

КИЇВСЬКИЙ УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ БОРИСА ГРІНЧЕНКА
МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ

Кваліфікаційна наукова
праця на правах рукопису

САЛО ГАННА ВІКТОРІВНА

УДК 2-335:141.319.8]:323.113(=161.2)"19/20"


ДИСЕРТАЦІЯ

АНТРОПОЛОГІЧНІ СМИСЛИ РЕЛІГІЙНО-ФІЛОСОФСЬКОГО
ДИСКУРСУ УКРАЇНСЬКОЇ ДІАСПОРИ
(20-ТІ РОКИ ХХ – ПОЧАТОК ХХІ СТОЛІТТЯ)

Спеціальність 09.00.11 – релігієзнавство

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

 Г. В. Сало

Науковий керівник : Стадник Микола Миколайович, доктор філософських наук,
професор

Київ – 2020

АНОТАЦІЯ

Сало Г. В. Антропологічні смисли релігійно-філософського дискурсу української діаспори (20-ті роки ХХ – початок ХХІ століття). – Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису.

Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук (доктора філософії) зі спеціальності 09.00.11 – релігієзнавство. – Київський університет імені Бориса Грінченка, Міністерства освіти і науки України, Київ, 2020.

У дисертаційній роботі вперше в українському релігієзнавстві здійснено цілісну реконструкцію антропологічних візій представників української діаспори, розглянутих їх релігійно-філософських студій ХХ – початку ХХІ ст. У цьому контексті проаналізовано і систематизовано праці провідних діячів зарубіжного українства, таких як: О. Кульчицького, І. Мірчука, І. Огієнка, І. Ортинського, Л. Силенка, Д. Чижевського, В. Шаяна, М. Шлемкевича, С. Ярмуся та інших. Структура дисертації визначена її метою, завданнями, а також внутрішньою логікою викладу матеріалу. Робота складається зі вступу, трьох розділів, висновків та списку використаних джерел та літератури.

У дисертації досліджено:

- основні підходи щодо вчення про людину мислителів українського зарубіжжя та уточнено зміст основних термінів;
- філософські та релігійні джерела антропологічних уявлень мислителів українського зарубіжжя;
- роль біографічного наративу в етнонаціональній та релігійній ідентифікації діаспорних діячів;
- сутність української людини в релігійно-екзистенційних та націонал-персоналістських вимірах;
- релігійно-ціннісні орієнтації та етико-гуманістичні пріоритети у контексті осмислення відношення «людина – Бог – світ»;

- роль релігійно-філософських надбань діаспорних мислителів в сучасному соціокультурному просторі України.

У дисертації вперше обґрунтовані наступні положення:

- подано визначення української діаспори не лише як суспільного інституту (форма існування громад), а й як екзистенційно-особистісного (як певний системоконсолідуєчий чинник, як результат осмислення особистого духовного досвіду, саморефлексії) та комунікативно-дискурсивного проекту (інструмент впливу у країнах проживання). Такий підхід дає змогу з'ясувати смисли діаспори, у межах яких відтворюється соціальна, етнонаціональна та релігійна ідентифікація членів спільноти;

- біографічний наратив розглянуто не лише як спосіб відтворення життєвого шляху діаспорних мислителів, а й як засіб конструювання та презентації їхньої етнічної та релігійної ідентичності, завдяки якій тематизується і виокремлюється дослідницький ракурс філософсько-світоглядних зацікавленостей;

- виокремлено сутнісне, концептуальне ядро антропологічної парадигми діаспорних мислителів, зокрема україноцентризм і теоцентризм як особливі світоглядні настанови, життєві та дискурсивні стратегії.

У роботі уточнено такі положення:

- джерела, які вплинули на антропологічну концепцію мислителів українського зарубіжжя, зокрема: по-перше, релігійні впливи (етнічна релігія, християнська антропологія), по-друге, – антропологічна проблематика в давньоруських мислителів (започаткування ідеї кордоцентризму); концепції про людину Г.Сковороди, П.Юркевича (вчення про «внутрішню» людину, про серце як осереддя духовності та моральності); по-третє, західноєвропейська філософська антропологічна традиція (психоаналіз, екзистенціалізм, персоналізм, діалогізм і т. ін.). Перетоплюючись і сплітаючись у своєрідну мозаїку, різні впливи формували синкретичне релігійно-філософське вчення про людину, яке є ключовим в працях діаспорних мислителів;

- релігійно-ціннісні орієнтації та етико-гуманістичні пріоритети антропологічного вчення діаспорних мислителів: релігійна духовність (синтез самобутньої української духовності та християнської богопричетності); ідея «внутрішньої» людини (функціональний центр, носій сердечності та моральнісно-етичних настанов); феномен «серця» в поєднанні з Вірою, Надією, Любов'ю (трансцендентна вісь духовності та «внутрішньої» людини, завдяки якій уможлиблюється синергійна діяльність людської особистості з Абсолютною Особистістю);

- феномен кордоцентризму в таких аспектах: етнічно-духовному (не лише є підґрунтям української духовності, моральності, а й активізує певні структури психіки); релігійно-символічному (в образній формі кодифікує та маніфестує царину сакрального, представляє важливі смисли релігії); моральнісно-практичному (уможливлює діяльнісний процес набуття активності самої людини як специфічний процес духовного творення «внутрішньої» людини).

У роботі отримали поглиблене розуміння такі положення:

- вплив релігійно-філософських надбань на сьогодення України проявляється в таких напрямках: 1) етнонаціональному (збереження національних звичаїв і релігійних традицій, утвердження почуття національної свідомості, формування патріотизму); 2) духовному (самоствердження української людини, її інтелігентності та моральності; 3) релігійному (формування національної церкви, її розбудови);

- по-перше, ідейно-тематичними пріоритетами світоглядної парадигми мислителів української діаспори є Бог та рідна Україна, по-друге, її ціннісні та праксеологічні орієнтири повинні підпорядковуватися практичній реалізації національних інтересів і релігійно-духовним потребам.

Релігійно-філософська творча спадщина мислителів української діаспори містить чимало конструктивних ідей, які в умовах державної незалежності України є вкрай актуальними; їх вплив проявляється в етнонаціональній і духовній сферах. Саме екзистенційно-кордоцентрична установка мислителів

української діаспори уможливила виділення таких характеристик українців як сентиментальність (проявляється на прикладі української ліричності, вираженої в піснях; естетизм народної обрядовості), персоналізм (виражений в індивідуальності, яка прагне до свободи духу); емоційність (розкривається через призму творчої рефлексії народу, оспіваної в мистецтві). Ці орієнтири покликані спонукати формування духовного світу українців крізь призму збереження народом своїх традицій і звичаїв, де відбувається поєднання таких факторів як національного, ментального і трансцендентного в єдине ціле, що породжують вільний український дух. Підкреслено, що ідейно-тематичним пріоритетам світоглядної парадигми для мислителів української діаспори є Бог і рідна Україна.

Діаспорні мислителі розкривали уявлення про сутність людини, виходячи із положень власної богословської концепції. На основі класичних європейських підходів здійснювали комплексний аналіз феномену буття людини крізь призму її духовного самоствердження у релігійному та етнічно-традиційному житті.

Досліджуючи спадщину мислителів української діаспори, виявлено її особливості у багатьох сферах буття, що відображається у культурному житті та інших надбаннях. Українська діаспора не тільки не втратила свою національну самобутність, а ще й розвинула та підсилила культурну спадщину української нації, забезпечивши збереження протягом століть зібрань духовно-культурного потенціалу народу.

Положення та висновки дисертації можуть бути використані в дослідницькій діяльності, присвяченій проблемам, які полягають в можливості використання методологічної бази для подальших релігієзнавчих студій у царині духовності, моральності, патріотизму; виховання української особистості, пошуку тих орієнтирів, завдяки яким стверджується людина, реалізуються її можливості в контексті духовного відродження України. Парадигма релігієзнавчого висвітлення творчої спадщини діаспорних

мислителів у філософському чи виховному аспектах може бути новим напрямком для подальших досліджень.

Результати наукової праці можуть бути використані в розробленні державних програм формування та виховання людини, у навчальних курсах і спецкурсах філософії, практичного релігієзнавства, християнської антропології, етики, естетики, культурології та ін.

Ключові слова: українська діаспора, релігійно-філософський дискурс, україноцентризм, теоцентризм, кордоцентризм, «внутрішня» людина.

ABSTRACT

Salo H.V. Anthropological sense in religious-philosophic discourse of Ukrainian diaspora philosophers (the 20s of XX – beginning of XXI centuries). – Qualification research paper. Manuscript.

Dissertation for a Candidate Degree in Philosophy (PhD): Speciality 09.00.11 “Religious Studies”. Borys Grinchenko Kyiv University, Ministry of Education and Science of Ukraine. Kyiv, 2020.

This thesis focuses on a complete reconstruction of anthropological visions of the Ukrainian diaspora representatives. The investigation is based on their religious and philosophical studies within the period of the XX - the beginning of the XXI c.

The works of leading figures living abroad but identifying themselves to be Ukrainian are analyzed and systematized. The above mentioned personalities are: O. Kulchytsky, I. Mirchuk, I. Ogienko, I. Ortynsky, L. Silenko, D. Chizhevsky, V. Shayan, M. Shlemkevich, S. Yarmus and others.

The dissertation is organised according to its purpose and tasks and consists Introduction, three chapters, conclusions and the list of sources and literature used.

In this dissertation much attention is directed to the following issues:

- basic approaches to the doctrine of Ukrainian thinkers, who are not Ukrainian residents;
- clarification of the relevant basic terms;
- philosophical and religious sources of anthropological ideas of Ukrainian thinkers, who are not Ukrainian residents;
- the role of biographical narrative in the ethno-national and religious self identification of diaspora representatives;
- the nature of the Ukrainian personality in terms of their religious-existential and national-personalist identity;
- religious-value orientations and ethical-humanistic priorities in relation to "man-God-world";
- the role and influence of religious and philosophical heritage of diaspora thinkers in shaping present-day socio-cultural environment of Ukraine.

The novelty value of this thesis is in the following:

- the definition of the Ukrainian Diaspora is presented not only as a social institution (a form of community existence) but also as an existential personality (as a certain systemic consolidating factor, as the result of personal spiritual experience, self-reflection) and a communicative-discursive project (an instrument of influence in the countries of residence). This approach proves to be helpful in clarifying the sense of the diaspora within which social, ethno-national and religious identification of the community members is outlined;

- biographical narrative is viewed not only as a way of reflecting diasporic thinkers' life, but also as a means of constructing and presenting their ethnic and religious identity, together with their philosophical interests indication;

- the essential, conceptual core of the anthropological paradigm of diasporic thinkers, in particular Ukrainian-centrism and theocentrism, are singled out as specific world-views, life and discursive strategies.

This thesis offers clarification of the issues given below:

- factors having influenced the anthropological concept of Ukrainian thinkers living abroad are: firstly, religious influences (ethnic religion, Christian anthropology), and secondly, – anthropological problems of ancient Russian school of thought (the idea of cordocentrism); G.Skovoroda's concept of human being, P. Yurkevich's doctrine of the "inner" man, of the heart as the center of spirituality and morality; thirdly, the Western European philosophical anthropological tradition (psychoanalysis, existentialism, personalism, dialogism, etc.). The said various influences formed a syncretic religious-philosophical doctrine of a person who is key figure in the diaspora thinkers' works;

- diasporic thinkers' anthropological doctrine rests upon religious values and ethical-humanistic priorities: religious spirituality (synthesis of original Ukrainian spirituality and Christian divine involvement); the idea of an "inner" person (functional center, bearer of cordiality, moral and ethical guidelines); the phenomenon of "heart" in combination with Faith, Hope, Love (the transcendent axis

of spirituality and the "inner" person, by which the synergy activity of the human personality with the Absolute Person is regarded as possible);

- the phenomenon of cordocentrism is revealed through: ethno-spiritual (not only is the basis of Ukrainian spirituality, morality, but it also activates certain structures of the psyche); religious and symbolic (in the figurative form it codifies and manifests the realm of the sacred, represents the important meanings of religion); moral and practical (allows the activity process of acquiring the activity of the person as a specific process of spiritual creation of the "inner" person).

The carried out research allows us to postulate that:

- the present day religious and philosophical heritage of Ukraine takes its roots from: 1) ethno-national (preservation of national customs and religious traditions, affirmation of the sense of national consciousness, formation of patriotism); 2) spiritual (self-affirmation of Ukrainian man through intelligence and morality; religious (formation of the national church, its construction);

- first, the ideological paradigm of Ukrainian diaspora thinkers is topically bound and priority is given to God and native Ukraine; secondly, its system of values, praxeological set of priorities are stipulated by national interests and religious-spiritual expectations.

Ukrainian diaspora thinkers' religious and philosophical heritage contains plenty of constructive ideas. For independent Ukraine the aforementioned ideas are relevant and their influence is manifested in ethno-national and spiritual spheres. It is the existential-cordocentric setting of Ukrainian diaspora thinkers that made it possible to distinguish such characteristics of Ukrainians as sentimentality (e.g. Ukrainian lyricism in songs; aesthetism of folk rites), personalism (expressed in individuality, aspiring spirit); emotionality (revealed through art). Formation of the spiritual world of Ukrainians by preserving their traditions and customs, which forge as national, mental and transcendent factors into one, thus ensuring free Ukrainian spirit. The carried out research allows us to conclude that God and native Ukraine constitute priorities for Ukrainian diaspora thinkers' ideological-thematic paradigm.

Using individually tailored theological concept diasporic thinkers revealed ideas about the nature of man. In this respect classical European approaches were employed to carry out comprehensive analysis of the phenomenon of human being through spiritual self-affirmation in religious and ethno-traditional life.

The carried out research allows us to outline peculiarities of the Ukrainian diaspora representatives' vision reflected in many spheres of life (e.g. culture). Not only did the Ukrainian diaspora preserve its national identity, but it also developed and strengthened the cultural heritage of the Ukrainian nation, ensuring preservation for centuries the spiritual and cultural potential of the people.

The findings of the thesis can be useful for further religious studies in the field of spirituality, morality, patriotism; the study of Ukrainian identity, the search of those landmarks, by which people allegedly realized its potential in the context of the spiritual revival of Ukraine. The paradigm of religious enlightenment in the philosophical or educational aspect can be a potentially rewarding topic of investigation. The paradigm of religious enlightenment in the philosophical or educational aspect can also be a potentially rewarding topic of investigation.

