивного ґрунту, оскільки доля їх сусідів-варварів не цікавила настільки, щоб проповідувати їм дорогу до вдосконалення. Ще однією причиною він називає поступовий занепад язичницької релігії та зменшення її впливу на суспільно-державний лад Римської імперії [41, с. 348].

Роздуми І. Мірчука щодо джерел виникнення ідеї месіанізму не викликають заперечень, оскільки месіанізм як явище в першу чергу проявляється у народів, які вже мають власну державу або довгий час її не мали, чи і до сьогодні не мають, але в той же час їм вдалося зберегти саме бажання здобути в майбутньому омріяну свободу та незалежність шляхом героїзму та жертовності.

Віра – це той компонент без якого ні героїзм, жертовність не мали б шансу на існування. «Тільки віра рятує од гіркого несмаку, рятує од повної нездатності до дальшого зусилля, яке есть наслідком безвір'я і випливаючи з нього почуття безцільності та непотрібності жертв» – визначав В. Липинський [33, с. 364]. Релігійна складова, як джерело месіанізму, пов'язана із любов'ю та взаємодопомогою своєму ближньому, в майбутньому стала теоретичною основою та провідною думкою для більшості відгалужень історіософської концепції месіанізму у слов'янському середовищі.

Слушною є думка академіка В. Осипова, який зазначав про те, що месіанізм припускає еволюційні процеси в духовно-моральній сфері особистості, а національна самосвідомість та ідентифікація спонукають до консервування, акумуляції, ампліфікації, трансферування з покоління в покоління національної культури та традицій [39, с. 176].

Важливим моментом, на який звертає увагу І. Мірчук є те, що зміщення системи координат до християнської доктрини змінило пріоритетність месіанізму із надання виключності певному народу, винятковості його становища, до пробудження любові до слабшого, ставши квінтесенцією цієї ідеї.

За словами вченого, не менш вагомий вплив на формування месіаністичних ідей серед слов'янських народів протягом XIX століття мав Романтизм. Саме він, з точки зору мислителя, поклав початок стрімкому розвитку літературного життя в українців, поляків, чехів та росіян, а сама ідея месіанізму знайшла у цих народів найяскравіше вираження [41, с. 348].

Ця думка І. Мірчука знайшла продовження у сучасному філософському дискурсі, оскільки процес формування ідеї слов'янської єдності та самоідентичності такі дослідники як Т. Комаринець, М. Скринник, Л. Тітова, А. Ліпатов та інші, також пов'язували із впливом Романтизму. «Ідея слов'янської взаємності в період становлення національних культур, – за висновком дослідника Т. Комаринця, – стала прапором молодих слов'янських літератур, а проголошене гасло слов'янського єднання набуло значення захисту й утвердження слов'янської самобутності як сукупної частини єдиного цілого» [29, с. 147]. На ґрунті Романтизму, зауважував філософ М. Скринник, «у слов'янських народів з'являються ідеї щодо їх місця та ролі в європейській історії: так виникає ідея слов'янської єдності, щоправда у кожному слов'янському народі вона постає своєрідно» [55, с. 293].

Початок українського месіанізму В. Липинський повязував із ідеєю «Святої Русі», продовження якої знаходимо у період існування козацької

держави. Тобто ідея месіанства постійно актуалізувалася у періоди здобуття власної державності та формування нації. Однак «якщо у творчості польських, чеських та російських письменників, – зауважував І. Мірчук, – спостерігалася самовпевнена свідомість, віра у власні сили та можливості свого народу, який був покликаний Богом для спасіння цілого світу, то месіаністичні тони у творчій спадщині українських митців звучать слабо та несміливо. Через їх твори наскрізною ниткою проходить ідея нарікання на свою долю та безнадійний плач за героїчним минулим свого народу» [41, с. 349]. На основі цього, цілком справедливо, мислитель робить висновок про те, що месіаністичні ідеї, які побутували в колах української інтелігенції XIX століття не виросли на українському грунті, а тому не знаходять відповідного резонансу в українській душі [47, с. 291].

Ретельне вивчення та аналіз розвідок слов'янознавця дозволили виокремити причини, які зумовили відмінність рис у характері творчості українських месіаністів та показати їх специфіку. По-перше, на слабкість вияву ідеї месіанства впливала відсутність традицій державотворення в українців упродовж декількох століть. По-друге, представники української інтелігенції розходилися у поглядах на майбутній державний устрій української держави (автономія у складі федеративної Росії, федерація слов'янських чи балканських держав, повна незалежність від сусідів) через відсутність єдиної домінантної державницької ідеї. По-третє, більшість українських діячів взагалі не вірили в те, що українська держава має право на існування, не говорячи вже про те, що українці мають важливу історичну місію. По-четверте, відчутним був уплив чужорідних елементів та запозичення, оскільки на месіаністів впливала філософська і літературна романтика та містична релігійність у польських і російських формах, що мала власні завдання, а також західна християнсько-соціальна філософія. Таким чином, І. Мірчук правомірно вказує на запозиченість месіанських ідей в українському середовищі XIX століття, оскільки зважаючи на вищеназвані

обставини, вони, на нашу думку, не мали можливості глибоко вкорінитися в суспільній свідомості українського народу.

Потужним чинником, що відновив ідею месіанства в європейському форматі стала Французька революція. Вона значним чином активізувала націєтворчі процеси в ряді європейських країн. Ці впливи не могли оминути і Україну. Своє теоретичне оформлення український месіанізм, з точки зору І. Мірчука, отримав у працях членів Кирило-Мефодіївського братства (М. Костомарова, Т. Шевченка, П. Куліша, М. Гоголя та інших), зокрема у філософсько-релігійному трактаті М. Костомарова «Книга Буття Українського Народу», що був написаний для пропаганди ідей братства та відображав ідейно-світоглядні орієнтири його учасників [47, с. 333].

Саме у цьому програмному положенні була відображена квінтесенція поглядів представників гурту українських патріотів, що зводилися до основної тези про історичну місію українців: повести за собою інші слов’янські народи, накресленим Богом шляхом до спасіння, спираючись на духовні основи християнського віровчення: любов до ближнього, братерство та рівність усіх людей між собою, милосердя один до одного тощо. Слов’янське майбутнє кирило-мефодіївці бачили у створенні ними єдиної демократичної Слов’янської федерації на вищезазначених морально-етичних принципах.

Дослідники українського месіанізму І. Пасічник та П. Кралюк наголошують на схожості цього твору із «Книгою польського народу і польського пілігримства» А. Міцкевича, де викладалася ідея польського національного месіанізму. Автори були переконані, що філософія обох «Книг» увібрала в себе різні, часом суперечні між собою напрямки західноєвропейської філософської думки для вирішення цілком локального завдання: показати богообраність польського та українського народу, несправедливість та злочинність ліквідації обох держав (Речі Посполитої та України), зміцнити віру своїх співвітчизників «в їхнє скоре воскресіння як загальновизнаної нації» [46, с. 92].

Досліджуючи український месіанізм XIX століття І. Мірчук досить тонко зміг побачити його сегментацію. Для месіаністів формотворчою світоглядною основою був християнський ідеал. Тому виконання належних обов'язків, віра у загальний поступ людства, пошана до влади – це головні риси християнської основи месіанізму. Однак у середовищі українства починають набувати все більшого звучання інші мотиви, адже українська дійсність того часу диктувала свої вимоги, що не завжди відповідало реалізації мети більш вищого порядку – активізації процесу державотворення.

Поряд із гаслами Французької революції та впливами Романтизму українське письменництво починає звертати увагу на соціальні проблеми. Першим українським письменником-месіаністом, який у своїх творах звернув увагу ці проблеми українського суспільства, І. Мірчук називає Т. Шевченка. Саме він, за словами мислителя, вніс в український месіанізм вимогу радикальних змін в соціально-економічному житті селянства як найчисельнішої верстви українського суспільства XIX століття [47, с. 291].

На нашу думку, слов'янознавець цілком слушно наголошує на тому, що революційний характер поглядів Т. Шевченка доти був невідомий в українській літературі та українських месіаністичних колах, адже його колеги-попередники в переважній більшості належали до заможної дрібної шляхти, яка не перебувала в особистій залежності та не відчувала на собі скрутного матеріального становища підневільного селянства, вихідцем з якого був письменник.

За словами дослідника історіософської концепції Т. Шевченка С. Козака, «усвідомлюючи історію народу з повнотою напруги і актуальними проблемами, Т. Шевченко всю свою увагу зосередив на ідеї свободи, наголошуючи на тому, що в цьому мінливому світі люди несуть відповідальність за все, а отже не тільки за політичний і моральний порядок народів, а також за устрій світу. Це трактування привело романтиків до висновків, що будь-яка нація має право вирішувати свою долю, що Бог надав

народам життя, тому боротьба за незалежність є просто виконання настанов Провидіння, поновлення божих засад людської гідності, коли ж їх втрата чи нехтування ними є першим кроком до втрати свободи» [28, с. 28] .

Таким чином, можемо констатувати, що вплив соціального середовища став визначальним в історіософській концепції свободи кобзаря, яка стала стрижневою основою течії українського месіанізму, піднявши на порядок денний питання суспільно-політичних змін на селі та в державі загалом. З іншого боку, такий відхід містив приховану небезпеку для утвердження державницької ідеї, оскільки зміщення аспектів із державницького на соціальний значним чином нівелювало вирішення першочергової проблеми – становлення самостійної держави. Це призвело до того, що наприкінці XIX – на початку XX століть український месіанізм практично зникає із суспільної свідомості, чого не можемо сказати про наших чеських, російський та польських сусідів, у яких бачимо самосвідомість, впевненість у власних силах і віру у здатність власного народу відстоювати власну державність. З цього приводу В. Липинський зауважував, що «український месіанізм пропав. Він затоптаний в болото тими, що не горіли вірою і не хотіли достойно і якомога найкраще виконати велику роль, яка судилася Україні на світі, а тільки спекулятивно оглядались за таким потягом поступу і революції, який би підчепив при нагоді Україну і автоматично вивів її на поверхню життя, даючи її провідниками можливість, окрім рідних галушок вкушати ще й плоди світової цивілізації» [33, с. 366].