The scientific results can be used in the development of national programs of formation and education of man, in training courses and special courses on philosophy, practical religion, Christian anthropology, ethics, aesthetics, Cultural studies, etc.

Key words: Ukrainian diaspora, religious-philosophic discourse, Ukrainian centrism, theocentrism, cordocentrism, 'inner' personality.

СПИСОК ОПУБЛІКОВАНИХ ПРАЦЬ ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ

Наукові праці, у яких опубліковано основні результати дисертації

1. Сало Г. В. Аксиологічні орієнтири у творчій спадщині мислителів української діаспори. *Науково-практичний журнал «Актуальні проблеми філософії та соціології»*. Одеса. 2016. Вип. 9. С. 114–117.

2. Salo H. Human-centric religious-philosophical discourse Stephen Jarmus. *International Journal of Economics and Society*. USA. 2016. Volum 2. Issue 5. March. P. 103–107.

3. Сало Г. В. Антропологічні засади закордонного українства в його релігійно-філософських поглядах. *Гілея: науковий вісник*. Київ 2018. Вип. 129. С. 213–216.

4. Salo H. Anthropological component of religious outlook of foreign Ukrainians as an ethnic existence aspect of the rooting of the essence of man in religious studies. *Evropsk` filozofick` a historick` diskurz*. Praha. 2018. Volum 4, Issue 1. P. 39–44.

5. Сало Г. В. Антропологічний чинник мислителів української діаспори в релігієзнавстві: етноксиденційний вимір укорінення сутності людини. *Гілея: науковий вісник*. Київ. 2019. Вип. 143. С. 138–142.

6. Сало Г. В. Антропологічні уявлення мислителів української діаспори: релігійні та філософські впливи. *Софія. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник*. Київ. 2019. Вип.1(13) . С. 46–50.

7. Сало Г. В. Антропологічні виміри у релігійно-філософських поглядах українських мислителів західної діаспори. *Науково-теоретичний і громадсько-політичний Альманах «Грані»*. Дніпропетровськ. 2019. Т. 22. № 3. С. 19–26.

Наукові праці, які засвідчують апробацію матеріалів дисертації

8. Сало Г. В. Відображення антропоцентричної орієнтації у релігійно-філософських поглядах Івана Огієнка. *Сучасні соціально-гуманітарні*

дискурси: матеріали V всеукраїнської науково-практичної конференції. Дніпропетровськ. 2015. С. 103–105.

9. Сало Г. В. Антропологічний характер релігійно-філософського дискурсу української діаспори: історіографічний аспект. *Суспільні науки: історія сучасність, майбутнє*: матеріали Міжнародної науково-практичної конференції. Київ. 2015. С. 85–87.

10. Сало Г. В. Відображення антропологізму у духовному житті української еміграції. *Розвиток суспільних наук: європейські практики та національні перспективи*: матеріали Міжнародної науково-практичної конференції. Львів. 2015. С. 12–13.

11. Сало Г. В. Антропологізм у релігійно-філософському вченні Степана Ярма. *Особистість, суспільство, політика*: матеріали III міжнародної науково-практичної конференції. Люблін. 2016. С. 108–109.

12. Сало Г. В. Релігійно-філософський дискурс українських філософів західної діаспори: історіографічний аспект. *Дослідження молодих учених у контексті розвитку сучасної науки*: матеріали Всеукраїнської науково-практичної конференції. Київ. 2016. С. 128–132.

13. Сало Г. В. Релігійний «зріз» антропологічних візій у працях діаспорних мислителів. *Сучасні наукові дослідження представників суспільних наук – прогрес майбутнього*: матеріали Міжнародної науково-практичної конференції. Львів. 2019. С. 30–32.

14. Сало Г. В. Світоглядно-антропологічні орієнтації київської філософської школи. *Київські філософські студії-2019*: Всеукраїнська наукова конференція. Київ. 2019. С. 83–86.

ЗМІСТ

ВСТУП	14
РОЗДІЛ I. Аналітичний огляд літературних джерел та методологія дослідження проблеми	21
1.1 Антропологічна проблематика як об’єкт наукового та богословського дискурсу	21
1.2 Методологічні засади дослідження антропологічних ідей діаспорних мислителів	50
Висновки до розділу 1	62
РОЗДІЛ II. Концептуалізація антропологічного проекту релігійно-філософських студій мислителів української діаспори.....	64
2.1. Антропологічні уявлення представників української діаспори: релігійні та філософські впливи.....	64
2.2. Біографічний наратив діаспорних діячів: етнонаціональна та релігійна ідентифікація	87
2.3. Українська людина в релігійно-екзистенційних та націонал-персоналістичних вимірах діаспорних мислителів	114
Висновки до розділу 2.....	132
РОЗДІЛ III. Сутність і смисли відношення «людина – Бог – світ» у працях мислителів українського зарубіжжя: праксеологічний контекст	137
3.1. Релігійно-ціннісні орієнтації та етико-гуманістичні пріоритети антропологічних пошуків діаспорних мислителів	137
3.2. Релігійно-філософські надбання діаспорних мислителів у сучасному соціокультурному просторі України	164
Висновки до розділу 3	183
ВИСНОВКИ.....	186
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ ТА ЛІТЕРАТУРИ.....	192
ДОДАТКИ.....	218

ВСТУП

Актуальність теми дослідження. Після проголошення незалежності України постала необхідність відродження національної духовної спадщини і ролі антропологічного чинника у соціальному процесі, зокрема, актуалізації проблеми людини як найвищої цінності, її ментальності та самобутності. Ця проблема відповідає найважливішим потребам сучасності у соціокультурному просторі України, де врахування особливостей етнонаціонального коріння та процесів релігієгенезу стає одним із факторів результативності державних реформ, допомагає коригувати національну політику й етнополітику, забезпечує становлення і розвиток самосвідомості народу, його національної самоідентифікації.

Сьогодні у зв'язку з кардинальними глобалізаційними процесами стає все більш відчутною небезпека втрати людиною своїх глибинних архетипних першооснов, тих ментальних настанов, на яких ґрунтуються національні традиції. Саме тому актуальність дисертаційного дослідження зумовлена потребою у виокремленні антропологічних смислів у творчому доробку представників української діаспори, її місця у формуванні й розвитку етнічного та релігійного ідентитету українства.

Формування вчення про людину мислителями закордонного українства – тривалий процес, який безпосередньо охопив увесь період становлення діаспори загалом. Українські емігранти довгий час лишалися єдиним джерелом збереження знань про релігію, історію, культуру та мову нашої держави. До того ж, представники української діаспори мали змогу ознайомитися з найкращими надбаннями європейської та світової культури, що в подальшому вплинуло на світоглядні орієнтири провідних діячів зарубіжного українства. Внаслідок цього світоглядні позиції українських діаспорних мислителів увібрали в себе як релігійні, так і загальнолюдські гуманістичні цінності.

Вивченню питання антропологічних смислів у релігійно-філософському дискурсі представників української діаспори присвячено праці таких

вітчизняних філософів і регілієзнавців: Ю. Корбуша, Н. Кривди, В. Ляхоцького, А. Марушкевича, С. Наливайка, І. Огородника, О. Погорілого, М. Русина, Є. Сохацької, З. Тіменика, М. Тимошика, І. Тюрменко, Ю. Шереха та ін. Водночас історіографічний огляд у релігійно-філософських праць представників української діаспори, відсутність окремого, комплексного дослідження свідчить про недостатнє вивчення питання антропологічних смислів.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами. Дисертацію виконано у межах науково-дослідної роботи кафедри філософії Київського університету імені Бориса Грінченка «Складні питання історичної пам'яті країн Центрально-Східної Європи ХХ-ХХІ ст. у парадигмі діалогічності української культури» (державний реєстраційний номер 0116U003294).

Мета дослідження полягає у з'ясуванні місця та ролі антропологічних смислів у релігійно-філософському дискурсі представників української діаспори.

Відповідно до поставленої мети визначено дослідницькі **завдання**:

- окреслити теоретико-методологічні підходи мислителів українського зарубіжжя щодо вчення про людину, уточнивши зміст основних термінів;
- виявити філософські та релігійні джерела антропологічних уявлень мислителів українського зарубіжжя;
- розкрити роль біографічного наративу в етнонаціональній та релігійній ідентифікаціях діаспорних діячів;
- дослідити сутність української людини в релігійно-екзистенційних та націонал-персоналістських вимірах;
- визначити релігійно-ціннісні орієнтації та етико-гуманістичні пріоритети мислителів української діаспори в контексті осмислення відношення «людина – Бог – світ»;
- з'ясувати роль релігійно-філософських надбань діаспорних мислителів у сучасному соціокультурному просторі України.

Об'єктом дисертації є релігійна та філософська спадщина представників української діаспори.

Предмет дослідження – антропологічні смисли ідей мислителів закордонного українства як складова їх релігійно-філософського творчого доробку.

Теоретико-методологічною основою роботи є синтез різних наукових підходів до висвітлення матеріалу, зокрема позитивістського, діалектичного, системного та феноменологічного.

У зв'язку з тим, що дослідження здійснювалося на перетині галузей академічного релігієзнавства, застосовано такі методи дослідження: *системний* (уможливив дослідження різних аспектів концептуалізації антропологічної парадигми як складової релігійно-філософських студій діаспорних мислителів); *аналітичний* (сприяв осмисленню етнонаціональних та релігійних зрізів конкретної людини – українця); *біографічний* (став основою біографічного нарративу діячів різних періодів української діаспори); *історико-генетичний* (дозволив визначити етапи формування вчення про людину, виявити наступність та послідовність у процесі його розвитку); *компаративістський* (дав змогу порівняти уявлення про людину різних мислителів, виокремити їх як загальні, так і неповторні особливості); *формально-логічний* (був спрямований на виокремлення спільного проблемного поля у релігійно-філософських поглядах українських мислителів діаспори на дослідження). Використання зазначених методів ґрунтується на принципах об'єктивності, світоглядного плюралізму, гуманізму. Окрему групу становлять специфічні релігієзнавчі принципи толерантності та конфесійної неупередженості.

Концептуальним підґрунтям та методологічним інструментарієм для дисертації також стали праці О. Александрової, В. Бондаренка, Т. Гаврилюк, А. Гордієнка, Л. Губерського, Р. Додонова, М. Заковича, С. Здіорука, В. Ільїна, Н. Ковальчук, А. Колодного, М. Козловця, А. Конверського, Л. Кондратика, В. Кременя, В. Лубського, О. Марченка, І. Надольного, В. Огнев'юка, В. Панченко, М. Поповича, О. Предко, М. Рибачука, О. Соколовського,

М. Стадника, Л. Филипович, С. Храмової, Є. Харьковщенка, О. Шепетька, О. Шуби, Л. Шугаєвої та ін.

Вагомим джерелом для вивчення антропологічних надбань як складової релігійно-філософського дискурсу української діаспори є роботи найвідоміших мислителів закордонного українства, серед яких Т. Закидальський, О. Кульчицький, І. Лисяк-Рудницький, І. Мірчук, К. Митрович, І. Огієнко, Я. Орїон, Л. Силенко, Д. Чижевський, В. Шаян, М. Шлемкевич, С. Ярмусь тощо. У працях більшості зі згаданих вище дослідників присутні європейські мотиви релігійно-філософського світобачення, де роль та значення людини постає в якісно новому вимірі.

Наукова новизна отриманих результатів полягає у системній реконструкції антропологічних візій представників української діаспори, розглянутих у контексті їхніх релігійно-філософських студій (20 –ті р. ХХ – початку ХХІ ст.). У результаті вирішення поставлених у дисертаційній роботі завдань, обґрунтовано положення, що мають наукову новизну:

уперше:

- подається визначення української діаспори не лише як суспільного інституту (форма існування громад), а й як екзистенційно-особистісного (як певний консолідуючий чинник, як результат осмислення особистого духовного досвіду, саморефлексії) та комунікативно-дискурсивного проекту (творчий доробок як інструмент впливу в країнах проживання); це дозволило з'ясувати смисли діаспори, у межах яких відтворюється соціальна, етнонаціональна та релігійна ідентифікація членів діаспорної спільноти;
- біографічний наратив розглянуто не лише як спосіб відтворення життєвого шляху діаспорних мислителів, а й як засіб конструювання та презентації їхньої релігійної ідентичності, завдяки якій тематизовано і виокремлено дослідницький ракурс філософсько-світоглядних зацікавленостей;
- виокремлено сутнісне, концептуальне ядро антропологічної парадигми діаспорних мислителів, зокрема україноцентризм і теоцентризм як особливі релігійно-світоглядні настанови, життєві та дискурсивні стратегії.

уточнено:

– витоки, що вплинули на антропологічну концепцію мислителів українського зарубіжжя: по-перше, релігійні впливи (етнічна релігія, християнська антропологія), по-друге, антропологічна проблематика у працях давньоруських мислителів (започаткування ідеї кордоцентризму); розуміння людини Г. Сковородою, П. Юркевичем (учення про «внутрішню» людину, про серце як осереддя духовності та моральності); по-третє, західноєвропейська філософська антропологічна традиція (психоаналіз, екзистенціалізм, персоналізм, діалогізм та ін.); також доведено, що різні джерела та впливи формували синкретичне релігійно-філософське вчення про людину, яке є ключовим у працях діаспорних мислителів;

– релігійно-ціннісні орієнтації та етико-гуманістичні пріоритети антропологічного вчення діаспорних мислителів, а саме: релігійну духовність (синтез самобутньої української духовності та християнської богопричетності); ідею «внутрішньої» людини (функціональний центр, носій сердечності й морально-етичних настанов); феномен «серця» у поєднанні з Вірою, Надією, Любов'ю (трансцендентна вісь духовності та «внутрішньої» людини, завдяки якій уможлиблюється синергійна взаємодія людської особистості з Абсолютною Особистістю);

– феномен кордоцентризму в таких аспектах: етнічно-духовному (не лише є підґрунтям української духовності, моральності, а й активізує певні структури психіки); релігійно-символічному (в образній формі кодифікує та маніфестує царину сакрального, представляє важливі смисли релігії); морально-праксеологічному (характеризує діяльнісний процес набуття активності людиною як специфічний процес духовного творення «внутрішньої» людини);

набуло подальшого розвитку:

– положення про те, що вплив релігійно-філософських надбань на сьогодення України виявляється у таких напрямках: етнонаціональний (збереження національних звичаїв і релігійних традицій, утвердження почуття національної свідомості, формування патріотизму); духовний (самоствердження української

людини, її інтелігентності та моральності); релігійний (формування національної церкви, її розбудова);

– розуміння ідейно-тематичних пріоритетів світоглядної парадигми мислителів української діаспори, стрижнем якої є тріада «Бог–людина–світ», а ціннісні та праксеологічні орієнтири мають підпорядковуватися практичній реалізації національних інтересів і релігійно-духовним потребам.

Теоретичне і практичне значення одержаних результатів полягає у можливості використання теоретичних положень та висновків дисертації як методологічної бази для подальших релігієзнавчих досліджень у царині духовності, моральності, патріотизму; виховання української людини, пошуку тих орієнтирів, завдяки яким стверджується людина, реалізуються її можливості в контексті духовного відродження України. Результати наукової роботи можуть бути використані у виховному процесі, у навчальних курсах і спецкурсах із філософії, практичного релігієзнавства, християнської антропології, етики, естетики, культурології тощо.

Особистий внесок здобувача. Дисертація є самостійною авторською науковою працею. Висновки, узагальнення й положення новизни сформульовані здобувачем на основі результатів, отриманих у процесі дослідження.

Апробація результатів дослідження. Основні положення, ідеї та висновки дисертаційної роботи обговорено на методологічних семінарах і засіданнях кафедри філософії Київського університету імені Бориса Грінченка, висвітлено в доповідях на низці міжнародних і всеукраїнських наукових та науково-практичних конференціях: V Всеукраїнській науково-практичній конференції «Сучасні соціально-гуманітарні дискурси» (м. Дніпропетровськ, 22 березня 2015 р.); Міжнародній науково-практичній конференції «Суспільні науки: історія сучасність, майбутнє» (м. Київ, 8 травня 2015 р.); Міжнародній науково-практичній конференції «Розвиток суспільних наук: європейські практики та національні перспективи» (м. Львів, 25-26 грудня 2015 р.); III Міжнародній науково-практичній конференції «Особистість, суспільство,

політика» (м. Люблін, Республіка Польща, 15-16 лютого 2016 р.); VI щорічній Всеукраїнській науково-практичній конференції «Дослідження молодих учених у контексті розвитку сучасної науки» (м. Київ, 21 квітня 2016 р.); Міжнародній науково-практичній конференції «Сучасні наукові дослідження представників суспільних наук – прогрес майбутнього» (м. Львів, 22-23 березня 2019 р.); Всеукраїнська наукова конференція «Київських філософських студій-2019» (м. Київ, 16-17 травня 2019 р.).

Публікації. Основні положення дисертації та результати висвітлено у 14 публікаціях (з них: 5 – у фахових виданнях України, 2 – у закордонних періодичних наукових виданнях (США, Чеська Республіка) та 7 – тези доповідей у збірниках і матеріалах наукових конференцій).

Структура та обсяг дисертації зумовлені специфікою предмета дослідження, логікою розкриття проблеми, а також метою і завданнями роботи. Дисертація складається зі вступу, трьох розділів (7 підрозділів), висновків, списку використаних джерел (290 позицій), додатків. Загальний обсяг роботи – 230 сторінок, основний зміст дисертації викладено на 177 сторінках.

РОЗДІЛ I. Аналітичний огляд літературних джерел та методологія дослідження проблеми

1.1 Антропологічна проблематика як об'єкт наукового та богословського дискурсу

Здобуття Україною незалежності, процеси національного відродження, які нині відбуваються в державі, утвердження пріоритету загальнолюдських цінностей значною мірою пов'язані із зверненням до того дійсно неосяжного духовного спадку, який вміщує творчий доробок мислителів української діаспори, що задає нову векторність національного самопошуку. Нині ми відкриваємо цілий пласт нових імен українців, які волею обставин опинилися за межами України, на чужині. Однак вони не втратили зв'язку зі своєю історичною Батьківщиною, не розпорошилися в інокультурному середовищі, а зберегли свою українськість, свою національну та релігійну ідентичність, яку актуалізували в численних працях із філософської, релігійної проблематики, у царинах етнології, педагогіки, літературознавства та ін. Особливо це стосується антропологічних візій мислителів українського зарубіжжя, зокрема в контексті їх осмислення, вивчення феномена української людини, її ментальності, характерних, специфічних рис релігійності, духовності нашого народу. Тим паче, названа проблема актуалізується пошуком духовних підвалин розвитку людини, її нового гуманістичного образу, спроможного протистояти антропологічній деструкції.

Історичний поступ розвитку людства призвів до того, що в ХХ ст. проблема людини займала чільне місце в дослідженнях водночас двох ідеологічно різних наукових співтовариств, які у вітчизняній літературі традиційно ідентифікувалися як західні та українські дослідники. Безперечно, у цьому науковому просторі не існувало єдиної лінії дослідження. Проте варто зазначити, що хоча деякі дослідники вважають, що наука є ідеологічно нейтральною, однак саме ХХ ст. остаточно заперечило цю тезу. Власне, лінія ідеологічного протистояння проходила, з одного боку, по кордону тодішнього

СРСР і країн Варшавського договору, а з іншого – США та країн Європи. Офіційною ідеологією першого наукового товариства визнавався марксизм – усе, що не вписувалося в межі даного вчення, вважалося псевдонауковим. Для іншої наукової спільноти були характерними (хоча й неофіційно) плюралізм і лібералізм. Безперечно, у межах останнього підходу, жодна ідея чи наукова позиція не могла претендувати на статус істини в останній інстанції.

Заради справедливості варто звернути увагу на те, що ця полярність найбільше відстежувалася у гуманітарній царині, в якій досліджувалися проблеми людини, її світогляду. Однак дана проблема була менш відчутною у царині точних та природничих наук, в яких проблема людини розглядалася доволі опосередковано. Проте, навіть маючи різні методологічні установки, колишні дослідники суто марксистської орієнтації згодом переконалися, що мають чимало дослідницьких точок перетину з іншими дослідниками. Зазначимо, що хронологічно ми торкатимемося лише періоду 20-тих років ХХ та початку ХХІ ст. Причиною тому є те, що у науковому зрізі антропологічна проблема, як складник релігійно-філософських напрацювань мислителів української діаспори, постає саме в цей період. Це, у свою чергу, не означає, що ми збираємося нехтувати авторами та думками, які передували означеному періодові.

У процесі студіювання антропологічної проблематики релігійно-філософських напрацювань діаспорними мислителями, насамперед, привертає увагу саме те, що вона ніколи не була чимось єдиним і безумовно несуперечливим. Назагал, такого цілісного і беззаперечного вчення не існує. На практиці доводиться мати справу з різними світоглядними парадигмами, кожній із яких притаманні власні специфічні характеристики, що дозволяють відділити одну традицію від іншої. Кожна з них має також свою, притаманну тільки їй, систему витлумачення та аргументації власних положень, обґрунтовує уявлення, котрі не тільки не сприймаються, проте й інколи прямо засуджуються іншими мислителями. І все-таки у них є чимало схожого, що

дозволяє порівнювати та зіставляти їх ідеї і врешті-решт скласти уявлення про їх антропологічне вчення загалом.

Узагальнюючи історіографічні екскурси на тему запропонованого дослідження, можна стверджувати про різні академічні і конфесіоцентристські підходи у вивченні теоретичного доробку діаспорних інституцій. Зважаючи на наявність численних публікацій, різноманітних за методологічними установками, хронологічними рамками і тематикою, вважаємо за необхідне вдатися до їх систематизації в межах певних джерельних блоків, у яких віддзеркалюються методологічні орієнтири та системний поступ дослідницької думки. Загалом, аналіз найбільш помітних здобутків, що належать до цієї проблематики, свідчить про достатній рівень вивчення аспектів процесів інституціоналізації української діаспори. Значно менше робіт присвячено розгляду буттєвості людини, її сутнісних характеристик та особливостей.

Зважаючи на те, що сучасна наукова та богословська думка представлені широким спектром праць, присвячених осмисленню тих чи інших антропологічних аспектів релігійно-філософських ідей представників української діаспори, спробуємо виокремити ті джерельні блоки, які вкрай важливі для нашої дисертації. Перший із них становлять роботи методологічного характеру, тих орієнтирів, що слугують підґрунтям учення про людину, її сутнісні характеристики, що розкриваються в полісемантичному спектрі досліджень.

Філософська антропологія як учення про природу і сутність людини, засвідчуючи «антропологічний переворот», вражає своєю багатовекторністю та різноплановістю. Безперечно, різні науки тією чи іншою мірою досліджують лише окремі фрагменти життя людини. Однак на сьогодні філософська антропологія не має загальноприйнятої аксіоматики і понятійно-категоріального апарату, які досить повно відображали б її предмет. Попри всю різноманітність наявних нині підходів до проблеми людини, очевидною є відсутність єдиного розуміння людини, розмитість і невизначеність предметного поля дослідження. Класична парадигма з її суб'єкт-об'єктною

дихотомією виявилася неспроможною при спробах пояснити структурованість людини. Зазвичай у межах філософської антропології ця проблема гранично загострюється. Людина в ній виступає одночасно і як об'єкт, і як суб'єкт. Тому-то філософська антропологія, враховуючи різні сфери досліджень про людину і подаючи їх цілісно, системно, квінтенсує розмаїтість сфер життя людини та створює цілісну модель її життєдіяльності. Звернемо увагу на класичні концепції філософської антропології, щоб хоча б у загальних рисах схопити спрямованість антропологічних візій, які слугуватимуть для нас методологічним орієнтиром. Приміром, у розмислах німецького філософа Г. Плеснера [159] антропологічний проект розгортається у різних взаємопов'язаних напрямках: і горизонтально, у межах опозиції «людина – світ», у якій презентуються доволі різновекторні зв'язки людини зі світом; і вертикально, у системі «людина – світ», де розкривається її суто природне становище в світі в системі інших організмів, власне, «вплетення» її у природний континуум. І хоча в межах філософської антропології презентуються різні стратегічні програми, в яких конструюються доволі різнопланові парадигми, все-таки їх вихідною тезою є положення про принципову протилежність людини і тварини. За М. Шелером [241], людина є «вмістилищем» процесуального становлення Бога як Першосуцого, яка вирізняється різними є функціональними проявами. Проте саме єдність духовного й фізичного в людині уможливорює здатність бути цим «вмістилищем». За М.Шелером, духовне й тваринне в людині корелюється з проявами таких феноменів як Дух й Натиск, що виступають атрибутами (принципами) Першосуцого. Формою оприявлення Натиску виступає життя, а Духу – особа. Мислитель зазначає, що лише людське буття має таку двовимірність. Однак, пріоритетним феноменом, який визначає особливе становище людини в космосі є не Натиск, а наявність Духу. «Людина – єдине суще, через яке реалізується Дух, водночас, сама людина є частиною цього трансцендентального процесу»[241], - підкреслює М.Шелер. Відтак в антропологічному проекті М. Шелера подається програма презентації

особливого становища людини в космосі, її пріоритетні характеристики.

В антропологічному проекті Г. Плеснера значна увага приділяється феномену «життя людини» та його функціональним виявам. Палітра всього живого доволі розмаїта. Також різноплановим є спектр його існування в контексті зовнішнього середовища, із яким воно взаємодіє і на яке реагує. Якщо ми навіть порівняємо дихотомії «людина – середовище», «тварина – середовище», «рослина – середовище», то вони між собою якісно відрізняються. «Однак людина, на відміну від тварини, позиційно занурена в середину своєї екзистенції, знає її і переживає» [159, с. 95]. Отже, людині притаманне переживання своєї екзистенції. Проте й людині притаманне переживання свого переживання, проживання його. В цьому полягає її своєрідність, ексцентричність. «Ексцентричність засвідчує характерну для людини форму її фронтальної поставленості щодо навколишнього середовища» [159, с. 254]. Отже, в різних антропологічних проектах звертається увага на сутнісні характеристики людини, зокрема, в М. Шелера – це дух, натомість у Г. Плеснера – «ексцентричність».

Значна частина дослідників вважає, що ті антропологічні візії, які представлені в класичній філософській антропології, носять обмежений і суперечливий характер. Однак у названій царині є ряд позитивних моментів, які дозволяють розширити понятійний апарат науки про людину і тим самим схопити її цілісні та сутнісні характеристики, зокрема про те, що людина є складним динамічним явищем, у якому конструюється її цілісність, фізичні і психологічні процеси, будучи структурно тотожними, незвідні до механіки та мають спрямований характер (М. Шелер); людина здатна до зміни власного буття, поняття «людина» постає як ієрархічно організована послідовність визначень (Х. Плеснер); людина знаходиться в діалогічних відносинах з природою цілісно, системно – визначення людини повинно постати як «тотальне розуміння системи» (А. Гелен); людина обумовлена не тільки біологічно, а й нею ж створюваним світом культури (Е. Ротхакер, Е. Кассіер); існує зв'язок між середовищем, у якому людина перебуває, і категоріями її

розуму, культура є специфічний засіб людської адаптації до природи (психологічна антропологія); культурні та природні феномени не тільки взаємозалежні, але і взаємно конституують одне одного (культурна психологія) [9]. Отже, подані вище антропологічні проекти фіксують лише окремі аспекти такого багатовимірного феномена як людина.

Окремо треба виділити розвиток психоаналітичної традиції, засновником якої був З. Фройд. Його послідовники в хронологічному порядку – К. Юнг, Е. Фромм, Дж. Кемпбелл, Е. Еріксон. Серед основних проблем, які можна вважати причетними до проблеми людини, у цій традиції є такі: роль і місце несвідомих мотивів у релігійній поведінці; роль архетипів у формуванні релігійності; зв'язок загальних та індивідуальних моментів психіки; роль релігійної мови як мови символів; розрізнення соціального й індивідуального характерів у свідомості людини; проблеми релігійного навернення у зв'язку з життєвими кризами; проблема цілісності та самості людської особистості; проблема впливу дитячого етапу розвитку на доросле життя. Найбільш сучасною й актуальною теорією щодо розвитку релігійності вважаємо теорію «прикріплення», висунуту Е. Еріксоном. У ній увага зосереджена на характері стосунків між батьками й дітьми, який зрештою визначає, чи приймають діти цінності батьків, зокрема їхні релігійні вподобання.