Після Т. Шевченка найбільш вагомою постаттю в українській літературі кінця XIX – початку XX століть, яка проголосила селянський стан основою нового періоду розвитку людства, І. Мірчук називав письменника та науковця І. Франка [47, с. 295]. На думку дослідника національно-екзистенціальної методології творчості І. Франка П. Іванишина, «оглядаючи національно-економічні питання у становищі українського народу, І. Франко приходить до висновку про підпорядкованість різних ідеалів (наприклад, «соціальної рівності» чи «політичної волі») головному – «ідеалові

національної самостійності». І це природно, бо ще більше значення має ідеал у сфері суспільного і політичного життя. А тут синтезом усіх ідеальних змагань, будовою, до якої повинні йти всі цеглини, буде ідеал повного і не обмеженого (крім добровільних концесій, яких вимагає життя з сусідами) життя і розвитку нації» [25, с. 68].

Твердження обох мислителів не викликають заперечень, оскільки в основі українського суспільства XIX століття та селянського стану зокрема, І. Франко вбачав величезний невитрачений духовно-культурний та націєтворчий потенціал, який тривалий час нещадно використовувався імперськими державами у складі яких перебували українські землі. Саме в середовищі селянства як носія духовних традицій українського суспільства в цей період, зароджуються модернізаційні тенденції, які здатні гарантувати йому омріяну свободу та національну самостійність, як повноправного господаря на власній землі.

Подальший розвиток української месіаністичної ідеї на початку XX століття І. Мірчук пов’язує з творчою спадщиною історика-державника В. Липинського. Цінність концептуальних положень В. Липинського І. Мірчук вбачав у тому, що саме він чітко висунув думку про посланництво України у світовій історії.

Аналізуючи розуміння І. Мірчуком філософських поглядів В. Липинського, можемо констатувати, що слов’янознавець правомірно визначив, що ідея месіанізму була наріжним каменем філософської концепції ідеолога, який поєднав державницьку ідею із релігійною, здійснюючи оцінку суспільно-політичних явищ через призму християнського світогляду.

Аналіз праць І. Мірчука дозволяє зробити висновок про те, що вчений поділяв погляди В. Липинського щодо необхідності християнського спрямування українського месіанізму. Підтвердженням цього є розуміння І. Мірчуком суті месіанізму не як виключності чи вищості по відношенню до інших народів, а любов до «слабшого, біднішого брата» [41, с. 348], що є характеристиками саме християнської світоглядної основи.

Досліджуючи філософську доктрину В. Липинського, І. Мірчук виходив із того, що українцям необхідно відродити ідею творення самостійної національної держави, спрямувавши свої зусилля на консолідацію усієї нації, а тому концентрація уваги саме на месіаністичному спрямуванні творчості українського історіософа могла допомогти вирішити ці завдання. Принагідно зауважимо, що в історико-філософському дискурсі того часу, І. Мірчук вперше звернувся до цієї ідеї В. Липинського, вбачаючи в ній значний потенціал для відродження традиції українського державотворення.

І. Мірчук правомірно відзначив, що історіософська доктрина В. Липинського є важливою такого ж з огляду на те, що політик обґрунтував суть історичної місії українського народу, яка полягає у посередництві між Східною та Західною цивілізацією з метою досконалого синтезу їх соціокультурних надбань та подальшого гармонійного розвитку [41, с. 350].

Сам В. Липинський з цього приводу писав: «Від дня нашого народження на нашій землі відбувається перехрещування впливів Сходу і Заходу, двох відмінних культур, світоглядів, понять і цивілізацій; з поборюванням цих впливів під гаслами повного винищення одного або другого зв’язані всі періоди нашої руїни, а з їхнім гармонійним поєднанням – періоди нашого розквіту, нашого існування в якості окремої та глибоко індивідуальної нації. Реальним історичним досвідом Бог вказує нашій свідомості наш духовний шлях, якого не можна точно сформулювати в параграфах, але який кожен з нас може відчувати інстинктивно, йдучи по ньому з усією твердістю своєї віри» [34, с. 53-54].

Беручи за основу вищезазначений аналіз думок мислителя І. Мірчуком, слід констатувати, що слов’янознавцю вдалося показати новаторський характер історіософських поглядів В. Липинського, що стосувалися ідеї месіаністичного посланництва українців. На нашу думку, зважаючи на географічне положення українських земель та їх тривале перебування у складі різних держав, вони мимоволі опинилися на перехресті суспільно-політичних та світоглядно-культурних впливів різних народів, що умовно

мислитель відносить до Східної та Західної цивілізації. Зважаючи на ці фактори можна погодитися з думкою В. Липинського про те, що Україна має всі можливості та реальні перспективи в майбутньому стати своєрідною сполучною ланкою, яка об'єднає між собою два різні «світи», сприяючи їх ідейно-культурному обміну.

Розглядаючи у своїх розвідках окремі аспекти державницької концепції українського філософа, І. Мірчук робить акцент на тому, що саме він першим у своїх «Листах до братів-хліборобів» [33] (1926 рік) «працівників на ріллі зробив носіями модерної державницької думки, в такий спосіб показавши українському суспільству та світовій спільноті загалом шлях здорового національного розвитку» [47, с. 260].

Однак тут необхідно внести певні корективи. Думки В. Липинського, запропоновані слов'янознавцем, з цього приводу, не можемо вважати новаторськими, оскільки ще М. Грушевський в роки Української революції 1917-1918 років, розглядав селянський стан як фундамент соціально-економічної структури Української держави, який в майбутньому стане запорукою її суверенного існування. Політичний діяч був переконаний, що «головною підставою Великої України ще довго, коли не назавжди буде селянство і на ньому прийдеться її будувати. У селянстві і тільки в селянстві лежить будущина українського відродження і взагалі майбутнє України. З того часу, як усі інші верстви зрадили своїй національності, від нього черпають весь матеріал для національного будівництва і на нього покладають всі свої надії» [19, с. 36-37]. М. Грушевський був глибоко переконаний, що майбутній політичний вплив в Україні за тими суспільними елементами, які знаходяться у тіснім контакті із селянською масою та орієнтуються на їх суспільні запити.

Разом з цим, на наш погляд, не можна відкидати думку І. Мірчука, щодо значення В. Липинського в контексті подальшого обґрунтування ідеї наділення селянсько-хліборобської верстви властивостями державотворення. На відміну від М. Грушевського та інших тогочасних дослідників, які тільки

наголошували на аграрному характері української нації (П. Куліш, В. Антонович, Д. Донцов, Ю. Липа тощо), історик акцентував увагу на традиційному духовному зв'язку українського селянина із землею, який з одного боку, формує почуття обов'язку українця перед землею-годувальницею та органічну єдність з нею, що виступає основою національної ідентичності, а з іншого, працюючи на землі та ведучи власне господарство, хлібороби виховують у собі організаторські здібності господаря та управлінця, на яких, в майбутньому, має вирости генерація нової української аристократії.

З цього приводу філософ М. Попович зазначав: «Єдиною надійною формою в минулому, сучасному і майбутньому України, на яку В. Липинський як консерватор орієнтується, є хліборобський клас… Орієнтуючись на культуру села, В. Липинський спирається саме на культуру, на найвище, що давала аграрна цивілізація. Ця орієнтація аристократична в кращому розумінні слова – не просто орієнтація на аристократію, а на аристократію духа, на тих людей і ті соціальні групи, що реалізують найвищий військово-політичний і культурний досвід аграрної цивілізації» [49, с. 48-49].

Таким чином, у своїх розвідках В. Липинський вбачає у селянсько-хліборобському стані величезний соціально-економічний та політичний потенціал. Його основою є глибокий духовний зв'язок українського етносу із землею, на якій він проживає та працює тисячі років і до якої відчуває величезну любов та пошану. На цьому наголошував і І. Мірчук, коли говорив про те, що «український селянин своєю історією врісся в землю на якій він працює, і в цьому органічному зв'язку з землею бачить свою найсильнішу зброю…» [47, с. 294]. Саме консервативний традиціоналізм хліборобського світогляду, який спирається на власні сили та природні багатства, на нашу думку, і мав стати, тим суспільно-духовним фундаментом, на якому повинна була будуватися нова національна еліта, як запорука економічно потужної та геополітично незалежної Української держави.

Не менш важливою заслугою В. Липинського І. Мірчук вважає, донесення до українського народу тих головних якостей, якими має бути наділена нова національна еліта. До них слов'янознавець відносить: почуття жертовності, віру в самого себе, у власну гідність і внутрішню цінність нації як основу справжнього патріотизму [41, с. 351-352].

Виокремлення І. Мірчуком жертовності як однієї із ключових рис націєтворчої сили цілком виправдане. Втілення месіанської мети невіддільне від здатності людини до пожертвування своїми інтересами заради суспільного блага. Реалізація будь-якої політичної дії, жертовність містить в основі містицизм віри, яка може вселяти надію і підтримувати тих, хто прагне здійснити справу, у яку щиро вірить. Тому не кожен здатен до таких дій, а ті, хто здатен і мають формувати державу. «Політичними творцями, – за словами В. Липинського, – можуть бути тільки ті, які жертвують собою за те правдиве, добре, законне в яке вони усією душею вірять. Бо за дійсну жертву не може нагородити ні монарх, ні народне визнання, вона не оцінюється ні похвалами, ні зисками. Тільки віра рятує від повної нездатності до подальшого зусилля, і з неї можна черпати енергію для нових жертв…» [33, с. 364].