Загалом, людині необхідне підтвердження її досвіду через груповий чинник, тобто уможлиблюється «погляд» ще з однієї точки зору. Так само, як і умовою проведення діалогу, є наявність двох осіб. Як підкреслював Т. Лірі, «суспільна думка» є колективним нейрологічним імпринтом, який вимагає постійного закріплення [112, с. 83]. Безперечно, необхідною умовою формування й розвитку свідомості людини виступає свідомість інших людей. Без іншої людини неможливо формувати, тренувати і свій розум, власне, свою культуру мислення. Загальновідомо, що наявність природи є недостатньою для розвитку свідомості. Розум не може існувати наодинці – в даному випадку він втрачає свої функціональні можливості, а, отже, втрачається зв'язок між розумовими складовими великої системи – зникає рухливість думки. Адже саме

адаптивність, здатність до комунікації уможливають як життєву стійкість релігійної свідомості, так і її спроможність бути одним із критеріїв визначення ідентифікації. Зазвичай навіть часткова сенсорна депривація часто-густо засвідчує певні порушення психіки, що деструктивно відображається на самій людині, унеможлиблює її повноцінне існування. До значної руйнації особистості призводить комунікативна депривація. Позбавлення зв'язків із навколишнім середовищем «перекриває» інформаційний простір і врешті-решт людина починає «споживати» сама себе.

На нашу думку, методологічним орієнтиром для осмислення християнської антропології є розмісли відомих філософів, зокрема К.-Г. Юнга та П. Тейяра де Шардена. На відміну від З. Фрейда, К.-Г. Юнг робить спробу розглянути цілісні аспекти людського буття в контексті смисложиттєвої проблематики, пов'язаної з розкриттям індивідуальності людини. «Індивідуальність має несвідоме, апріорне існування» [258, с. 521]. Це положення стає висхідним у розумінні ним сутності людини. Саме названа висхідна позиція є джерелом його чисельних не тільки теоретичних психологічних, а й релігійних, культурологічних рефлексій. К.-Г. Юнг, розглядаючи природу людини, прагне поєднати наукові досягнення в цій галузі з глибиною теологічної духовності.

Формулюючи свою оригінальну концепцію людини, К.-Г. Юнг вводить поняття індивідуальності і надає цьому термінові методологічного значення: «Психологічний індивід характеризується своєю, особливою, а в деякому відношенні й унікальною психологією. Особливий характер і психіка індивіда проявляється не стільки в її елементах, скільки в її складному утворенні. Психологічний індивід, чи індивідуальність, має апріорне, несвідоме існування, проте усвідомлено він існує лише тією мірою, у якій у нього існує свідомість своєї особливої природи, тобто тією мірою, у якій у нього існує свідомість своєї відмінності від інших індивідів» [258, с. 521]. Процес досягнення свідомої індивідуальності – це процес індивідуації, релігійна настанова, завдяки якій відбувається більш цілісне проникнення в світ і його сприйняття. У цьому

динамічному процесі людина поступово усвідомлює своє походження від архетипової психіки і свою залежність від неї. Для поглибленого розуміння природи людини К.-Г. Юнгом, варто звернутися й до поняття «цілісності», яке відіграє досить суттєву роль в його концепції. Тут ми знову зустрічаємося з дещо нетрадиційним розумінням сенсу людського існування, адже вирішальним для людини, вважає мислитель, виступає питання, чи пов'язана вона з чимось безкінечним. Ця проблема є визначальною в її житті. Він порівнює цілісність людини з переживанням Бога. В нього можна відстежити чимало вражаючих розмислів, які приваблюють читача красою духовного бачення: мислитель змальовує заворожливу картину людських можливостей, мотивувальним чинником якої є впевненість автора у невідворотності близькості живого Бога. Царина божественного забезпечує особисту цілісність, яка взаємодіє з більш широким людським контекстом – співпереживаннями (емпатіями). Це і є «божественний замисел», проект людини, яка плачеється, формується в несвідомому. Переживання цілісності чи психічну духовну інтеграцію К.-Г. Юнг прирівнює до благодаті. На думку мислителя, мета розвитку сучасної людини повинна полягати не в досягненні більшої досконалості, а в досягненні цілісності.

Такими є основні положення юнгівського вчення про природу людини, яка близька, хоча і фундаментально відрізняється від концепції, яку створив відомий французький філософ-теолог П. Тейяр де Шарден. Його концепція людини характеризується тим, що вона, також як і вчення К.-Г. Юнга, побудована на синтезі природничо-наукового знання та теології. Проте в основі природничо-наукової та філософської концепції П. Тейяра лежить принцип еволюціонізму, а не телеології як у К.-Г. Юнга, і який він розповсюдив на природу, суспільство та людину. Проте П. Тейяра цікавить не тільки фізична еволюція людини, але й еволюція її духу. Дух, свідомість людини він інтерпретує не як відособлену самостійну сутність, а як стан матерії, що розвивається разом із ускладненням матеріальних структур. Космогенез, розгортаючись на етапах «переджиття» (фізична оболонка), «життя» (органічна

оболонка) і «мислення», на якому з'являється людина, яка, концентруючи в собі психічну енергію та творячи ноосферу, надає їм персонального виміру, формує «наджиття». Місцем його локалізації, за П. Тейяр де Шарденом є «точка Омега» як надкосмічний Бог.

Ставлячи людину в центр своєї філософської концепції, П. Тейяр намагається осмислити її сутність не з точки зору окремих аспектів, не фрагментарно, а «цілим виміром універсуму», зазначаючи «...бо якщо врешті-решт мислячі центри світу дійсно утворюють «єдине з Богом», то цей стан досягається не шляхом ототожнення (Бог стає всім), а шляхом диференціюючої й прилучаючої дії любові (Бог весь у всьому), що абсолютно ортодоксально з християнської точки зору» [196, с. 235]. Висхідним антропологічним принципом для нього виступає вимога розглядати людину не як відособлену індивідуальну монаду, а планетарно, тобто розкрити місце людини у всесвіті. Однак, розгортаючи вісь еволюціогенезу, П. Тейяр де Шарден його центрує в точці «Омега» і тим самим вона немовби знаходить своє завершення в христоргенезі. Цей порівняльний розгляд концепції людини К. Юнга і П. Тейяр де Шардена засвідчує як плюралізм методологічних підходів до проблеми людини, так і намагання створити інтегральну методологію як універсальний алгоритм дослідження антропологічних проблем.

Однак, як підкреслював С. Кримський [96], сьогодні вже недостатньо подавати визначення людини як людини суто розумної. У цьому випадку йде мова лише про визначальну характеристику людського статусу – бути людиною. «Людина є, насамперед, істотою, що має внутрішній світ, духовність, свою долю та зверненість до вищих цінностей» [96], – підкреслює філософ. Відтак людина, окрім інтелектуальних надбань, віддзеркалює як моральнісні характеристики, так і духовність, як той конструкт, завдяки якому вибудовується її внутрішній світ, в якому відображаються усі перипетії її буттєвості.

Звернемо увагу на стрижневі ідеї вітчизняних філософів, релігієзнавців у розробленні людинознавчих питань. Цей смисловий діапазон розгортається в

річищі світоглядної парадигми філософування «людина – буття», що була започаткована Київською школою філософів ще наприкінці 60-х рр. ХХ ст. В одного із її фундаторів В. Шинкарука, за влучним виразом В. Табачковського, «батька української філософської антропології» (праці якого вирізняються потужним антропологічним та екзистенціальним спрямуванням) людина осягається у всеохопності універсальності та унікальності. Погоджуємося з думкою В. Ярошовця: «Справді, вже в своїх перших розвідках В.І. Шинкарук демонструє спроби рівноправного поєднання духовної та природної реальності у феномені людського існування – «екзистенції», яку включає у складну й розгалужену систему взаємовідношень суспільної практики. Дещо пізніше цей імпульс набуває свого логічного продовження в підтриманому ним проекті П. Копніна, суть якого (проекту) полягала в поступовому зміщенні основного акценту філософування з того, що не залежить від людини і людства, на те, чим оволодіває людина в процесі своєї пізнавальної діяльності» [275, с. 103-104]. Відтак у цьому випадку йдеться про специфічність світоглядного осмислення світу, сутнісною віссю якого є людина, яка сприймається у всій повноті своєї буттєвості та екзистенційності. В. Шинкарук, розглядаючи типи світогляду (міфологічний, релігійний, науковий), усебічно його розкриває, звертаючи увагу на його структурованість, зокрема рівневу (чуттєву та раціональну), компонентну (знання, цінності, переконання, норми, настанови, принципи) та функціональну (Віра, Надія, Любов, ідеал, воля) складову. Особливо значущими для нашого дисертаційного дослідження є Віра, Надія, Любов [248] як ті чесноти, завдяки яким презентується духовність. Однак названі екзистенціали «вплетені» не просто в буттєвий простір людини, а виступають як оприявлення себе як «Я», своїх здатностей, перспектив, сенсожиттєвих настанов, культурних формотворень людського духу. Ці ідеї В. Шинкарука суголосні розмислам відомого українського філософа Б. Кримського [96], зокрема зазначена співзвучність стосується аксіологічного аспекту здобутків культури, її національних чинників. Для нас важливим є розгляд нації в контексті функціональності культури. Адже

саме в нації віддзеркалюється історичний досвід, ті етнічні та релігійні нашарування, які формують певний тип людини, її національний автопортрет. Варто зазначити, що ці ідеї розробляються у творчому доробку таких вітчизняних філософів, як: А. Бичко [13], М. Попович [163], В. Табачковський [195] та ін. Скажімо, в А. Бичко, якого називають «українським Сартром», проблему людини корелює з таким феноменом як свобода. Він зазначає: «Герої Сартра – втілення «засудженої до свободи» людини, якій нікуди дітися від свободи, нікуди «ухилитися», існує тільки один шлях: прийняти на себе всю повноту відповідальності за здійснюване в світі, бо «тотальна свобода» породжує настільки ж «тотальну відповідальність» [20, с.135]. Також А.Бичко переймається проблемою української людини, в екзистенційно-смысловому просторі якої переважають суто людські інтенції – власне життя, його ствердження як презентації себе, своїх мрій та сподівань. Суголосною ідеї І.Бичка є думка українського філософа А. Єрмоленка, котрий, переймаючись новаціями в царині комунікативних практик у сучасній західній філософії, підкреслює, що їх особливістю «є вже не загальне благо (щастя), оскільки неможливо сформулювати достатні умови його досягнення, отже істинних визначень, а свобода всіх» [64, с. 40].

Антропологічний проект Київської школи продовжили Є. Андрос [4], В. Табачковський [195], В. Ярошовець [213] та ін. Зокрема, В. Табачковський звертає увагу на універсальні та унікальні характеристики людини, в яких, з одного боку, засвідчуються загальнолюдські константи, а з іншого – розкриваються неповторні, індивідуальні особливості людини. При цьому сутнісні характеристики людини український філософ розглядає в контексті системності, взаємодоповнювальності, функціональної єдності. В цьому ж антропологічному руслі досліджують сутнісні характеристики людини С. Кримський [96] та М. Попович [163], які звертають особливу увагу вони на смисложиттєві цінності людини та її етнічні особливості, на релігію, як феномен, котрий упродовж тривалого часу виконував консолідуєчу роль для

українського народу. До речі, в праці С. Хрипко зазначається: «... Релігійність кожного народу по-своєму єдина і неповторна, як «єдиними» і «неповторними» є вияви феномену етноментальності...» [222, с. 189]. Натомість у творчому доробку О. Шепетька акцентується увага на такій сутнісній характеристиці людини як трансцендентність: «...Якщо людина прагне сформувати якусь картину світу, поглянути на нього в цілості, мусить піднятися понад ним, вийти поза іманентну світові емпіричність. Звідси випливає, що факт цілісного пізнання і формування картини світу людиною стверджує трансцендентність людини. Вона, яка іманентна світові тілом і душею, може перевершити його тільки як істота, сотворена на Образ трансцендентного Бога. Тільки зв'язок із Богом може піднести людину понад світ та дати їй можливість формування метафізичної картини світу [...] Сучасне католицьке богослов'я в певній мірі є поверненням до першоджерел, виражених у напрацюваннях Отців Церкви, в яких осередком боголюдського спілкування вважався людських дух, а вектор розвитку людської особистості прокладався від Божого Образу до Його подоби» [244, с. 211-212].

Гуманістичну традицію українського типу філософствування продовжують Н. Ковальчук [72], М. Козловець [76], П. Саух [185], які в своїх напрацюваннях розширюють простір осягнення таємниць сучасної людини, її багатовекторну функціональну сутність та ті сучасні смисли, які вона вносить у світ, у свої життєві стратегії. Дослідники особливу увагу звертають на проблеми національно-культурної ідентифікації людини, на її український контекст, актуалізують проблему призначення української людини, її національних пріоритетів. Слушною є думка відомого українського філософа М. Козловця: «...Сакральне смислове поле ідентичності нації формується під впливом цілого комплексу чинників: природних умов та географічних особливостей, релігії, законів, принципів правління, традиції, звички тощо. Крім зовнішніх антропологічних ознак, є певна сфера, що відбивається на організації життя, формує культуру, економіку, політику, особливості освіти й виховання дітей, особливості сприйняття інформації та реакції на неї» [76, с.

96-97]. Щодо думки про кордоцентризм, яку висловлює Н. Ковальчук, то в українській культурі збереглося та розвинулося біблійне розуміння концепції серця, де є розуміння людини у всесвіті [72, с. 5].

Отже, проблему людини, гуманізму в працях зазначених вище філософів розглянуто переважно в системі відношення «людина – буття». На нашу думку, потрібно внести деякі корективи в це відношення. Справа в тому, що такий підхід фіксує лише один із цілого віяла можливих зрізів аспект людської буттєвості – співвіднесення з усією природою (сущим). Однак для розкриття теми дисертації значну цінність мали також роботи тих дослідників, у яких проблема людини розглянута як цілепокладання (О. Яценко), як процес самоздійснення та виповнення себе в трансцендентній царині, як прорив «Я» за межі себе, конструювання й наповнення людськими смислами світу людини як усього суто людського, оприсутненого в світі. Цілком слушною є думка відомого українського філософа Л. Губерського: «...Людина перебуває постійно поза собою. Власне проектуючи себе й втрачаючи себе зовні, вона існує як людина. З іншого боку, вона може існувати, тільки ставлячи трансцендентні цілі. Будучи цим виходом за межі, вловлюючи об'єкти лише у зв'язку з цим подоланням самої себе, вона перебуває в серцевині, у центрі цього виходу за власні межі. Немає жодного іншого світу, крім людського, світу людської суб'єктивності. Цей зв'язок трансцендентності, що конститує людину (не в тому розумінні, в якому трансцендентний Бог, а в значенні виходу за свої межі), і суб'єктивності - у тому розумінні, що людина не замкнута у собі, а завжди присутня у людському світі, і є те, що ми називаємо екзистенціальним гуманізмом ...» [50, с. 216].