На нашу думку, вищеперерахованими морально-етичними якостями, на які вказує І. Мірчук, аналізуючи концепцію В. Липинського, має володіти кожен політичний лідер задля забезпечення подальшого економічного, політичного і духовно-культурного розвитку власного народу та світової спільноти загалом. На їх ґрунті політична еліта здатна не лише об'єднати українське суспільство, а й сприяти пробудженню в середовищі народу почуття національно-територіального патріотизму, який передбачає відродження єдності та взаємоповаги між усіма громадянами української держави незалежно від їх расового чи етнічного походження, соціального стану, релігійної приналежності та соціокультурного рівня.

Будучи релігійною людиною, В. Липинський ставив акцент на необхідності гармонізації суспільства саме на основі релігійного

(християнського) чинника, який він поєднував із політичним у сфері державотворення. Релігійна детермінанта, на яку звертає увагу І. Мірчук, аналізуючи доктрину В. Липинського, і сьогодні, в умовах незалежної України, має ключове значення для реалізації національної ідеї та є засобом духовного відродження нації.

Становлення самостійної української держави, на нашу думку, повинно відбуватися одночасно з відновленням національно-культурних пріоритетів українського суспільства. Адже, як стверджує дослідник державницької концепції В. Липинського М. Гордієнко «лише за допомогою синхронізаційних процесів, які повинна очолити політична еліта, можлива національно-державна ідентифікація України, що гарантує її самостійницьке буття» [15, с. 131].

Таким чином, вивчення трактування І. Мірчуком філософської доктрини В. Липинського дозволяє встановити, що ключовим концептом філософської доктрини українського історіософа була проблема месіанізму або посланництва України у світовій історії, згідно якої саме українців Господь наділив важливою історичною місією. Ретельне вивчення інтерпретації слов’янознавцем ідеї месіанізму В. Липинського переконливо доводить, що в основі місіаністичних прагнень будь-якої нації має лежати віра та обмежений містицизм, а сам месіанізм повинен включати християнські цінності любові до слабших. У цьому контексті вдалося простежити схожість І. Мірчука та В. Липинського у розумінні вихідних світоглядно-ціннісних основ месіанізму.

І. Мірчук цілком справедливо визначив, що українська месіаністична ідея за В. Липинським полягає у функції посередництва між двома відмінними за своїми світоглядно-культурними орієнтирами цивілізаціями – Східною та Західною, з метою синтезування їх найкращих духовних та суспільно-політичних надбань упродовж тисячолітньої історії.

Крім того, І. Мірчук правомірно вказує на ще одну важливу заслугу історіософа в царині розробки концептуальних положень українського

державотворення. На відміну від більшості представників тогочасної української інтелігенції, В. Липинський, називаючи селянський стан основою модернізаційних змін в українському державотворчому процесі, наголошував на геократичному характері української духовності, який передбачав глибокий світоглядно-духовний зв'язок українського хлібороба із землею як запоруки зміцнення національної самоідентифікації українців з-поміж інших слов'янських народів та виховання нової селянсько-хліборобської генерації управлінців та організаторів, які здатні до жертовності та, займаючись розбудовою держави, будуть зацікавлені у добробуті своєї батьківщини.

Історіософські погляди В. Липинського, пов'язані із необхідністю побудови суверенної та самостійної української держави на засадах консервативного традиціоналізму та світоглядно-духовного зв'язку українського народу із середовищем свого існування, на нашу думку, стали фундаментальною основою історико-філософських поглядів І. Мірчука, який також прагнув представити Україну на європейському просторі як рівноправного партнера та розкрити перед усім світом її світоглядно-духовні надбання через філософські рефлексії її найкращих представників.

3.3. Значення творчості І. Мірчука в контексті вітчизняної філософської думки

Останній підрозділ дисертаційного дослідження акцентує увагу на тих історико-філософських проблемах, які вперше у своїх розвідках піднімає І. Мірчук, що є актуальними та дискусійними для нашого сьогодення. Тут маємо на меті з'ясувати значення та цінність історико-філософської спадщини мислителя для сучасної української філософської науки.

Завдання поширення знань про Українську державу та її етносвітоглядні орієнтири серед якомога більшої кількості держав стало лейтмотивом усього життя мислителя. І. Мірчук прагнув вивести українську науку та культуру зі, здавалося б, безнадійного стану провінціалізму, спричиненого довголітнім пануванням радянської влади. Дуже влучно охарактеризувала І. Мірчука у

цьому контексті Н. Полонська-Василенко, зауважуючи, що «увесь час він (І. Мірчук) був амбасадором української культури серед неукраїнського суспільства […] Професор І. Мірчук був добрий промовець, а головне – він мав свій, властивий йому, чар. Чар української культури. До цієї ролі-амбасадора української культури пасували праці проф. Мірчука, присвячені українській культурі, які вийшли німецькою та англійською мовами. В значній мірі завдяки йому чужинецький світ в його найширших колах звик бачити в ньому амбасадора України, який вимагав для української культури місце в ряді вищих культур Європи, серед культур всього світу» [48, с. 255]. І. Мірчук послідовно доводив, що протягом історії української держави прослідковувалася її ясна західна орієнтація. Попри своє геополітичне положення Україна ніколи не втрачала органічного зв'язку з культурними центрами Заходу, переносячи їхні ідеї на Схід. Отже, Україна була країною, яка уможливлювала зв'язок між культурами, будучи свідомою своєї приналежності до західного культурного світу та зберігаючи при цьому власну ідентичність.

Звертаючись до результатів творчої праці І. Мірчука в межах української культури та філософії, важко визначити, що саме вважати найважливішими здобутками в цій ділянці його спадщини. Адже у кожній справі, за яку брався мислитель, маємо помітні результати. Візьмемо чи то організацію наукового життя у діаспорі, чи популяризацію української культури у європейському світі, чи створення філософських студій – скрізь його ініціативи завершувалися успіхом. Значення І. Мірчука у контексті академічно-педагогічного аспекту його діяльності було розкрито нами у статті «Цінність історико-філософської спадщини І. Мірчука: академічно-педагогічний аспект» [8].

Серед актуальних історико-філософських проблем, які підіймає мислитель у своїх ранніх працях у першу чергу необхідно виокремити проблему співвідношення етики і політики через призму культурно-цивілізаційного виміру. Розкриваючи різні підходи до вирішення цього

питання, І. Мірчук наголошує на тому, що політичні діячі як представники влади, мають зважати на моральний осуд з боку суспільства та прагнути до зростання як власного культурного рівня, так і культурного рівня свого народу. Адже лише тісна взаємодія між морально-етичними принципами та політичними цілями здатна згуртувати націю на шляху до процвітання [40, с. 24].

Ми вважаємо, що актуальність цієї проблеми для сучасної філософської науки не викликає жодних сумнівів, адже зазвичай наслідком падіння морального рівня владної еліти, є початок боротьби за владу між різними політичними угрупуваннями, що призводить до глибокої соціально-економічної та духовної кризи у державі та розколу суспільства. Нерідко нестабільною ситуацією в країні користуються її сусіди для загарбання територій та зменшення геополітичного впливу конкурента на міжнародній арені. Результати таких зіткнень можемо побачити на прикладі країн Близького Сходу та Південно-Східної Азії. Не є винятком і наша країна, де досі триває військовий конфлікт за Кримський півострів та східні регіони з Російською Федерацією, яка таким чином намагається дестабілізувати ситуацію в Україні та контролювати відносини останньої зі світовим співтовариством.

З усього вищесказаного, на наш погляд, випливає важливе завдання, яке на сучасному етапі стоїть перед кожною нацією. Воно полягає у забезпеченні мирного та гармонійного існування людської цивілізації на планетарному рівні загалом, та кожної спільноти зокрема, на основі сповідування загальноприйнятих моральних та культурних цінностей, адже від цього залежить майбутнє наших нащадків.

Проблема співвідношення політики і етики, що розроблялася І. Мірчуком знайшла своє відображення у працях сучасних дослідників О. Бабкіної [3], Т. Василевської [9], В. Горбатенко [14] О. Гук [21], П. Гусака [22], В. Корнієнко [30], М. Ожевана [44] та інших, де на наряду із аналізом основних підходів до проблеми їх взаємозв’язку, науковці ставлять на

порядок денний питання про відродження рівноваги між державою та громадянським суспільством, шляхом підвищення рівня політичної культури, що дасть можливість досягти необхідної гармонії між мораллю і політикою, та гуманізує останню.

Ще однією важливою проблемою, яку, на нашу думку, варто виокремити із циклу ранніх праць мислителя є проблема п'ятого постулату Евкліда, доведення якого І. Мірчук вперше в українській філософії розглянув в історичній ретроспективі та розробив періодизацію вивчення даної проблеми. Критично її дослідивши, філософ дійшов висновку про те, що всі варіанти доведення теорії паралельних прямих мають право на існування, адже всі несуть у собі зерно істини з цього питання.

На сучасному етапі розвитку української філософії, розроблена слов'янознавцем періодизація залишається єдиною в своєму роді. Ця область, з історико-філософської точки зору, залишається малодослідженою, а отже відкритою для подальших розвідок, що матимуть на меті уточнення та доповнення інформації віднайденої І. Мірчуком.