Нинішнє інформаційне суспільство ставить питання про роль інформації та знання, про способи їх репрезентації та застосування. Як зазначає І. Ломачинська: «... можна стверджувати, що неможливо нав'язати спільноті те інформаційне повідомлення, яке не знаходить свого відображення в її соціальній пам'яті (наприклад, в українській національній пам'яті відсутній образ «царя-батюшки» як суспільного ідеалу, що властивий соціальній пам'яті

значної частини російського соціуму, водночас присутній образ «Майдану» як нездоланне прагнення до соціального бунту, якого не можуть зрозуміти окремі представники російського суспільства)» [118, с. 201]. Отже, постає питання людиномірності систем у сфері знання як альтернативна модель розвитку мислення, культури, у межах якої позиціонується ідея науки нового гатунку – людиновимірна, отже, на порядок денний ставиться протагорівське питання про людину як міру всіх речей. На новому витку історичного поступу виникають «людиномірні системи» (В. Стьопін), тому і його пронизуючою віссю стає інтерес до ролі людини, її різноваріативних, нових презентацій в контексті сучасних реалій глобалізованого світу. В цьому контексті слушною є думка відомого українського філософа, богослова О. Шепетьяка про новації в процесі сприйняття Іншого: «... Після численних політичних та історичних пертурбацій, які відбулися на початку ХХ століття, православні богослови отримали можливість спілкування з католиками і протестантами, звільнилися від протекторату держави, виявилися в умовах вільного формування і вираження власних думок. Все це сприяло формуванню нових поглядів. ... » [245, с.10].

У цьому ж напрямі досліджень працюють такі мислителі, як: В. Кремінь [91; 92], М. Петров [157], О. Рубанець [171], переміщуючи вивчення людини з суто гносеологічних процедур на їх результативність, представлення нового виміру в системі знань – людиновимірного, що уможлиблює вияв людського потенціалу у визнанні майбутнього системи, її стратегічних перспектив, завдяки чому відкриваються креативні можливості в царині знання, формується новий образ людиномірності. З принципом людиномірності безпосередньо пов'язаний людиноцентризм як практично-світоглядна парадигма, яка покликана визначати всі напрями державних стратегічних програм у новітній історії України. Так, В. Кремінь зазначає: «Людиноцентризм не лише взаємодіє з філософською антропологією, але й оцінює її з погляду власної загальнородової – метафілософської, світоглядної якості. Людиноцентризм приймає і взаємодіє не з будь-якою філософією, а з тією, що

орієнтована на виявлення внутрішніх, глибинних основ буття людини. Це, насамперед, стосується української філософії кордоцентризму («філософії серця»), що, без перебільшення, складає сутнісну основу національної свідомості, на ґрунті якої формується національна ідея» [91, с. 12]. Отже, підґрунтям для антропологічної рефлексії має стати своєрідна взаємодоповнювальність усіх наявних і можливих сутнісних визначень людини, різноманіття її функціональної єдності в презентативному вияві в світі. Якщо ж розглядати конкретний розвиток людини, народу то, власне, він має свої особливості. У цьому контексті слушною є думка О. Кульчицького [106; 107] про те, що в розвитку українського народу, його менталітету відстежується яскраво виражений інтровертизм; однак в історикогенезі так і не сталося синтезу, поєднання інтровертизму (спрямованість на внутрішній світ людини, самозаглиблення) з екстравертизмом (націленість на зовнішній світ). Варто зауважити, що в історикогенезі українського народу, з одного боку, віддзеркалюються як властивості етнохарактеру та історичний контекст життя, а з іншого, – відстежується своєрідне поєднання елементів дискурсивного мислення та містичного, символічного феномену.

Підсумовуючи викладене вище, приходимо до висновку, що презентанти філософської антропології вбачали велич людини в її здатності виходити за межі власного буття, яка, перевершуючи свою власну межовість, здійснює прорив у царину трансцендентного. Напевно варто повністю погодитися з оцінкою місця і ролі релігії в розв'язанні тих доленосних проблем, із якими неодмінно зустрічається наш сучасник, що надана філософом Л. Мітрохіним: «Як би не стояло дане питання, однак допоки світська культура зрозуміло та ефективно не відповість на світоглядні (екзистенціальні) проблеми, що переживає кожна людина, для переважної частини людства віра в Бога або богів залишатиметься символом й основою надії на торжество добра, на причетність до вищих істин буття, тому що люди приречені, за словами Канта, на вічне прагнення поєднати зоряне небо і категоричний імператив у душі» [137, с. 35]. У цьому й полягає сенсожиттєва спрямованість людини.

Тим більше, що питання сенсу життя – це не питання знань, інформованості людини – це питання її духовного вивищення, самобудівництва. Саме в цьому ракурсі зміщуються смислові домінанти в системі координат – мати (що людина хоче мати і як цього досягти) і бути (ким є людина і ким вона може стати). Таким чином, дослідження антропологічної проблематики у вітчизняній традиції філософування розгорталося в руслі центрування на людині, конкретизації її сутнісних характеристик та вияві унікального представлення в світі як можливості самовизначення та реалізації власної самоцінності.

Переважає більшість діаспорних мислителів, антропологічні візії яких ми розглядатимемо в дисертаційному дослідженні, тією чи іншою мірою були дотичними до християнської антропології. Тому й звернемо увагу на ті її стрижневі ідеї, які слугують методологічним орієнтиром для нашого дослідження. Тим паче, наявна нині колізія між цивілізацією й екзистенцією спонукає сьогодні до нового розуміння людини, протидії деструктивним тенденціям. Отже, другий блок становлять праці богословського та релігієзнавчого спрямування, присвячені питанням християнської антропології, її особливостям, сучасним тенденціям та пріоритетам. За усієї різноманітності й значущості робіт вітчизняних і зарубіжних, світських і конфесійних дослідників більшість напрацювань із релігійної антропології здійснювалися або в загальному викладі історії філософії, або в біографічному ключі «життєписів», або в багатьох випадках – у визначенні провідних концепцій патристики й аналізі окремих аспектів, пов'язаних із христологічною проблематикою. Такі праці дають змогу судити про загальні тенденції осмислення людини в контексті релігійно-філософських студій, її духовного процесу. Тим паче, сьогодні в умовах утвердження й розвитку духовно-ціннісних надбань людства наразі стало формування адекватного цілісного уявлення про антропологічний складник християнства в контексті віроповчальних настанов, світоглядне переосмислення суті та значення взаємозв'язків між християнською релігією та наукою. «Варто визнати, – пише

відомий український фахівець у галузі філософії науки І. Цехмістро, – що відкриття Бога в природі та в собі, а також напружений діалог з ним послужили джерелом могутнього, небаченого злету в культурі, буквально в усіх її сферах. Навіть великі творці науки Галілей та Ньютон... цілком щиро вважали, що весь сенс їхньої діяльності полягає в тому, аби розгадати математичну схему, згідно з якою Бог створив природу» [226, с. 15].

Саме людяність об'єднує представників різних шкіл не лише світської, але і релігійної думки. У ролі захисників та провідників антропологічних цінностей виступають і християнські мислителі. Пригадаймо, що саме у ХХ ст. виникають численні варіанти обґрунтування християнського гуманізму (неотомістичний, тейярдистський, персоналістичний, протестантський, екзистенціальний), презентанти яких розглядають релігійне і гуманістичне начало як взаємодоповнювальні. Тому в сферу їх релігійно-філософських рефлексій потрапляє любов людини до Бога, Бога до людини та людини до людини, бо людина є центральною віссю їхніх розмислів. В їх численних працях зазначено, що Бог створив людину за своїм образом та подобою. Людина в процесі своєї життєдіяльності покликана виявляти Його подобу, що безпосередньо залежить від того, як людина живе, наскільки її спосіб життя відповідає християнським настановам. Причому людина, маючи зобов'язання та відповідальність перед усім суцям, приречена прагнути до співіснування, співжиття, діалогічності не лише у вертикальній площині «людина – Бог», а й горизонтальній – «людина – людина». Загалом історія – постійний діалог людини з Богом, у ході якого різні етноспільноти дають різні відповіді на божественний заклик, і власне, будь-яка релігійна традиція – це певна відповідь на одвічні питання людської буттєвості. Названа ідея особливо актуалізується в етнічному вимірі. У цьому контексті слушною є думка А. Колодного, що «релігія стане чинником українського державо-, націо- і культуротворчого процесу лише тоді, коли вона за своїм змістом і формою буде ВІД РОДУ нашого, утверджуватиме людське в людині» [93, с. 36].

Безперечно, людиномірний характер релігійної свідомості формується упродовж багатьох століть. Звернемося до спадщини ідеолога українського православ'я А. Річинського [169], який заклав основи дослідження етнічної релігійної свідомості. До речі, впродовж тривалого часу його ім'я не було відоме українському загалу. Проте він є одним із маловідомих представників української релігійно-філософської думки, автором праці про особливості української релігійної свідомості. Загалом А.Річинського цікавила проблема становлення національної ідентичності. Зважати треба й на те, що він є ідеологом Українського православ'я, тим представником вітчизняної еліти, яка, власне, не ставила собі за мету наукове дослідження лише релігійної свідомості. Однак ціла плеяда українських мислителів упродовж тривалого часу намагалася розкрити особливості релігійного менталітету своїх сучасників та попередників. Проте їхні творчі здобутки впродовж тривалого часу залишалися невідомими і лише нині починається робота по відновленню та осягненню їхніх наукових здобутків.

Якщо говорити про групові особливості релігійної свідомості, «вплетення» її в етнічний вимір, що має відобразитися в соціальному пласті психіки, то важко скласти єдину схему класифікації. Причиною тому є значна неоднорідність змістовних елементів релігійної свідомості представників різних конфесій та національностей. А оскільки критерії відбору задають собою способи відбору, то важко говорити про об'єктивність цих схем. Проте спроби подібних класифікацій робилися неодноразово. Яскравий приклад вітчизняної спроби можна знайти у А. Річинського [169, с. 104–109]. Він називав декілька загальних особливостей української релігійної свідомості. Першою характерною рисою українського релігійного світогляду дослідник вважав відсутність усяких посередників між людиною і божеством. Другою характерною рисою свідомості українців він називав почуття інтимної близькості між людиною і Богом. Первісний світогляд староукраїнців був вільним від дуалізму добра та зла. На цьому ґрунтується своєрідне ставлення до відьом, мольфарів, яке не змінили навіть більш пізні впливи. Пригадаймо той

факт, що архаїчне релігійне мислення винайшло й особливі знаки (сакральні символи), які згодом перетворилися в найважливіші атрибути певних релігійних традицій, у яких вони мали певну функціональну специфікацію. В цьому контексті пригадаймо насичену символікою повість М. Коцюбинського «Тіні забутих предків». Така назва твору не випадкова. Серед гуцулів, відрізаних горами від широкого світу, збереглися ті давні звичаї і вірування, давнє світосприймання і світовідчуття, коли природа й життя людини зливалися в одне нероздільне ціле. Первісна релігія вважала людину богорівною, могутнім володарем своєї долі, усього земного довкілля. Яскраво зобразив це язичницьке світовідчуття людської всемогутності й богорівності М. Коцюбинський в образі мольфара-чарівника Юри: «Він був могутній, потужний, все знав. Од його слова гинула зразу худоба, сохла й чорніла, як дим, людина, він міг наслати і смерть, і життя, розігнать хмару і сперти град, вогнем чорного ока спопелить ворогів і запалити в жіночому серці кохання. Він був земним богом той Юра...» [87, с. 9].

Природній оптимізм українців є наслідком відсутності дуалізму й уявлення про бога як про людського Добродія. Крім того, А. Річинський писав, що українці є фаталістами та досить інертними, несхильними до різких змін людьми. Космічне почуття єдності всього живого і неживого – ще одна риса української релігійної та національної свідомості. Як зазначає А. Річинський: «Народна обрядовість виявляє ще одну своєрідну староукраїнського релігійного світогляду. Це – те космічне почуття, що дає, наприклад, можливість господареві призивати на св. Вечір усіх..., переступаючи границю просторові, часу і навіть окремішності поодиноких істот – в інтуїтивнім передчуванні внутрішньої єдності всесвіту та ілюзорності теперішнього поділу речей» [169, с. 109].

Отже, на прикладі праці А. Річинського видно, що хоча змістовні характеристики групової та індивідуальної релігійної свідомості підібрані влучно, вони є суб'єктивними, з елементом етнічного, аксіологічного підходу. Основною проблемою дослідника в цьому питанні є та, що проміжки часу, за

які змінюється змістовне наповнення структури релігійної свідомості значно перевищують середню тривалість життя людини. Тому певні моменти, які ми спостерігаємо нині як особливі і визначні, через кілька сотень років можливо не будуть відігравати вирішальної ролі в релігійній свідомості.

Однак навіть історичний поступ не може зупинити, позбавити людину її бажань та прагнень. У цьому контексті важливою є думка М. Грушевського стосовно української людини: «Передусім, розуміється, всі ті, хто зроду Українець, родився і виріс з українською мовою на устах і хоче тепер іти спільно з своїм народом, з усіма свідомими синами українського народу, які хочуть працювати для його добра, боротися за його свободу і кращу долю. Але не тільки, хто природжений Українець, а також і всякий той, хто щиро хоче бути з Українцями, і відчуває себе їх однодумцем і товаришем, членом українського народу, бажає працювати для його добра. Якого б не був він роду, віри чи знання – се не важно. Його воля і свідомість рішає діло» [48]. Однак також безперечним є факт – етнічні архетипи рано чи пізно будуть ремінісценціями відсвічувати в культурі, тих релігійних традиціях, які стануть домінуючими, яскравим прикладом чого є українське православ'я, що синтезувало в собі уявлення про людину, ґрунтуючись на дохристиянських віруваннях. Ця ідея рельєфно відстежується в християнстві, зокрема в християнській антропології.

Типовим виразом українського християнського антропологізму є концепція людинолюбства А. Шептицького. З огляду на значення філософського доробку митрополита А. Шептицького в українській релігійній філософії ХХ ст., видається доцільним розглянути саме родинно-сімейний антропологічний аспект його творчості. Остання пронизана ідеєю релігійно-морального виховання особистості. Так, теоретичні основи християнської педагогіки А. Шептицького знаходимо у Декреті собору 1942 р. «Про виховання» («Малий Кодекс християнського виховання»), що входить до збірника «Письма-послання (1939-1944)». Питання родинного та патріотичного виховання митрополит висвітлює у посланнях «Про подружжя і родину»,

«Християнська родина», «Про церковне братство», «Всечесному священству» та інших. У своїй творчій спадщині А. Шептицький всебічно й багатогранно окреслює роль жінки у родинному житті, виокремлюючи її покликання бути дружиною, матір'ю і хранителькою домашнього вогнища. Її постать немовби «в'яже» всю родину в одне ціле, надає родині довершеності. Виконання дружиною – матір'ю своїх обов'язків забезпечує не лише родинний затишок та добробут, але й провадить усіх її членів до вічного небесного Царства. Зазвичай українській родині водночас притаманні ознаки патріархальної традиційності та постмодерної індивідуальності. У цьому контексті є достатньо складним прогнозування подальшої еволюції української сім'ї не лише як соціально-філософського, але й релігійного явища, яке є формотворчим для суспільства. З огляду на колосальні проблеми, із якими стикається родина в сучасному світі загалом і в Україні зокрема (надзвичайно високий рівень розлучень, абортів, нешлюбних союзів, значна кількість покинутих батьками дітей та ін.), спадщина митрополита А. Шептицького в сфері родинної етики та його міркування щодо способів зміцнення сім'ї як інституту набувають особливого значення – як науково-теоретичного, так і практичного. Отже, основою християнської родини, за А. Шептицьким, є Бог любові та молитва, а її підґрунтям виступають основні християнські чесноти – Віра, Надія, Любов.

Доволі цікаві розмисли про людину, про її призначення містяться в працях сучасного грецького богослова І. Зізіуласа. Широко використовуючи досягнення сучасної західноєвропейської філософії, зокрема філософію Е. Левінаса, його вчення про необхідність для екзистенції прийняти Іншого, І. Зізіулас вибудовує свій власний антропологічний проект – проект православного екзистенціалізму, де Інший – це унікальна особистість, яка має статус богопричетності, основні характеристики якої розгортаються в комунікативних практиках. І. Зізіулас зазначає: «...Цей порив особистості до утвердження «іншості» настільки сильний, що він не обмежується іншим, яке вже існує, але має метою також ствердити «інше», яке було б проявом чистої благості особистості. Як Бог створив світ за своєю благодаттю, так і

особистість хоче створювати своє власне інше. Все це – предмет мистецтва. Тільки особистість може бути митцем, в істинному значенні цього слова, тобто творцем, який в акті свободи та спілкування формує абсолютно інше...» [67, с. 19-20].

Дещо інший ракурс осмислення феномена християнської антропології відстежуємо в царині релігієзнавства. Зокрема у працях Ю. Чорноморця розглядається вчення про людину в контексті її духовно-тілесної природи, сутнісної структури душі, її богообразності та богоподібності. Людина мислиться представниками східної патристики як створена Богом нерозривна єдність розумної, вольової, афективно-чуттєвої душі та живого тіла, як мікрокосм і образ Божий. Акт гріха – це відхилення людської активності від прагнення до Бога, від спрямованості на досягнення довершеності, від реалізації в своїх діях природного логосу буття. Відхилення від шляху духовного самовдосконалення спричиняє дезінтеграцію душі в пристрастях. Процес реінтеграції включає в себе добродійний праксис, природне споглядання Бога і створеного світу, і містичне єднання з Абсолютом. «Історично в патристиці визнавались важливими рисами образу Божого в людині: (1) розумність (Філон, Климент Римський, Климент Олександрійський, Василь Великий, Кирилл Олександрійський, Максим Сповідник, Іоанн Дамаскін); (2) свобода (Іринеї, Василь Великий, Григорій Нисський, Дідім Сліпий, Кирилл Олександрійський, Василь Селевнійський, Максим Сповідник, Іоанн Дамаскін); (3) властивість керувати живою природою світу (Григорій Нисський, Кирилл Олександрійський, Іоанн Златоуст, Феодорит Кирський, Фотій); (4) властивість творити (Феодорит Кирський, Василь Селевнійський, Фотій, Григорій Палама); (5) властивість безсмертя та можливість нетління (Титіан, Мефодій Олімпійський, Немесій Емесський)» [232].

Певний антропологічний проект в контексті духовного виміру представлений в монографічному дослідженні П. Ямчука «Християнський консерватизм: дух, епоха, людини [264]. У роботі акцентовано увагу на сутнісні характеристики духовності, виокремлено ті особливості духовного простору

людини, завдяки якому формувалася українська інтелігенція, її місійна роль. П.Ямчук ставить питання про перспективні можливості формування духовності, про складові механізму, завдяки якому уможлиблюється досягнення нового типу духовності. Так, на думку вченого, ним є «повернення до одвічних джерел християнської національної духовності, які були окреслені, але не реалізовані в епоху українського Бароко та які можна визначити як українську християнсько-консервативну ідею» [264, с. 287]. Безперечним є той факт, що лише в тому випадку, коли національна за своїм витокom релігійно-філософська думка презентує власне розуміння людини, її історико-культурний смисл – вона здатна виявити власну змістовність та самотність.

У контексті осмислення людинотворчого потенціалу християнської антропології працюють також українські релігієзнавці К. Вергелес [26], Т. Гаврилюк [31], І. Ломачинська [117; 118; 119], О. Предко [166; 167], О. Шепетяк [244; 245; 246] та ін. У їхніх працях відстежуються основні підвалини християнського вчення про людину, досліджуються її онтологічні, гносеологічні, аксіологічні можливості, що розгортаються як сутнісний взаємозв'язок пошуку людиною Бога та її творчо-особистісного самоздійснення, коли пошук Бога стає насамперед пошуком себе як певного ідеалу завдяки самовизначенню та самоактуалізації. Адже прагнення людини до Величного, Досконалого укорінені в її буттєвість; їх потрібно плекати, активізувати і, урешті-решт, оберігати. «...Гуманізм людини може бути обґрунтований лише гуманізмом Бога. Лише у зустрічі з Богом, з «людяністю Бога» набуває людина свою людяність, а не у стосунках з іншими людьми, не в контексті історії, позбавленої сенсу. Лише зустріч з Богом надає сенс людському буттю. ...Найвищі якості людської душі, її моральність пояснюється причетністю людини до людяності Бога. Її істинна сутність розкривається через христологію, виявом якої є уявлення про наявність «внутрішнього світла» в душі людини, як присутності Христа...» [31, с. 267, 336], – підкреслює Т. Гаврилюк. Загалом погоджуємося з думкою української дослідниці, проте хочемо внести певні корективи, зокрема, в контексті

чинників формування, набуття людяності. На нашу думку, процес богошукання та богоспілкування – це певна форма самореалізації, самоактуалізації людини, у процесі якої пошук Бога перетворюється в пошук самого себе, своєї людяності та моральності, коли презентація себе втілюється в глибинні антропокультурні смисли саме людської присутності в світі. Креативно-антропологічні можливості осягнення відношення «людина – Бог» у процесі становлення святоотцівської думки досліджує також О. Предко, звертаючи увагу на формування ідеї «внутрішньої» людини, на її смислові конотації та людинотворчий потенціал, ті моральні чесноти – Віра, Надія, Любов, завдяки яким людина набуває статусу богопричетності. Дослідниця підкреслює: «Шлях сходження шаблями духовної досконалості далеко не простий. Спершу людина повинна відректись від пристрастей до земного, що слугує неодмінною запорукою пізнання боротьби сердечних пристрастей, внутрішнього світу людини. Однак досягнути небесного царства, духовного зростання душа може лише в тому разі, коли вона пройшла крізь різноманітні випробовування та спокуси. У цьому разі Душа одухотворяється і поєднується з Богом. Пройшовши через шлях принижень, митарств, душа досягає певної досконалості. При цьому сам Бог випробовує душу: чи міцна її Віра, чи має вона до нього Любов» [167, с. 32].

Отже, в християнській антропології проблема людини розглядається в площині «людина – Бог – людина», тобто Бог пронизує не лише вектор діалогічного спілкування людини та Бога, а й опосередковано впливаючи на її стосунки з іншими людьми, визначаючи всі її функціональні прояви, виступає її певним смисложиттєвим центром.

У чисельних публікаціях науковців усебічно розкрито світоглядний зміст релігії, виявлено її специфічну природу, структуру та функціональність. Це дозволило нам визначитися щодо передумов та засобів власної пізнавальної діяльності, а також сформуванню необхідне продуктивно-критичне ставлення до попереднього досвіду студіювання проблеми людини в працях тих чи інших представників української діаспори, творчо переглянути різноманітні підходи

та способи витлумачення етнічного й релігійного аспекту їх творчого доробку. Названа тематика релігійно-філософського студіювання була предметом опрацювання низки вітчизняних авторів, до творів яких зверталася дисертантка. Серед них такі дослідники: І. Валявко [20; 22], Т. Гончарук-Чолач [39; 40], А. Карась [70], А. Колодний [79], Г. Лозко [115], О. Лютко [122], К. Недзельський [145; 146], З. Тіменик [198] та ін. Отже, третій блок джерел становлять дослідження філософів, релігієзнавців, у яких розглядаються окремі аспекти проблеми релігійно-філософського виміру людини в працях тих чи інших представників української діаспори.

В Україні донедавна мало хто займався дослідженням творчого доробку мислителів українського зарубіжжя, зокрема їхніми концепціями про людину. Їх повернення в Україну відбулося із здобуттям державою незалежності завдяки таким мислителям як І. Бичко, Б. Єржабкова, А. Карась, І. Мірчук, І. Огородник, Ю. Федів та ін., які розглядають місце та роль праць мислителів української діаспори в розвитку національної самосвідомості, контекстуально висвітлюється їх безпосередній зв'язок із вітчизняною традицією філософування. Такі дослідники, як: Т. Гончарук-Чолач [39], А. Лой [116], А. Маслюк [125], Ю. Федів [207] звертають увагу на антропологічні студії О. Кульчицького, на те, що українська духовність архетипічно вкорінена в ментальності і має яскраво виражений націонал-персоналістський характер, оскільки сутність людини він розглядав в її історико-генетичному зрізі, а також з точки зору її самоактуалізації та призначення. Даний ракурс проблеми О. Кульчицький розглядає в контексті європейської філософії з акцентуацією на концепцію українського націонал-персоналізму. Мислитель був переконаний, що кожний народ має свій автопортрет, зумовлений історичними реаліями, етнічними та релігійними нашаруваннями, які накладають відбиток на національний характер, менталітет. У полі зору О. Кульчицького – доля українського народу, ті чинники, завдяки яким формувався тип української людини. Головною філософською заслугою українського мислителя є відкриття націонал-персоналізму, сенс якого полягає в поясненні природи особи українця

із погляду універсальності, засади якої знаходяться як у природі існування певних цінностей, так і унікальності, яка існує в реальності лише у притаманних для особи можливостях. О. Кульчицький доволі цікаво розглядає питання кордоцентризму в контексті фрейдівської моделі психічної структури. «Для Кульчицького «нутро особовості – це «кардія» (серце)» як сфера увнутрішнення, сфера ставлення до «цінностей», а відтак стрижень, що вертикально пронизує (проходить) як через пласт «несвідомого персонального», «інстинктове життя», так і через вищі, духовні нашарування (мислення, воля, почування)» [116, с. 17]. У цьому контексті нового звучання набуває український кордоцентричний персоналізм як новий тип мислення, позначений софійністю, ідеалом якого є національні інтереси українців як певного типу людності.

Доволі широкий смисловий діапазон досліджень присвячений спадщині І. Огієнка [145; 146; 198] – від життєписно-бібліографічних розвідок до осмислення вчення про людину, релігієзнавчої думки загалом. І. Огієнко ставив питання про роль апостольства української церкви в розбудові українськості як певного стану людини з яскраво вираженими етнічними та ментальними характеристиками, домінантою яких виступає православний христоцентризм. Лейтмотивом його творів є вислів: «Служити народові – то служити Богові». «...Людина в націософії І. Огієнка існує не для себе, а для свого роду, своєї нації, служачи якій, вона водночас служить і Богові. Служіння народові і Богові досягає своєї повноти за умови глибокої християнізації людської спільноти – залучення її до загальнолюдських християнських моральних цінностей. Перетворюючи соціум на християнських засадах, людина водночас створює найнеобхіднішу передумову досягнення особистого щастя» [144, с. 4]. Українська ментальність, маючи глибинні корені, конструює певний тип людини – української як алгоритм самобутності в історичних перипетіях, як етнокультурний «фільтр», завдяки якому уможлиблювалося етно- та релігійне самозбереження. Своєрідним скрепом консолідації, цементування є

православний дух, який квінтенсує соціокультурний поступ українського народу, його дохристиянські вірування народу.

Також дослідники звертають увагу на процес обоження людини в працях І. Огієнка, поєднання в ній людського та божественного, яке забезпечується, з одного боку, завдяки зусиллям людини, а з іншого, – завдяки Божій благодаті. Погоджуємося з думкою З. Тіменика: «Огієнків екзистенціалізм щодо обоження людини – то системний підхід до особливого її внутрішнього світу, світу багат шарового, багатогранного, особливо коли йдеться про вирівнювання неоплатонівських рівнів буття (Єдиного, Розуму, Душі)» [198, с. 125].