Детальний аналіз слов'янознавцем теорії простору І. Канта дозволив йому поставити під сумнів правильність її окремих аспектів та внести до неї деякі зміни. В цілому погоджуючись із думкою німецького філософа про те, що простір є апріорною формою нашого наочного споглядання, І. Мірчук вбачав головну помилку І. Канта в тому, що прийнявши в якості форми наочності простір Евкліда, він переніс апріорні властивості всіх просторів на його геометричні аксіоми. В узагальненому вигляді, зміни до теорії німецького філософа, запропоновані слов'янознавцем, зводилися до твердження про обмежену апріорність геометричних аксіом Евкліда та акценті на тому, що геометрична система останнього є найвірогіднішою серед інших, проте все ж однією з багатьох геометричних систем.

Висвітлена мислителем проблема, на сучасному етапі постає як актуальна, зважаючи на відсутність ґрунтовних досліджень з цього приводу в українській філософській думці, окрім оглядових розвідок А. Кадикала [26]

та В. Павлова [45]. Перспективним напрямком роботи в руслі цієї проблематики є необхідність перекладу праць зарубіжних філософів, пов'язаних із трансцендентальною дедукцією геометричних категорій І. Канта та трансформацією уявлень про простір у його філософії.

Однією із ключових ідей у творчій спадщини мислителя вважаємо гіпотезу про те, що між духовністю окремого народу, його філософськими поглядами та національним світоглядом існує тісний взаємозв'язок. Однак І. Мірчук чітко не розмежовує ці поняття, що, на нашу думку, необхідно зробити, аби показати як схожі, так і відмінні риси між цими, на перший погляд подібними термінами, адже без цього неможливо всебічно дослідити проблему взаємовпливу національного світобачення та світорозуміння, як складових світогляду українського народу на формування його філософської думки. Видатний науковць В. Шинкарук у філософському енциклопедичному словнику визначає духовність «як інтегральну категорію, що виражає теоретико-пізнавальну, художньо-творчу та морально-аксіологічну активність людини» [71, с. 179]. Щодо національного світогляду, то він розуміється як «система принципів, знань, ідеалів, цінностей, надій, вірувань, поглядів на сенс та мету життя, які визначають діяльність індивіда або соціальної групи та органічно включаються у людські вчинки й норми поведінки» [71, с. 569]. Не менш важливою категорією у даному контексті є ментальність, що визначається як «характеристика специфіки сприйняття та тлумачення світу в системі духовного життя того чи іншого народу, нації соціальних суб'єктів, що уособлюються певними соціокультурними феноменами» [71, с. 369].

Запропоновані визначення, наш погляд, найбільш повно відображають сутнісні ознаки цих термінів. Проте на сьогодні не існує однозначного підходу до їх чіткого тлумачення, а тому, дана проблема залишається відкритою для подальших критичних досліджень у цьому напрямку.

Крім того, актуальність взаємозв'язку вищевказаних категорій на сучасному етапі розвитку вітчизняної філософської думки, зумовлена

необхідністю забезпечення неперервності історико-філософської традиції у різних слов'янських народів, до чого прагнув сам І. Мірчук. Його думки з цього приводу стали основою для майбутніх філософських дискурсів таких українських вчених, як І. Бичко [5], О. Гук [20], С. Кримський [51], І. Лисий [36], [37] В. Шинкарук [78], де вони, наголошуючи на специфічних рисах українського народу у філософській, релігійній, літературо-художній та інших сферах, виводять їх з його менталітету та національного характеру. Безпосередньо, запропонована ідея І. Мірчука про зв'язок психічних властивостей народу і філософії як теоретичного вираження світогляду, знайшла продовження у працях сучасних дослідників Т. Бабиної [1], [2], Я. Гнатюка [13], І. Мартинчук [38], М. Скринника [55], А. Фурмана [72] та інших, що свідчить про складний та суперечливий характер означеної проблеми.

Наступною новаторською ідеєю мислителя, що також була тісно пов'язана із осмисленням українського світогляду, є його міркування з приводу існування єдиної загальнослов'янської філософії, джерелом якої виступають спільні закономірності та тенденції розвитку філософської науки, такі як тісний зв'язок філософії з життям, її практичне спрямування, відповідність між теорією та практикою, людиноцентризм тощо.

Дана гіпотеза І. Мірчука безумовно актуалізує необхідність духового зближення окремих слов'янських народів з метою гармонізації відносин між ними. Проте, на нашу думку, варто наголосити на тому, що не зовсім доречно говорити про слов'янську філософію, як єдину систему, адже подібність певних тенденцій у філософських теоріях окремих слов'янських народів ще не говорять про їх тотожність. Кожен з них володіє індивідуальним набором етнічних рис, які суттєво впливають на їх світоглядні орієнтири та традиції. Ця проблема, на сьогоднішній день, знаходиться на початкових етапах розробки, і потребує, на нашу думку, подальшого ґрунтовного аналізу філософських систем усіх гілок слов'ян, а не лише їх окремих представників

як це робить І. Мірчук, частково згадуючи про південні народи слов'ян: хорватів, сербів, болгар, боснійців та їх ментальні риси.

На прикладі непересічних особистостей певної історичної епохи, які черпають свою творчу енергію з підсвідомих глибин ментальності власного народу (Г. Сковороди, П. Лодія, П. Юркевича, Лесі Українки, В. Липинського та інших), І. Мірчук, на наше переконання, прагнув знайти вирішення ще одної проблеми, що полягала у з'ясуванні впливу етнодуховних чинників народу на світоглядні орієнтири та специфічні риси філософської думки окремого мислителя.

Для цього вчений використав метод репрезентативних типів, який дозволив з'ясувати основні етнопсихологічні риси українця на прикладі Г. Сковороди, якого вважав яскравим репрезентантом української філософської думки XVIII століття, у порівнянні із аналогічним репрезентантом російського народу Л. Толстим, на основі якого слов'янознавцю вдалося виокремити етнопсихологічні риси росіян, такі як фаталізм, колективізм, утопізм, радикалізм тощо. Безпомилкове виокремлення І. Мірчуком національних типів, що акумулюють у собі характерні риси національного характеру, свідчить про глибину філософських узагальнень мислителя. Варто зазначити, що застосування даного методу у науковій практиці, на сьогоднішній день, дає можливість виявити специфічні риси національної духовності на прикладі відомого представника певного народу.

У подальшому метод активно використовувався у дослідженнях сучасників І. Мірчука, діаспорних філософів Я. Яреми [83], В. Яніва [81], [82] та М. Шлемкевича [79], які обрали для власної характеристики ментально-психологічних рис українців, відомих представників з різних соціальних верств та історичних епох: І. Вишенського, Г. Сковороду, М. Гоголя, І. Франка, Т. Шевченка, а також у роботах Г. Світличної [53], яка також наголошувала на спільних рисах світогляду Г. Сковороди та

Л. Толстого, зупиняючись на творчості останнього як провісника російської революції.

Щодо вивчення творчої спадщини Г. Сковороди, то І. Мірчук, на нашу думку, одним із перших почав аналізувати творчість філософа у розрізі психології, застосувавши метод психоаналізу для тлумачення його сновидіння, з метою дати повний психологічний портрет мислителя. Актуальність дослідження слов'янознавця в цьому напрямку зумовлена практичним застосуванням методу психоаналізу З. Фрейда, в основі якого лежить ідея витіснення зі сфери свідомого у несвідоме думок, які людина не бажає згадувати для збереження психологічної рівноваги особистості, у дослідженні сну Г. Сковороди. Перейшовши в несвідоме, ці думки знаходять своє вираження у сновидіннях, набуваючи незвичайних форм, особливо у творчих індивідуальностей.

На основі розвідок І. Мірчука, психологічні аспекти творчості українського мислителя, на сучасному етапі, знайшли вираження у розробках таких сковородинознавців, як М. Попович [50] М. Рабжаєва і В. Семенков [52], Л. Ушкалов [70], В.Чернишов [774] та інших. «Сон» філософа вони пояснюють здебільшого як містичні переживання мислителя, зафіксовані у полі несвідомого його психіки.

Актуальними, на наш погляд, видаються міркування І. Мірчука пов'язані зі ще однією непересічною особистістю кінця XVIII – першої половини XIX століть П. Лодієм. Він вперше вказав на недоречності та помилкові відомості щодо науково-педагогічної діяльності професора Львівського університету, які існували в науковій літературі до другої половини XX століття, та усунув їх. Ці суперечливі відомості, пов'язані з окремими фактами біографії закарпатського мислителя та його перекладацькою діяльністю, слов'янознавець пояснював у першу чергу відсутністю у слов'ян спільної традиції філософствування, що призвело до обмеженої кількості інформації, пов'язаної із творчою спадщиною філософа.

Спираючись на дослідження І. Мірчука та усунені ним прогалини, такі сучасні науковці як Д. Кирик та А. Сініцина [27] у своїх розвідках роблять спробу осмислити праці П. Лодія з точки зору філософії, логіки, юриспруденції та дати об'єктивну оцінку його педагогічно-освітянській діяльності, аби впровадити набутий досвід науковця в історію української філософської думки.

Головною заслугою мислителя у контексті дослідження творчої спадщини Лесі Українки, як однієї із найвизначніших репрезентантів української літератури кінця XIX – початку XX століть, на нашу думку, є зміщення акцентів з її суто літературної діяльності на етнопсихологічну складову особистості поетеси, головною світоглядною особливістю якої слов'янознавець називає переважання емоційних (чуттєвих) елементів над раціональними. Наголошуючи на незламному дусі «Дочки Прометея», філософ одним із перших почав досліджувати проблему формування сильної особистості у її творах, детально розглядаючи фактори, які впливали на становлення «надлюдини» в середовищі самоізоляції через несприйняття соціумом останнньої.

На сучасному етапі, дослідження екзистенційно-персоналістських та етнопсихологічних мотивів у творчості поетеси ведуться такими вченими, як А. Войтюк [11], А. Криловець [32], Г. Смирнова [56] та багатьма іншими. Цікавою, з точки зору світоглядно-філософського аналізу, є монографія видана на початку століття, нині покійною, дослідницею творчості Лесі Українки А. Бичко [4]. Вона дає можливість простежити основні напрями пошуків поетеси в сфері проблем національної ідентичності українського народу.