Доволі розлогий аналіз ідей мислителів української діаспори – І. Ортинського, С. Ярмуся, І. Шевціва, І. Музички, Д. Блажейовського – подано А. Колодним (інтерв'ю з яким подано в Додатку А) [79]. Тематична палітра їх творчого доробку надто широка, зокрема дослідження історії духовного життя в Україні, висвітлення історії церкви, осучаснення християнства, обстоювання ідеї християнської єдності українського народу, необхідності єднання християнських церков, посилення екуменічних рухів. Оригінальність книг мислителів українського зарубіжжя полягає в тому, що поряд із власними історичними екскурсами, історіософськими роздумами, конкретними розповідями-описами різних подій і фактів, вони широко використовували багатий довідковий матеріал, що належить перу інших авторів – живих свідків історії. У своїх працях мислителі українського зарубіжжя послуговувалися також і «усною історією» – розповідями священнослужителів, спогадами тих українців, які різними шляхами потрапили за межі Батьківщини. Кожен із діаспорних мислителів – самобутній мислитель, проте всі їх напрацювання в тій чи іншій мірі пов'язані з Україною. Коли українська держава стала незалежною, вони щорічно по кілька разів на рік приїздили з просвітницько-науковою та богословською місією. Зокрема, І. Музичка працював викладачем Українського катехитичного центру при Львівській єпархії Української греко-католицької церкви, виступав із лекційними спецкурсами в різних духовних

навчальних закладах і на катехитичних курсах. Його лекції слухали й студенти державних навчальних установ, зокрема Педагогічного університету імені М. Драгоманова, Львівської академії мистецтв, Києво-Могилянської академії. А С. Ярмусь виступав на різних зібраннях науковців, зустрічався з відомими в Україні церковними і громадськими діячами, читав лекції у вищих навчальних установах міст Києва, Луцька, Одеси, Севастополя. Осмислюючи спадщину С. Ярмуся, А. Колодний зазначає: «Оригінальність філософського мислення професора визначає його зорієнтованість на проблеми антропології. І тут С. Ярмусь в українській філософській думці неперевершений, бо ж він у своїх підходах до людини, її життя керується не тільки психологічними, а й етнічними критеріями. Він вважає, що до справи характеру духовності українського народу треба підходити під релігійно-філософським кутом з особливим використанням етнопсихологічних критеріїв в методології дослідження цієї проблеми» [79, с. 370]. Особливу увагу отець приділяв з'ясуванню проблеми православності українського християнства, досвіду віри українця, який характеризується як екзистенційно-кордоцентричний. До речі, православність він розглядає як невід'ємну рису українства. Будучи впродовж довгого часу за межами України, С. Ярмусь постійно тужив за Батьківщиною. І ця туга відобразилася на манері його творчого думання. «Це – певна зажуреність, сумливість» [79, с. 372], – констатує А. Колодний.

Ідеями патріотизму, етноцентризму пронизані й праці І. Ортинського, який розглядав українську національну ідею в органічному зв'язку з християнським месіанізмом українського народу. Для І. Ортинського людина – це постійний пошук-знаходження, це невпинна праця і творчість, що динамічно розвивається в пов'язаності з Богом. Він зазначає: «Людина не є завершена, її ще вповні немає. Вона є неначе між тим, чим вона є, та чим вона має стати. Тому вона в постійному вовтузінні, шуканні та стремлінні, жаданні та неспокої» [154, с. 35]. А. Колодний також високо оцінює душпастирську працю о. І. Шевціва та І. Музички, їх глибоке осмислення прадавньої історії України, у

результаті якого вони приходять до висновку про історичне покликання України в справі християнізації усіх східно-європейських просторів.

Також не залишилися поза увагою антропологічні дослідження діаспорних мислителів, сфера зацікавлень яких – етнічна, рідна релігія. Українська релігієзнавець Г. Лозко [115] в численних працях звертається до аналізу творчої спадщини українського філософа, релігієзнавця, основоположника відродження Рідної віри українців В. Шаяна, який був засновником Ордену Бога Сонця – української релігійно-патріотичної організації, головним завданням якої було відродження рідної віри як душі й духа нації. За В. Шаяном, дух нації втілюється у видатних особистостях, які оприявнюють його у своїй творчості, діях, мотивувальним чинником яких є суто етнорелігійний. В. Шаян вважав, що саме етнічна онтологія розкриває таємницю душі народів і ніякі глобальні світові релігії не спроможні її замінити. Він уперше визначив і обґрунтував три типи релігійної онтології: міфоонтологія – пояснення Буття через міфологічні постаті й символи; ритоонтологія – пояснення Буття через смисли ритуалу й пожертви; психоонтологія – пояснення Буття з допомогою психологічних станів [237, с.47]. В. Шаян вважав рідну віру тим імперативом, без якої неможливо відродити націю, її морально-етичні настанови.

Однією з особливостей наукового пізнання є те, що воно включає в себе діяльність із отримання нового знання, урахування результатів цієї діяльності – суму отриманих до цього моменту наукових знань, які в сукупності й утворюють наукову картину проблеми. Для будь-якого наукового дослідження суттєвим моментом виступає, з одного боку ретельний аналіз явища, що описується, а з іншого – вивчення досвіду попередніх здобутків у цій галузі. Науковець, що займається тим чи іншим спектром проблемних питань, не може обійтись без урахування саме цих двох етапів осягнення проблеми. У нашому же дослідженні, де йдеться про антропологічну спадщину видатних діаспорних мислителів, важливим є скрупульозний аналіз їхніх праць, першоджерел, що дозволяє відобразити проблему автентично. Саме такий підхід дозволяє

висвітлити дослідження з різних сторін, зіставити різні судження та погляди, дати свою оцінку, показати сутність проблеми, її актуальність та шляхи розв'язання. Тому й цілком логічно, що наступним блоком дослідження є праці самих представників української діаспори, зокрема, І. Мірчука [140], О. Кульчицького [106; 107], І. Огієнка [130], І. Ортинського [154], Д. Чижевського [232], В. Шаяна [237], М. Шлемкевича [251, 252], С. Ярмуся [269], В. Яніва [121] та ін.

Отже, четвертий блок джерел становлять праці самих представників української діаспори, зокрема, І. Мірчука, О. Кульчицького, І. Огієнка, І. Ортинського, Д. Чижевського, І. Шевціва, М. Шлемкевича, В. Храмової, С. Ярмуся, В. Яніва та ін. В роботах більшості із згаданих вище дослідників присутні європейські мотиви релігійно-філософського світобачення, де роль та значення людини постає в якісно новому вимірі. Спільною прикметою, властивою антропологічним візіям мислителів української діаспори, є наявність гуманістичних та національних ідей, яскраво виражена морально-етична спрямованість їх праць.

1.2 Методологічні засади дослідження антропологічних ідей діаспорних мислителів

У плеяді діаспорних мислителів можна виділити дві споріднені течії. Одна з них представлена релігійними мислителями, інша – світськими філософами. Під поняттям «релігійні мислителі» маємо на увазі діячів церковного кліру, а «світські філософи» – представники філософської культури, які не мали духовного сану. Причому означені дослідження розподілимо на два види – релігійного (І. Огієнко, І. Ортинський, І. Шевців, С. Ярмуся та ін.) та світського спрямування (І. Мірчук, О. Кульчицький, Д. Чижевський, М. Шлемкевич, В. Янів та ін.). У цьому контексті звернемо увагу на методологічну відмінність між конфесіоцентричним і релігієзнавчим дослідженням релігії, що, безперечно, й поширюється на осмислення антропологічного вчення як складової тієї чи іншої релігійної традиції. Загалом,

у різних релігійних традиціях (наприклад, християнство, мусульманство, іудаїзм) вивчення релігії як такої пов'язане з її розумінням у межах конкретного віросповідання. У світлі такого підходу «фільтруються» всі інші релігійні традиції. Для богословів характерне несприйняття альтернативних розумінь релігійних явищ, навіть якщо вони розкриваються в межах одного віросповідання. Будь-яке богослов'я є розмірковуванням над змістом релігійного досвіду. Основною його метою є поглиблення і пояснення різноманітних стосунків між Богом і людиною. Звідси випливає пояснення основоположень певного конфесійного віровчення. Для богословського дослідження характерним є нормативний підхід до релігії, тобто воно орієнтоване на доказ істинності своєї релігії і ці положення власної релігії сприймаються як норма, даність. Відомий сучасний грецький філософ та богослов Х. Яннарас про богослов'я пише так: «Це Божий дар, плід внутрішньої чистоти християнського духовного життя. Богослов'я ототожнюється з баченням Бога, з безпосереднім баченням особистого Бога, з особистим досвідом перетворення тварі нетваринною благодаттю. Богослов'я – це не теорія світу чи метафізична система, а вираз і формулювання досвіду Церкви: це не інтелектуальна дисципліна, а досвідне спілкування, причастя» [267, с. 23]. Такий підхід тяжіє до апологетизму, крізь призму якого пропускаються всі інші релігійні традиції. Богослови намагаються мати справу з догматами, які не потребують жодного осмислення, тому не зважають на аргументи проти догматів. Натомість релігієзнавчий підхід до релігії вирізняється тим, що розглядає цей феномен як цілісне утворення, динамічну систему, що розвивається. Релігієзнавство витоково формувалося як дискрептивна наука, яка розгорталася як реалізація певної пізнавальної установки. Відтак його характеристикою є тенденція прагнути до максимально більшої описовості, зокрема описати якомога більше релігій. Для релігієзнавця включення в ту чи іншу релігійну традицію здійснюється опосередковано. Він враховує культурологічний, історичний контексти, певне світоглядне сприйняття, навіть залучення його до аналізу священних текстів і

богословських трактатів має не відвернути релігієзнавця від його безпосереднього завдання – досліджувати, аналізувати, з'ясувати зміст і форми релігії, а не поглинатися релігіями, ставати на позицію тієї чи іншої релігійної традиції. У цьому випадку домінує раціональний компонент при осягненні релігійних феноменів, їх всебічна інтерпретація. Причому в процесі вивчення релігії релігієзнавець повинен зважати на принцип умовного «виключення трансцендентності». Погоджуємося з думкою Д. Предка, що своєрідним методологічним орієнтиром при дослідженні релігійних почуттів (а також і проблем людини загалом – Г.С.) повинна бути установка французького філософа Т. Флурнуа про необхідність попереднього виключення принципу трансцендентності, який дозволяє відділити релігієзнавство від теології. Т. Флурнуа зазначав, що для дослідника, наприклад, релігійне почуття є фактом, який він повинен піддавати аналізу, вивчати його розвиток, однак при цьому не розглядати його об'єктивну цінність або його законність [164, с. 24]. Однак вважаємо, що між означеними методологічними установками існує певний взаємовплив, зокрема в контексті різного спектра аргументації й осмислення проблеми людини, що уможливорює розширення дискусійного поля як у межах релігієзнавства, так і в межах богослов'я, сприяє їх творчим інтенціям.

Звернемо увагу саме на ті ідеї, які є методологічним підґрунтям для нашого дослідження. У концепціях антропологічного характеру релігійного спрямування переважає ідея боголюдяності, яка розкриває істинну людяність через відшукання у собі божественного, богоподібного. Боголюдяність виявляється у святості, абсолютній цінності і недоторканості людського життя. Християнська заповідь «Не вбий!» націлена на сакральне освячення кожного життя. У цьому контексті можна пригадати заклик Іоана Павла II: «Шануй, бережи, люби життя і слугуй життю! Тільки на цьому шляху знайдеш справедливість, розвиток й істинну свободу, спокій, щастя» [69, с.9].

Людина як особистість, будучи боголюдяною істотою, відкриває перед собою нові горизонти для духовного зростання. На цьому шляху справа

спокути освячує, перетворює людину, утверджує її у повноті буття. Отже, феномен спокути наповнює концепцію антропологічного характеру новими ідеями. У християнській традиції проблема спокути корелюється з розумінням жертви Ісуса Христа (сина Божого), в якій засвідчується принцип людинолюбства Бога – Отця. Людина, маючи природну схильність до зла, отримує можливість відновити повноту власного буття. Завдяки жертві Ісуса Христа здійснюється звільнення людства. Причому подолання ним смерті вселяє надію на перемогу добра у світі.

Щодо акту спокути, то це є допомога людині, здійснена Ісусом Христом. Розп'яття Христа є свідченням солідарності Бога з людиною, яка страждає. Бог стає на бік людини і стає радикально. Людина постійно переживає стан напруги між тим, ким вона є, і тим, чим повинна бути. Моральний обов'язок, який стоїть перед кожною особистістю, свідчить про те, що хоча природа людини схильна до зла, але в ній міститься божественне начало.

Людина у її взаємовідносинах зі всесвітом, гармонія особистості й Абсолюту – ці мотиви пронизують твори українських діаспорних мислителів 20-тих років ХХ – поч. ХХІ ст. Ідея людинолюбства характеризує, зокрема, філософську концепцію Д. Чижевського. У своїх філософсько-антропологічних поглядах Д. Чижевський вважав кожную людину, з її індивідуальною своєрідністю, однаково цінним і важливим елементом «морального всесвіту». «І моральний світ збіднів би, якби не було різних типів людей, що різними шляхами і у різних формах стремлять до справедливості...» [232, с.10]. Д. Чижевський наголошував на «величезній етичній цінності» особистості та закликав визнавати за кожною людиною право на «власний індивідуальний етичний шлях». І цей власний етичний шлях повинен мати на меті таку ціль, що є загальнолюдською.

Антропологічне забарвлення властиве і філософському вченню І. Мірчука [139; 140]. Згідно з філософськими поглядами І. Мірчука, людина завдяки моральній свідомості поставлена вище цілого органічного світу. Наша свідомість і відповідальність підносять почуття величі та гідності власного «Я».

Співзвучні думки знаходимо й у В. Левинського. Саме, В. Левинський переконаний, що людина у своєму культурному поступі зуміла розвинути в собі моральність до такого рівня, що не обмежується тільки своїм егоїстичним «Я», а в змозі охопити інтересом і піклуванням ціле людство. Отже, людина підноситься від «етики егоїзму й індивідуалізму» до «етики гуманізму або людськості».

М. Шлемкевич – автор концепції вільної і творчої особистості, вчення, яке містить «характеристичну нотку універсалістичного персоналізму» (за словами О. Кульчицького). Питання типології української людини філософ розглядав крізь призму суспільно-політичних процесів. Тому М. Шлемкевич виділяв такі чотири типи людини: «старосвітська»; «гоголівська»; «сковородянська»; «шевченківська» [252].

Саме останній тип втілює ідеал мислителя. Осередком світогляду такої людини є наука, головною рушійною силою є розум. Шевченківська людина – це той вічний революціонер, що духа рве до бою за правду, поступ, волю (три божества цієї людини). Ідеалом суспільства для М. Шлемкевича є держава вільних українців, побудована на засадах нової правди життя. Цікаво, що схожі думки знаходимо в І. Мірчука. Він вважав, що ідеальна держава повинна зібрати «розбіжні інтереси одиниць в поняттю загального добра і стреміти до того, щоб культурні завдання, які перевищують спроможність одної людини, були здійснені силами загалу для добра цілості» [140, с. 226].