Не менш вагомим, є внесок І. Мірчука в історію вивчення державницької концепції В. Липинського. Мова йде про малодосліджений аспект його поглядів, пов'язаний з ідею месіанізму українського народу, або посланництва, Української держави в світовій історії. Її основний зміст зводиться до того, що українці як нація мають важливу історичну місію, яка з

одного боку передбачає посередництво між цивілізаціями Заходу і Сходу для підтримання балансу між двома відмінними соціокультурними спільнотами, а з іншого – налагодження гармонійної геополітичної та культурно-духовної взаємодії між різними слов'янськими народами, задля забезпечення їх територіальної цілісності, суверенних прав та процвітання на власному шляху розвитку.

Погляди І. Мірчука, пов'язані з месіанською ідеєю В. Липинського, знайшли своє продовження у сучасних розвідках М. Гордієнка [15], П. Кралюка, І. Пасічника [46], де поряд із суспільно-політичними поглядами історіософа, дослідники виокремлюють його власне бачення місця української держави у світовій історії як провідника слов'янських народів.

Таким чином, усі вищевказані проблеми у творчій спадщині І. Мірчука, пов'язані із впливом духовності на світоглядно-філософські надбання української нації через призму творчості її відомих постатей, є актуальними, зважаючи на відсутність ґрунтовних розвідок з цієї проблематики, які б заповнювали вказані І. Мірчуком прогалини у вітчизняній філософській науці загалом та історії філософії зокрема. Крім того, актуальність їх вирішення зумовлена нагальною необхідністю усвідомлення як відмінних так і спільних рис у менталітеті різних слов'янських народів, для запобігання в подальшому зовнішньополітичних конфліктів та суперечностей між ними.

Висновки до третього розділу

Проаналізувавши у межах даного розділу слов'янську філософію та філософську думку в Україні на початку XX століття в інтерпретації І. Мірчука, а також розкривши значення та цінність історико-філософської спадщини мислителя для сучасної світової та української філософської науки, можемо зробити наступні висновки.

По-перше, здійснивши аналіз розвідок І. Мірчука доведено, що мислитель по праву вважається одним із перших філософів, який не тільки почав говорити про існування спільних основ слов'янської філософії, а одним із перших почав аргументовано доводити цю тезу. У своїх працях вчений зробив сміливу спробу визначення загальної характеристики слов'янської філософії та окреслив пріоритетні напрямки подальшої роботи для її представників.

І. Мірчук цілком правомірно визначав, що філософська творчість функціонує на основі власної національної культури, виявляючи її характерні риси. На основі здійсненого мислителем аналізу філософських систем окремих слов'янських народів, можемо зробити висновок про те, що завдяки існуванню подібних духовних основ, філософія слов'ян багато в чому має спільні переваги та проблеми розвитку. Однак вважаємо, що розуміння І. Мірчуком слов'янської філософії як цілісного явища не є цілком виправданим, оскільки такого роду уніфікація і абсолютизація спільних основ розвитку стирає індивідуальні риси духовної культури, затушовуючи при цьому етноментальні особливості кожного народу, які так чи інакше впливають на філософську творчість його представників. У ході дисертаційного дослідження доведено, що розглядаючи слов'янську філософію І. Мірчук мав на меті сприяти культурній співпраці представників народів слов'ян для ознайомлення їх із результатами, які отримали у галузі філософії їх попередники, а також створити свого роду «загальний фон» для більш ґрунтовного дослідження української філософії.

По-друге, у ході дослідження доведено, що вчений продемонстрував високий рівень узагальнення у розумінні філософії слов'янського регіону, обґрунтувавши власне оригінальне бачення спільних засад філософської думки слов'ян. І. Мірчуком були виокремлені такі характеристики слов'янської філософії, як практичний характер філософського знання та його тісна пов'язаність із життям, антропоцентричність, релігійність та поширення ідей месіанізму. До того ж, міркування, висловлені мислителем залишаються актуальними і в наш час, адже зважаючи на реалії сьогодення, саме культурна співпраця слов'янських народів могла б стати фундаментом для вирішення багатьох зовнішньополітичних проблем.

По-третє, досліджуючи філософію слов'ян, І. Мірчук зміг побачити і вказав на ключові проблеми, які стримували, а деякі з них продовжують стримувати розвиток її філософської думки. Нами ці проблеми було класифіковано на зовнішні та внутрішні. До зовнішніх відносимо наступні: тяжке матеріальне становище, пов'язане із відсутністю державності у більшості слов'ян; ставлення до філософії як до другорядної сфери життя через загострення проблем побутового характеру та їх тривала невирішеність; помітний вплив російської цензури та схильність до політизації філософських ідей. Проблеми внутрішнього характеру, будучи закоріненими у свідомості не однієї людини, носили у першу чергу суб'єктивний характер і мали вирішальне значення для розвитку філософії. До них відносимо в першу чергу недостатнє використання потенціалу традиції, а саме брак органічного зв'язку між сучасним, минулим та майбутнім. Інша причина, на яку вказує І. Мірчук, полягає у особливостях духовності та психічної структури слов'янських народів, бо духовна енергія у формі філософського мислення має у слов'ян не вертикальні, а горизонтальні тенденції.

По-четверте, визначено, що І. Мірчук вперше звернув увагу на те, що В. Липинський, незважаючи на настрої українського громадянства і всупереч національній традиції, висунув ідею про призначення України у світовій

історії. Аналіз інтерпретації І. Мірчуком державницької концепції В. Липинського дає підстави стверджувати, що ідея месіанізму в історіософа тісно пов'язана з його державницькою ідеологією. І. Мірчук цілком правомірно визначив, що в основі ідеї месіанізму лежить героїзм та жертовність, які можливі завдяки вірі. Слов'янознавець показав ґенезу ідеї українського месіанізму, визначивши, що саме у В. Липинського вона дістала своє найповніше вираження. Коротка формула, яка вмішувала суть месіаністичної ідеї українців – це досконалий синтез Заходу та Сходу, де можна чітко простежити місце України у світі.

У ході дослідження встановлено, що І. Мірчук визначає месіанізм як віру в окреме, надзвичайно важливе, наперед визначене призначення народу, який, вважаючи себе носієм нових ідей, має виконати в історії людства чітко визначену роль. Це визначення акумулює у собі базові аспекти даної ідеї і є цілком достатнім для належного розуміння її суті. Значення В. Липинського І. Мірчук розкриває у контексті того, що після довгих століть він сформував найвищу ціль, до якої повинні прагнути усі громадяни України. До того ж, свою національну теорію державності історик поставив на власні рушійні сили, означивши селянський стан як носія модерної державницької ідеї.

По-п'яте, встановлено, що засадничою ідеєю творчості І. Мірчука була турбота за долю України з одного боку, а з іншого намагання представити її як рівноправну європейську державу. Тому цілком виправданим є означення мислителя як «амбасадора української культури». І. Мірчук продемонстрував власне оригінальне бачення вітчизняного історико-філософського процесу, зробивши помітний внесок у розуміння специфіки української духовності, національного світогляду та національної філософії. Це дає підстави стверджувати, що мислитель працював у межах парадигми філософії як вияву національного характеру.

У дисертаційному дослідженні доведено – цінність досліджень вченого полягає у тому, що він окремі елементи культури розглядає у тісній структурній залежності від філософського аспекту, пов'язуючи філософію і

національну культуру з народною психікою, світоглядом народу. Не менш важливими для сьогодення проблемами, які мислитель актуалізував у своїх працях, вважаємо наступні: співвідношення етики та політики, проблема доведення п’ятого постулату Евкліда, ідея загальнослов’янської філософії, проблема виокремлення репрезентативних типів народу, використання методу психоаналізу для створення цілісного образу Г. Сковороди, проблема світоглядних орієнтирів Лесі Українки та ідея месіанізму у творчості В. Липинського. Означені проблеми, більшість з яких І. Мірчук розробляв вперше, свідчать про цінність досліджень мислителя, адже значна їх частина не втратила актуальності і до сьогодні, залишаючись малодослідженими, а відтак – відкритими для подальших розвідок.

Список використаних джерел до розділу III

1. Бабина Т. Історичні виміри менталітету: своєрідність українського світу. *Вісник Дніпропетровського університету. Серія: Філософія. Соціологія. Політологія*. 2012. Т. 20. Вип. 22 (2). С. 8–12.
2. Бабина Т. Менталітет в контексті української філософії. *Вісник Черкаського університету. Серія: Філософія*. 2009. Вип. 170. С. 134–142.
3. Бабкіна О. Нова філософія політики в множинності сучасного світу. *Науковий часопис НПУ імені М. П. Драгоманова*. 2011. № 6. С. 5–11.
4. Бичко А. Леся Українка: світоглядно-філософський погляд. Київ: Український Центр духовної культури, 2000. 186 с.
5. Бичко І. Ментальна співзвучність української та європейської філософської традицій: «Кордоцентричні мотиви». *Київські обрії: історико-філософські нариси.* Київ: Стилос, 1997. С. 316–337.
6. Білецька В. Духовні аспекти державницької концепції В. Липинського в інтерпретації І. Мірчука. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія Філософія. Філософські перипетії*. 2017. Вип. 57. С. 104–109.
7. Білецька В. Ідея слов'янської філософії у теоретичній спадщині І. Мірчука. *East European Science Journal*. 2017. Vol. 4, № 12 (28). P. 54–58.
8. Білецька В. Цінність історико-філософської спадщини І. Мірчука: академічно-педагогічний аспект. *Філософські обрії*. 2018. Вип. 39. С. 55–65.
9. Василевська Т. Особистісні виміри етики державного службовця: монографія. Київ: НАДУ, 2008. 336 с.
10. Вільчинський Ю. В'ячеслав Липинський до української нації через українську державу. *В'ячеслав Липинський: історико-політологічна спадщина і сучасна Україна (Студії)*. Київ: Філадельфія, 1994. Т. 1. С. 91–96.
11. Войтюк А. Проблеми творчості Лесі Українки: посіб. зі спецкурсу. Дрогобич: Коло, 2001. 83 с.

12. Вундт В. Нації та їх філософії. Екатеринослав: Наука, 1919. 82 с.
13. Гнатюк Я. Український кордоцентризм у конфлікті міфологій та інтерпретацій. Івано-Франківськ: Симфонія форте, 2010. 184 с.
14. Горбатенко В. Стратегія модернізації суспільства: Україна і світ на зламі тисячоліть: монографія. Київ: Академія, 1999. 239 с.
15. Гордієнко М. Сутність та основні засади концепції української державності В'ячеслава Липинського: дис. ... канд. політ. наук. Київ, 1999. 189 с.
16. Горєлов М. Липинський як історик-славіст. *Вісник Київського ун-ту ім. Т. Шевченка*. Сер. Історія. 1998. Вип. 37. С. 33– 37.
17. Гошуляк І. В'ячеслав Липинський про релігію та церкву. *Історичний календар–2001*. 2001. Вип. 7. С. 249–251.
18. Григоріїв Н. Українська національна вдача. Вінніпег: Видання української видавничої спілки в Канаді, 1941. 60 с.
19. Грушевський М. На порозі нової України: гадки і мрії. Київ: Друкарня Акц. Т-ва «Петро Баварський у Київі», 1918. 120 с.
20. Гук О. Антропологічні концепції української філософії першої половини XX ст. Львів: ЛРІДУ НАДУ, 2008. 164 с.
21. Гук О. Концептуальні підходи до проблеми взаємовідношення етики та політики (порівняльний аналіз). Демократичне врядування. *Науковий Вісник*. 2009. Вип. 3. URL: http: // www. lvivacademy. com/ visnik3/ Fail/ +Guk.pdf.
22. Гусак П. Етика і політика: альтернатива чи консонанс? *«Ї» – Незалежний культурологічний часопис*. 2001. № 22. С. 161–171.
23. Закидальський Т., Кирик Д. Про спадщину Івана Мірчука. *Філософська і соціальна думка*. 1993. № 4. С. 101–105.
24. Іваник С. Іван Мірчук і Слов'янський філософський з'їзд у Варшаві (1927). *Sententiae XXV*. 2011. № 2. С. 174–176.
25. Іванишин П. Іван Франко і національне буття: герменевтичні акценти: монографія. Дрогобич: Посвіт, 2016. 172 с.

26. Кадикало А. Вплив ідей Канта на формування природничо-наукової гіпотези простору. *Humanitarian Vision*. 2017. Vol. 3, № 2. P. 99–104.
27. Кирик Д., Сініціна А. Петро Лодій: життя, діяльність і вчення. Івано-Франківськ: Місто НВ, 2006. 124 с.
28. Козак С. Шевченкознавчі та порівняльні студії: Статті. Розвідки. Лекції / голов. ред. Г. Скрипник; упоряд. Р. Радишевський; ІМФЕ ім. Т. Рильського НАНУ; Міжнародна асоціація україністів; Міжнародна школа україністики. Київ: Вид-во Київського національного університету імені Т. Г. Шевченка, 2012. 568 с.
29. Комаринець Т. Ідейно-естетичні основи українського романтизму: проблема національного й інтернаціонального. Львів: Вища школа, 1983. 223 с.
30. Корнієнко В. Еволюція політичного ідеалу (від плюралізму до синтезуючої єдності): монографія. Вінниця: Універсум, 1999. 430 с.
31. Кравченко П. В. Липинський про вітчизняний культурно-історичний досвід у відродженні державності України. *Філософські семінари* / Полтавський нац. техн. ун-т імені Юрія Кондратюка. Полтава, 2007. Вип. 6: В’ячеслав Липинський: між історією і сучасністю: матеріали наукового семінару до 125-річчя з дня народження В’ячеслава (Вацлава) Казимировича Липинського (17 квітня 2007 року). С. 20–30.
32. Криловець А. Художня філософія Лесі Українки: навчальний посібник. Рівне: Діва, 1997. 67 с.
33. Липинський В. Листи до братів-хліборобів: Про ідею і організацію українського монархізму. *Зібрання творів, архів, студії. Твори. Політологічна секція*: у 25 т. Київ: Ін-т Східноєвропейських досліджень НАН України; Східноєвропейський дослідний ін.-т ім. В. К. Липинського, 1995. Т. 6, кн. 1. 471 с.
34. Липинський В. Релігія і церква в історії України (Передрук статей з Америки). Філадельфія : Друкарня «Америка», 1925. 110 с.

35. Липинський В. Універсалізм у хліборобській ідеології: лист до проф. Яворського / переклав Євген Томашівський. Прага: Накладом «Український стяг», 1926. 19 с.

36. Лисий І. Менталітет і духовна культура українців. *Філософська і соціологічна думка*. 1995. № 11–12. С. 37–59.

37. Лисий І. Національна філософія як проблема. *Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство*. 2012. Т. 28. С. 9–16.

38. Мартинчук І., Разумова А. Вітчизняні науковці про характер українців. *Історичні і політологічні дослідження*. 2013. № 2 (52). С. 81–90.

39. Мессианизм (мессианство). *Социологический энциклопедический словарь [на русском, английском, немецком, французиком и чешском языках]* / ред.-координатор Г. В. Осипов. Москва : НОРМА. 2000. С. 176.

40. Мірчук І. Етика та політика. Прага: Наклад Українського Вільного Університету у Празі, 1923. 33 с.

41. Мірчук І. Месіанізм Вячеслава Липинського. *Вступ до філософії* / за ред. М. Шафовала та Р. Яремка. Мюнхен: УВУ, 2006. С. 347–352.

42. Мірчук І. Про слов'янську філософію. Спроба характеристики. / пер. з польської С. Іваник. *Sententiae XXV*. 2011. № 2. С. 177–193.

43. Мірчук І. Світогляд українського народу. Спроба характеристики. *Науковий збірник Українського Вільного Університету в Празі* / ред. Л. Білецький та ін. Прага: Накладом УВУ, 1942. Т.3. С. 225–243.

44. Ожеван М. Українська національна ідея та культурополітика наздоганяючої модернізації. *Стратегічна панорама*. 2000. № 1/2. С.162–182.

45. Павлов В. Простір та час як епістемологічні перепони пізнання. *Мультиверсум: філософський альманах*. Київ, 2004. № 41. С. 175–183.

46. Пасічник І., Кралюк П. Український месіанізм: монографія. Острог: Вид-во Національного університету «Острозька академія», 2013. 220 с.

47. Петров В., Чижевський Д., Глобенко М., Мірчук І. Українська література. *Історія української культури*. Львів, 1994. 380 с. (Серія: Підручники/ Укр. Вільний ун-т; Т. 14/15).

48. Полонська-Василенко Н. Слово над могилою ректора УВУ професора д-ра Івана Мірчука (4 травня 1961 року). *Збірник на пошану Івана Мірчука (1891–1961)*: науковий зб. Мюнхен: Український Вільний Університет, 1974. Т. 8. С. 253–255.

49. Попович М. В. Липинський і український консерватизм. *В'ячеслав Липинський: історико-політологічна спадщина і сучасна Україна*: матеріали міжнародної наукової конференції. Київ, Луцьк, Кременець, 2-6 червня 1992 р. Київ, 1994. С. 42–52.

50. Попович М. Григорій Сковорода: філософія свободи. Київ: Майстерня Білецьких, 2007. 256 с.

51. Попович М., Кисляковська І., Вяткіна Н. Проблеми теорії ментальності / відп. ред. акад. НАН України М. В. Попович. Київ : Наукова думка , 2006. 405 с.

52. Рабжаева М., Семенков В. «Сон» Г. С. Сковороды как репрезентация творческой фрустрации. *Русская антропологическая школа. Труды.* Москва, 2008. Вып. 5. С. 349–365.

53. Світлична Г. Г. С. Сковорода і Л. М. Толстой. *Філософська думка*. 1972. № 5. С. 93–98.

54. Скабичевский А. Очерк истории русской цензуры. Санкт-Петербург: Либроком, 2016. 506 с.

55. Скринник М. Наративні практики української ідентичності: доба Романтизму. Львів: Каменяр, 2007. 367 с.

56. Смирнова Г. Філософсько-релігієзнавчий аналіз драматургічної та епістолярної спадщини Лесі Українки: дис. …канд.. філос. наук. Київ, 2003. 175 с.

57. Стецюк В. Професор д-р І. Мірчук. *Збірник на пошану Івана Мірчука (1891–1961)*: науковий зб. Мюнхен: Український Вільний Університет, 1974. Т. 8. С. 255–262.

58. Сторожук С. Амбівалентність національної культури. *Релігія та соціум: міжнародний часопис*. Чернівці: Чернівецький нац. Університет, 2014. С. 129–134.

59. Сторожук С. Ґенеза нації в контексті західноєвропейського та українського модернізму. *Мультиверсум*: *філософський альманах*. Київ: Інститут філософії імені Г. С. Сковороди. 2011. Вип. 7 (105). С. 41–51.

60. Сторожук С. Ідея політичної нації В. Липинського в контексті сучасних націотворчих процесів в Україні *Гілея: науковий вісник: збірник наукових праць*. 2012. Вип. 61 (6). С. 237–242.

61. Сторожук С. Нація як засадничий чинник державотворення (європейський контекст). *Мультиверсум*: *філософський альманах*. Київ: Інститут філософії імені Г. С. Сковороди. 2011. Вип. 6(104). С. 49–59.

62. Сторожук С. Світоглядні підстави української національної ідеї. *Вісник Черкаського університету. Серія Філософія*. № 11 (304). 2014. С. 3–9.

63. Сторожук С. Специфіка співвідношення держави та нації в контексті історіософії В. Липинського. *Сучасна українська політика*. 2011. Вип. 23. С. 344–351.

64. Сторожук С. Специфіка української політичної традиції: історіософський аналіз. *Мультиверсум*: *філософський альманах*. Київ: Інститут філософії імені Г. С. Сковороди. 2011. Вип. 8 (106). С. 138–147

65. Сторожук С. Сутність поняття «територіальна нація» у концепції В. Липинського. *Мультиверсум*: *філософський альманах*. Київ: Інститут філософії імені Г. С. Сковороди. 2010. Вип. 10(98). С. 78–87.

66. Сторожук С. Теорія нації як засадничий принцип державної політики у сфері громадянства. *Гілея: науковий вісник: збірник наукових праць*. 2012. Вип. 64 (9). С. 257–261.

67. Сторожук С. Теоретичні засади трансформації цінностей української нації в контексті історіософії В. Липинського. *The value system of modern society*: materials digest of the XVII International Scientific and Practical Conference (London, January 2012). Odessa: InPress, 2012. P. 148–149.
68. Стратий Я., Литвинов В., Андрушко В. Описание курсов философии и риторики профессора Киево-Могилянской академии. Київ: Наукова думка, 1982. 347 с.
69. Страхов М., Рум'янцев В. Ідея українського монархізму в творах В'ячеслава Липинського. *Державне будівництво та місцеве самоврядування*. 2007. Вип. 13. С. 72–77.
70. Ушкалов Л. Українське барокове богомислення. Сім етюдів про Григорія Сковороду. Харків: Акта, 2001. 221 с.
71. Філософський енциклопедичний словник / НАН України, Ін-т. імені Г. С. Сковороди; [редкол. : В. І. Шинкарук (голова) та ін.]. Київ: Абрис, 2002. 742 с.
72. Фурман А. Психокультура української ментальності. Тернопіль: Економічна думка, 2002. 132 с.
73. Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. Москва: ВШ, 1991. 193 с.
74. Чернишов В. Релігійні основи світогляду Г. Сковороди. *Практична філософія*. 2007. № 2. С. 167–173.
75. Чижевський Д. В'ячеслав Липинський як філософ історії. *Філософські твори*: у 4-х т. / під заг. ред. В. Лісового. Київ: Смолоскип, 2005. Т. 2. С. 227–236.
76. Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні. Київ: Вид-во Орій при УКСП Кобза, 1992. 230 с.
77. Швецова А. Національний характер як феномен культури. Сімферополь: Таврія, 1999. 264 с.
78. Шинкарук В. Віра, Надія, Любов. *Віче*. 1994. № 3. С. 140–150.
79. Шлемкевич М. Загублена українська людина. Нью-Йорк, 1954. Кн. 2. 158 с.

80. Шпет Г., Введенский А., Лосев А. и др. Очерк развития русской философии. Свердловск: Изд-во Урал. Ун-та, 1991. С. 217–578.
81. Янів В. Нариси до історії української етнопсихології. Мюнхен: УВУ, 1993. 343 с.
82. Янів В. Релігійність українця з етнопсихологічного погляду. *Народна творчість та етнографія*. 1999. №5/6. С. 39–54.
83. Ярема Я. Українська духовність в її культурно-історичних виявах. Львів: Накладом автора, 1937. 77 с.
84. Ясь О. Архітектоніка та техніка викладу в студії В'ячеслава Липинського «Листи до братів-хліборобів». *Історіографічні дослідження в Україні*. 2002. Вип. 11. С. 319–350.
85. Mirčuk I. Der messianismus bei den slaven. *Zeitschrift fur Geschichte und Kultur der Slaven*. Breslau, 1931. S. 223–238.
86. Mirčuk I. H. S. Skoworoda, ein ukrainischer Philosoph des 18 Jahrhunderts. *Zeitschrift für slavische Philologie*. 1928. Bd. 5, № 1/2. S 36–62.

ВИСНОВКИ

У процесі дисертаційного дослідження було проведено узагальнюючий аналіз поглядів І. Мірчука на специфіку української філософської думки як невід'ємного складника європейської філософської і культурної традиції та слов'янства загалом в історико-філософському контексті, результати якого можуть бути представлені у наступних положеннях.

1. Світогляд та наукове мислення І. Мірчука формувалися у роки визвольних змагань українського народу, що були позначені постійною боротьбою за збереження та відродження духовного спадку українців. Характеризуючи у своїх працях український світогляд та духовність мислитель знаходив у них гармонійне поєднання традицій Заходу та Сходу, і переконував, що навіть у часи найбільшої руїни, Україна не втрачала живого органічного зв'язку із культурними центрами Заходу та була своєрідним ретранслятором нових, прогресивних ідей на Схід. Тому І. Мірчука можна вважати посередником між двома духовними світами – західним та східним.

2. І. Мірчук обґрунтував власний оригінальний методологічний підхід в історико-філософських дослідженнях, в основу якого покладено вивчення взаємозв'язку між культурою, світоглядними ідеями і власне філософією. Він передбачав поступовий перехід від початкового збирання матеріалу до формулювання загальних умовиводів. При збиранні матеріалу філософ поетапно звужував поле дослідження, вивчаючи вияви духовності народу у певному аспекті, а потім на основі отриманих результатів, робив узагальнені висновки. У межах цього підходу він спочатку аналізує філософські тенденції в Україні, потім переходить до окремої постаті або літературного твору, щоб завершити аналізом етнографічного матеріалу. Будучи майстром філософського та літературознавчого мікроаналізу, який ґрунтувався виключно на конкретних фактах, І. Мірчук розглядав ці факти у широкому ідейному та історико-культурному контексті.

Формування світоглядних установок мислителя проходило у руслі європейського інтелектуального процесу. За філософським форматом

І. Мірчук належав до філософів-неокантіанців, який свій творчий шлях розпочав із вивчення та осмислення філософських поглядів саме І. Канта. Раннє захоплення філософією, зокрема орієнтація на німецького філософа, також мали вплив на формування світогляду вченого.

3. Ранні праці мислителя мають широкий змістовий діапазон, що засвідчує їх тематичну багатогранність та широкий світогляд І. Мірчука. Беручи до уваги орієнтацію мислителя на філософську спадщину І. Канта, цілком закономірним є той факт, що І. Мірчук своє філософське сходження розпочав із дослідження саме кантівської теорії простору у неевклідовій геометрії. Праця мислителя «Метагеометрія та теорія простору Канта. Критично-історична студія» не має аналогій в українській філософській літературі. У ході дослідження було виокремлено п’ять головних проблем, які досліджував вчений у ранніх працях. До них відносимо: грецьку етику, етику і політику, теорію простору І. Канта, естетику, світогляд Т. Масарика. Аналіз цих праць дозволив прослідкувати еволюцію наукових поглядів мислителя від кантівської гносеології та етики до проблем духовності. У ході дослідження встановлено, що вперше проблема духовності актуалізується у праці І. Мірчука, що присвячена президенту Чехословацької республіки Т. Масарику. Вона відкриває шлях до розуміння найбільш ґрунтовних праць українського мислителя, що стосуються вивчення українського світогляду на тлі слов’янської філософії.

4. Визначено, що уперше ідея про існування національної філософії прозвучала у праці І. Мірчука, що присвячена творчості Г. Сковороди. Характеризуючи мислителя, вчений чи не вперше звернувся до характеристики української традиції, з якої вийшов мислитель. У зв’язку з цим він характеризує його як тип, в якому сформовані та сконцентровані риси українського народу. І. Мірчук доводив, що філософія Г. Сковороди ґрунтувалася переважно на власних переживаннях, що перебували у безпосередньому зв’язку із буденним життям і не являла собою чітко структурованої, логічної системи знання. До того ж він відносив мислителя

до типу філософа-вчителя, в основі вчення якого лежало поєднання раціонального та чуттєво-емоційного елементів власного світобачення і чиї ідеї знаходили втілення у способі життя. Виокремлені І. Мірчуком особливості філософії українського мисленика, дозволили порівняти його з грецьким філософом Сократом.

Мислитель визначив, що ключовою ідеєю філософської творчості Г. Сковороди був глибокий антропологізм, який найповніше виражався у концепті «філософії серця». Тому всі можливі твердження про людину, як і основні поняття філософії українського філософа, так чи інакше були пов'язані саме з ним. Антропологізм Г. Сковороди І. Мірчук вперше охарактеризував у трьох аспектах: онтологічному, теоретико-пізнавальному і морально-практичному. Онтологічний аспект вчення мислителя був представлений концепцією про три світи: макрокосм (світ реально існуючих, видимих речей), мікрокосм (людина у двох іпостасях «внутрішній» та «зовнішній») та символічний світ (як посередник між мікро-та макрокосмом). Теоретико-пізнавальний аспект вчення мислителя за І. Мірчуком реалізується у гармонійній взаємодії мікрокосму і макрокосму та проекції останнього на внутрішню сутність людини, головне завдання якої – самопізнання. Найголовнішим чинником антропологізму Г. Сковороди був морально-практичний аспект, який, на думку слов'янознавця, полягав в обґрунтуванні моралі та поширенні її як теоретично, так і практично. У процесі дослідженні було встановлено, що Г. Сковорода та його філософія стали яскравим прикладом вияву особливостей українського світосприйняття та українського духу, а також потужним стимулом для подальших досліджень І. Мірчука щодо специфіки української духовності.

5. На особливу увагу у філософських розвідках І. Мірчука заслуговує характеристика української академічної філософії XVIII–XIX століть. Розвиток академічної філософії означеного періоду вчений пов'язував із поширенням у Європі ідей Просвітництва і Романтизму. Розповсюдження ідей Просвітництва в Україні за І. Мірчуком було пов'язане у першу чергу з

поширенням ідей французьких та німецьких просвітників, надзвичайну популярність серед яких отримало вчення німецького філософа Х. Вольфа. І. Мірчук встановив, що причини впровадження ідей вольфіанської філософії в Україні необхідно шукати у динамізмі та активності української інтелігенції, що шукала нових духовних імпульсів. Він виокремив два напрямки поширення вольфіанської системи в Україні – київський та львівський. Київський напрямок був представлений потужним духовно-освітнім центром Києво-Могилянською академією, де процес вольфіанізації йшов цілком органічно. Арістотелівські праці тут поступово почали замінюватися підручниками Х. Баумайстера – відомого учня і послідовника Х. Вольфа. На львівському напрямку впровадження ідей вольфіанства розпочалося наприкінці XVIII століття і було пов'язане з ім'ям П. Лодія. Філософська спадщина П. Лодія стала особливою темою для філософських рефлексій І. Мірчука. Дослідження, здійснені І. Мірчуком дозволили встановити, що П. Лодій переклав не всю працю Х. Баумайстера, а лише її другу частину, яка стала першою спробою передати українською мовою латинську термінологію.

Ретельне дослідження поглядів І. Мірчука щодо академічної філософії XVIII–XIX століть дозволило встановити, що вчений розглядає філософські погляди її представників з метою продемонструвати взаємозв'язок між філософією та етнопсихічними властивостями народу. Так, зокрема він цілком правомірно вказує на перевагу практичних аспектів над виключно теоретичними, як у житті українців, так і у виборі тем для філософських розмірковувань, зокрема, це стосується морально-етичною тематики. Саме тут найкраще можна прослідкувати реалізацію задекларованих принципів у життя. Іншим аспектом, на який звертає увагу І. Мірчук є егоцентричний характер українця, який мислитель пов'язував із відсутністю наслідуваної філософської традиції.

6. Дослідження літературної творчості Лесі Українки І. Мірчук здійснював у межах другого етапу авторського методологічного підходу, що

передбачав аналіз літературних творів. Вчений визначив, що творча спадщина української поетеси Лесі Українки ґрунтується на таких світоглядних орієнтирах, як: почуттєвість, філософічність літературної творчості, специфічне відношення людини до природи та індивідуалізм. Почуттєвість поетеси І. Мірчук характеризував полярністю таких філософсько-естетичних категорій як любов, правда, щирість, відданість, самотність, надія тощо.

Протиставлення почуттів у драматичних творах Лесі Українки було для І. Мірчука доказом філософічності її творчої діяльності. Вважаючи поетесу діалектиком, з точки зору пояснення більшості явищ та процесів навколишньої дійсності, слов'янознавець наголошував на тому, що Леся Українка намагалася розглянути об'єкт свого вивчення максимально всебічно в усіх його можливих зв'язках та взаємодіях.

Проблему взаємодії людини і природи у творчості поетеси філософ розглядав на прикладі її драми-феєрії «Лісова пісня». Прагнення людини панувати над світом природи та супротив останньої став, на думку І.Мірчука, головним лейтмотивом даного твору. Процес гармонізації відносин між двома світами, за словами самої Лесі Українки, можливий лише за умови будівництва відносин між ними на основі любові та припинення споживацького ставлення людини до навколишніх багатств.

Індивідуалізм поетеси та героїв її драматичних творів, з точки зору слов'янознавця, ґрунтувався в першу чергу на необхідності розвитку вольових якостей особистості. Сама ж Леся Українка індивідуальність особистості вбачала у сміливості переконань та в можливості відстояти власну думку. На основі ідеї про вирішальну роль у житті суспільства сильної особистості поетеса сформулювала концепцію неоромантизму.

7. І. Мірчук був першим філософом, який почав детально та аргументовано розробляти тезу про існування спільних засад філософської думки слов'янських народів. У своїх працях він зробив сміливу спробу визначення загальної характеристики слов'янської філософії як явища та

окреслив пріоритетні напрямки для подальшої роботи її представників. І. Мірчук виокремив проблеми, які стримували розвиток тогочасної філософської думки слов'янських народів. У ході дослідження їх було класифіковано на зовнішні та внутрішні. До зовнішніх проблем відносимо: відсутність державності у більшості слов'ян, що неминуче породжувало проблеми із матеріальним становищем, а відтак філософія сприймалася як другорядна сфера життя; уплив російської цензури та схильність до політизації філософських ідей. Внутрішні проблеми носили більш фундаментальний характер. До них відносимо слабке поєднання традиції та оригінальності у філософській думці слов'ян, а також горизонтальні тенденції спрямованості духовної енергії, що позначилося на насиченості філософічними елементами народної творчості та культури. Остання тенденція визначила і напрямок цієї творчості – від абстрактної теорії безпосередньо до людини. Тому слов'янська філософія це в першу чергу антропологія, в якій переважає практичний характер. За І. Мірчуком практично вся філософська теорія слов'ян знаходить конкретне вираження у житті. Таку особливість слов'янської філософії як месіанізм мислитель виводив із релігійності, а також почуттєвості, що переважає над раціоналізмом. Виокремлені І. Мірчуком проблеми були різною мірою притаманні для філософської думки різних народів слов'ян, але водночас, вони формували її неповторні, оригінальні риси.

8. У ході дослідження було встановлено, І. Мірчук стояв на позиції того, що філософська творчість функціонує на основі власної національної культури, виявляючи її характерні риси. Вчений стверджував, що національна філософія у першу чергу віддзеркалює специфічні риси кожної нації і глибоко закорінена в особливих силах народного духу. Зважаючи на таке розуміння І. Мірчуком особливостей розвитку національної філософії, констатуємо, що мислитель працював у межах парадигми філософії як вияву національного характеру.

9. Цінність досліджень І. Мірчуком філософської спадщини В. Липинського полягає у тому, що мислитель здійснив аналіз поглядів українського історика через призму поняття месіанізм. Месіанізм слов'янознавець розумів як віру в окреме, надзвичайно важливе, наперед визначене призначення народу, який, вважаючи себе носієм нових ідей, має виконати в історії людства чітко визначену роль. Джерела месіанської ідей І. Мірчук вбачав у тривалій відсутності державності, релігійних почуттях та пов'язаному з ними містицизмі. Історію зародження ідеї українського месіанізму мислитель пов'язував з процесом поширення християнської віри на прилеглі землі князями Київської Русі. В подальшому, месіанська ідея на українських землях ставала особливо актуальною у моменти набуття українським народом власної державності та початку процесу націєтворення наприкінці XIX – на початку XX століття. Аналізуючи внесок у програмне оформлення месіанської течії в Україні членів Кирило-Мефодіївського товариства, а також інших відомих представників української інтелігенції таких як Т. Шевченко, І. Франко, слов'янознавець більш детально зупинився на творчості відомого українського політичного діяча, історика В.Липинського.

Мислитель довів, що В. Липинський сформував ту найвищу ціль, до якої повинні прагнути усі громадяни України. Вона полягає у тому, щоб нарешті відродити самостійну Українську державу, за рахунок консолідації українського народу та початку процесу націєтворення. Крім того, історіософська концепція філософа, за словами І.Мірчука, має величезне значення, оскільки він теоретично обґрунтував божественно-історичну місію українців, яка полягає у посередництві між Західною та Східною цивілізацією, з метою гармонізації геополітичних та духовного-культурних зв'язків між ними.

Аналіз інтерпретації слов'янознавцем державницької концепції В. Липинського дає підстави стверджувати, що ідея месіанізму в нього була тісно пов'язана з державницькою ідеологією. До того ж, свою національну

теорію державності історик поставив на власні рушійні сили, означивши селянський стан як носія модерної державницької ідеї.

10. Встановлено, що засадничою ідеєю творчості І. Мірчука була турбота за долю України з одного боку, а з іншого намагання представити її як рівноправну європейську державу. Тому цілком виправданим є означення мислителя як «амбасадора української культури». І. Мірчук продемонстрував власне оригінальне бачення вітчизняного історико-філософського процесу, зробивши помітний внесок у розуміння специфіки української духовності, національного світогляду та національної філософії. У дисертаційному дослідженні доведено – цінність досліджень вченого полягає у тому, що він окремі елементи культури розглядає у тісній структурній залежності від філософського аспекту, пов’язуючи філософію і національну культуру з народною психікою, світоглядом народу. Не менш важливими для сьогодення проблемами, які мислитель актуалізував у своїх працях вважаємо наступні: співвідношення етики та політики, проблема доведення п’ятого постулату Евкліда, ідея загальнослов’янської філософії, проблема виокремлення репрезентативних типів народу, використання методу психоаналізу для створення цілісного образу Г. Сковороди, проблема світоглядних орієнтирів Лесі Українки та ідея месіанізму у творчості В. Липинського. Означені проблеми, більшість з яких І. Мірчук розробляв вперше, свідчать про цінність досліджень мислителя, адже значна їх частина не втратила актуальності і до сьогодні, залишаючись малодослідженими, а відтак – відкритими для подальших розробок. Тому вивчення історико-філософської спадщини І. Мірчука є важливою передумовою інтеграції української історико-філософської науки в загальноєвропейський науковий дискурс, репрезентувавши її як самодостатній елемент у розвитку європейської духовної культури.