Рушійною силою духовного прогресу людського буття М. Шлемкевич вважав моральний ідеал, «втілену засаду». Мислитель вибудовував ієрархію моральних ідеалів нашого суспільства. Так, основою піраміди моральних ідеалів є «порядна людина». Вищим щаблем в ієрархії суспільства є «ідейна людина». На думку М. Шлемкевича, хоча «ідейна людина» залишається порядною, їй властивий інший стиль життя. Для такої людини на першому місці стоїть служба суспільству. Рівновага суспільства забезпечується балансом світу «порядної людини» і творчого духу. Піраміда моральних ідеалів є запорукою міцного громадянства. Якщо світ порядної людини має кількісну

перевагу, це консервативний «статичний первень», якому суспільство завдячує постійністю; то другий рівноважить якістю, він революційний і динамічний, веде громадян вперед.

Зрушення рівноваги суспільства веде до його кризи, так, як втрата душевного спокою призводить до «гріха, провини, бунту серця проти порядку». На думку М. Шлемкевича, у людській душі є різні верстви: «глибокий анімально-емоціональний первень» і «розум роду з раціональною традицією». Організатором в особистості є «Я», архітект, і коли йому вдається інтеграція різних верств душі, тоді маємо перед собою справжню індивідуальність [252, с. 128]. Отже, філософ ставить завдання перед людиною вийти з тюрми своїх власних думок, переживань; «вийти з гетто своєї душі, з гетто самозакоханості, чи самобичування в почутті гріховності, чи з гетто самоспожаління в постійному відчуженні кривди. Живи, людино, в родині для родини, в суспільстві для суспільства, в світі для світу. Живи в об'єкті; став собі об'єктивні цілі та йди до них. Вийди з тісного суб'єктивного світику!» [252, с. 84].

Задля гармонійного життя особистості варто співвідносити своє буття з іншими людьми, цілим людством. В основі людського світосприйняття повинен бути принцип любові до людини і всесвіту. На думку В. Левинського, людська етика – це етика добра, правди, краси, радості з життя і любові до ближнього. Згідно з концепцією І. Мірчука, нашим найвищим добром, остаточною ціллю – «етичним ідеалом» – є загальний поступ людської культури. А культура завжди була, є і буде математичною функцією, для якої змінною є передовсім етична свідомість. Значення культури, на думку філософа, полягає у тому, що вона звільняє людину з її відокремленості і підносить до поєднання з усім всесвітом. Людина вже не відчуває себе невеличкою нікчемною частинкою природи. У ній постає почуття єдності, глибоке розуміння світу. «Пробуджується свідомість, що всесвіт – це не випадковий конгломерат без внутрішнього зв'язку, це не хаос поодиноких явищ, але якщо універсум – це космос, це свого роду індивідуальність, до якої одиниця мусить себе поставити у певне точно

означене відношення» [140, с. 231]. Поняття культури включає ідею любові, яка полягає у взаємності. І. Мірчук зазначав, що людину, яку любимо, не хочемо принижувати чи панувати над нею. Це знецінило б її вартість, а отже, і принизило б власну особу. Така «відворотність взаємин», на думку філософа, сягає поза межі чисто людських відносин і стосується природи взагалі. Виникає щире порозуміння між «Я» і світом, буттям. «Чоловік з культурою відноситься до природи як до свого друга, він ідентифікує себе з нею, поширює круг свого власного «Я» все далі і далі, щоби обняти неначе люблячими раменами все, що дотепер видавалося йому чужим, таємничим і навіть ворожим» [140, с. 240].

Характерно, що поняття «культури» у концепції І. Мірчука має моральні виміри: передбачає поєднання любові, справедливості, довір'я, щирості, взаємного розуміння і допомоги між людьми. До означення поняття «культури» вдається М. Шлемкевич у праці «Верхи життя і творчості». Так, критеріями культури філософ вважав цінності правди, краси, добра, справедливості, об'єктивовані в науці, мистецтві, релігії, моралі порядку життя, а живим знаком їх є освіченість і шляхетність людини.

Отже, українські мислителі, об'єднані антропологічною проблематикою, що висвітлюється в їхніх творах, вирішують завдання гармонізувати життя особистості. І. Мірчук стверджував, що його міркування мають ідеальний характер, та все-таки вони потрібні, оскільки такий ідеал є орієнтиром серед розбіжних доріг дійсності, він є заохотою, імпульсом до інтенсивної праці й культурного поступу. У цьому контексті можна згадати фразу М. Шлемкевича про універсальну цінність моральних ідей: «Ідеями й моральними напрямними можемо прискішувати, можемо свідомо справляти дороги» [252, с. 50]. Щодо поглядів В. Левинського, то він переконаний, що ніхто не в силі знищити ідей, коли вони є благородними, моральними і такими, що відроджують людство та національну ідентичність.

І. Огієнко стверджував, що український народ є релігійним, оскільки українська культура значною мірою творилася за допомогою релігії. Український мислитель засуджував байдужість української інтелігенції до

релігії, що аж ніяк не приносить користь розвитку церкви. Проте митрополит Іларіон визнавав обмеженість людського розуму у питаннях сприйняття Божої правди [130]. Дійсно, не все є досяжним для світогляду особистості. Водночас лише пошук відповідей на питання буття може привести людину до внутрішнього прозріння. Хоча для людини притаманною є внутрішня свобода, вона так чи інакше торжествує в душі. А дух спрямований на пізнавальну сферу. В цьому і виявляється творча сторона духовного життя українців діаспори, які подекуди консолідувалися навколо власних релігійних громад, що значно стимулювали українське національне життя за кордоном.

У свою чергу, С. Ярмусь виводить силу українського духу крізь призму антропологічного та божественного сприйняття [269, с. 127]. Моральне зміцнення людини є те, що єдиним господарем життєвих обставин, долі є сама людина. Процес становлення людської особистості сприяє муза, яка подекуди характеризується як Божий дар.

Отже, інтелектуальний і духовний доробок українських філософів зарубіжжя заклав передумови до якісно нового розвитку вітчизняної релігієзнавчої науки. Діаспорні напрацювання спрямовані на збереження національної ідентичності українців, характерною рисою світогляду яких завжди була релігійність. Використовуючи методологію, закладену у традиціях філософської антропології, учені діаспори зуміли звернути увагу у своїх дослідженнях на характерні особливості пересічного українця як представника окремо взятого соціуму.

Теоретична спадщина представників української діаспори містить потужний евристичний потенціал. Оскільки для сучасної української держави властивий досить низький рівень «конструктивної націєтворчості» (П. Ситник, А. Дербак), тоді як формування національної ідентичності стає для українців «пріоритетним політичним завданням» (Є. Бистрицький). Думки, висловлені представниками української діаспори в межах проблемного поля філософії, не втрачають своєї актуальності й сьогодні. Це стосується, передусім, аналізу співвідношення понять «нації» і «держави», ролі еліти у процесах націє- і

державотворення, впливу глобалізаційних процесів на збереження культурної самобутності, вплив церкви на людину, проблеми мовної ідентичності.

Отже, аналіз значного масиву літературних джерел засвідчує, що вчення про людину в діаспорних мислителів набуває особливого смислового наповнення, пов'язаного як із релігійними, так і з етнічними чинниками, із їх впливом на самоідентифікацію українського народу, в становленні його етноконфесійної унікальності в полікультурному середовищі зарубіжних країн.

Однак оскільки вони є представниками діаспори, спробуємо понятійно визначитися з таким феноменом як «українська діаспора». У науковій літературі поняття «діаспора» вирізняється різноваріативністю, полісемантичністю. Значна частина дослідників за основу бере етнічний чинник, зокрема Ж. Тощенко, Т. Чаптикова, І. Іваненко, Т. Іларіонова, О. Котов, В. Михайлов та ін. У цьому ж руслі працюють і російські дослідники С. Соколовський, І. Петров, Г. Старовойтова, звертаючи увагу на суто її кількісний вимір, ідентифікуючи з поняттям «малочисельні народи». Натомість Л. Васильєв, М. Віттарик, Ф. Заставний, В. Євтух, В. Капелюшний, В. Трощинський та інші розглядають цей феномен як самобутню спільноту, акцентуючи увагу на проблеми дефініцій, функціональності діаспор взагалі, а також української зокрема.

Звернемо увагу на ті дослідження, які є методологічно значущими в контексті розкриття дисертаційної теми. Так, Ю. Денисенко [54], розглядаючи українознавчі надбання діячів української діаспори, ідентифікує її як спільноту, українство, носії якого з різних причин опинилися поза межами історичної Батьківщини, звертає увагу на різноманітний функціональний характер українських громад у діаспорі, на їх освітньо-наукову діяльність. Задля збереження культури, українських традицій було створено ряд інституцій, зокрема Український вільний університет (Чехія), Українську вільну академію наук (Німеччина), Український вільний університет та Наукове товариство імені Т. Шевченка (м. Мюнхен, Німеччина), Гарвардський український

дослідний інститут (США), Інститут українських студій (Канада), Український католицький університет (м. Рим, Італія) та багато ін.

За останні роки українські філософи, релігієзнавці в своїх дисертаційних дослідженнях презентують нові підходи до осмислення феномена української діаспори. Зокрема, Ю. Корбуш, зіставляючи та критично переосмислюючи філософсько-релігійні та освітні ідеї представників українського зарубіжжя, зазначає, «українська діаспора – це сталий колектив людей, що склався в результаті природного розвитку на основі специфічних стереотипів свідомості й поведінки, це соціальна та біологічна система, яка протиставляє себе всім іншим аналогічним колективам людей на основі опозицій «ми – не ми», «свої – чужі» [84, с. 3]. Навряд чи можна погодитися з таким визначенням, оскільки за основу взято лише один критерій – інший, чужий, який позиціонує себе в протиставленні, при цьому будучи складовою частиною соціальної та біологічної системи. На нашу думку, наведене визначення української діаспори є не виваженим у методологічному сенсі, оскільки поза увагою залишаються її культуротворчі можливості, завдяки яким зберігаються етнічні та релігійні коди нації. М. Козловець, розглядаючи національну ідентичність у контексті глобалізаційних проблем, звертає увагу на роль та місце української діаспори в цьому процесі, наголошує на проблемних аспектах існування української діаспори, зокрема на її внутрішньо-організаційних та асиміляційних проблемах, на її синкретизмі та культуротворчих, функціональних можливостях. Філософ підкреслює, що українська діаспора «є не лише чинником творення та збереження ідентичності за межами країни, а й евристичним імперативом транскордонного й міжкультурного діалогу України зі світом» [75, с. 8]. Такий підхід до осмислення феномена української діаспори суголосний розмислам Н. Кривди [93], яка акцентує увагу на українській діаспорі як культуротворчому проекті, смисловий діапазон якого розгортається упродовж чотирьох хвиль. Причому процес культуротворення автор пропонує розглядати в двох площинах, зокрема в контексті загальноукраїнського культурного проекту, а також у руслі відтворення та збереження національно-культурної ідентичності

діаспори. Однак поза увагою авторки залишився значний пласт складників культуротворчих процесів, пов'язаних із релігією і церквою, які безпосередньо впливали на процеси культурної та етнічної ідентифікації українців.

Інші дослідники, зокрема І. Бойко [17, с. 4] головною ознакою діаспори вважає перебування етнічної спільноти людей поза межами країни (території) їхнього походження в іншоетнічному оточенні. Діаспора, з одного боку, є складовою частиною етносу, яка в силу різних причин мешкає за межами своєї національної держави, а з іншого, – як етнічна спільнота вона вирізняється тими самим характеристиками, що й нація (мова, культура, свідомість), підтримуючи й сприяючи їхньому розвитку. Також діаспорі притаманний процес інституціалізації, що має вияв у функціональності її різних організаційних форм. Якщо ж спільноті бракує гуртуючого чинника, який би етноконсолідував її, то навряд чи цю спільноту можна віднести до діаспори. Саме таким цементуючим чинником виступає релігія, завдяки якій діаспора виявляє стійкість до асиміляції, яка забезпечує процес розчинення українців в іншоетнічному середовищі. Багато в чому перегукується з попередніми дослідженнями з проблеми визначення української діаспори, її конституювальних чинників і стаття Г. Филиповича «Ідентифікаційна роль релігії і церкви в житті української діаспори» [209]. Звертаючись до визначення проблеми ідентичності й акцентуючи на ролі самовизначення в цьому процесі, дослідник виокремлює специфікацію релігійної ідентичності «як ототожнення себе з певною конфесією, її віровченням, обрядом та формами організації, які притаманні даній конфесії» [209, с. 70]. Однак із наведеним визначенням навряд чи можна погодитися. Діаспорні мислителі в переважній своїй більшості (а вони були духовними особами, прихильниками тієї чи іншої релігійної традиції) вимушені були залишити Україну внаслідок суцільної атеїзації суспільства, наступу войовничого атеїзму, коли церква втрачала свою духовно-місійну роль і прискореними темпами витіснялася з духовного поля Радянської України. Тому те, що заборонялося, витіснялося, знаходилося під постійним контролем на Батьківщині «проростало» певним «цвітом» на чужині, де

діаспорні мислителі намагалися зберегти свою ідентичність, рідні духовні традиції, які плекалися, оберігалися впродовж століть їх предками. Однак, опинившись в іншоетнічному середовищі, вони попадали під інший пресинг – асиміляційний – титульних націй країн їх поселення. «Проте навіть Америці не вдалося здійснити проект «плавильного котла» і витворити єдину націю. Американець сьогодні – це політичне збірне поняття, яке може утримувати, а може й не мати уточнення свого етнічного походження (американець із мексиканськими, або ж польськими, українськими, китайськими чи іншими коренями). Кожна нація обирає для себе свій ідентифікаційний маркер, за яким інші вирізняють її і який дозволяє цій нації не розчинитися серед інших, зберегтися як окрема одиниця в поліетнічному світі. Українці обрали найбільш характерний для самопрезентації чинник: своя віра і рідна церква» [209, с. 68].

Отже, саме національні релігії та церкви українців відіграли етноінтегровальну й етноколідувальну роль у процесі формування української діаспори. Саме релігія в поєднанні з етнічним чинником сформувала українську самобутню релігійну ідентичність, яка проявилась в найрізноманітніших формах. У цьому випадку для нас представляють інтерес комунікативно-дискурсивні практики, їх цементувальне ядро – учення про людину. Гідний не тільки здивування, але й гордості той факт, що діаспорні мислителі, зіткнувшись ближче за всіх із поправанням свободи совісті, порушенням принципів гуманізму, ставши жертвами політичного та морального беззаконня, усе-таки зберегли й розвивали релігійно-філософські надбання, що й стали підґрунтям їх націозбереження і націоєднання. Звернемо увагу на те, що релігійна ідентичність, з одного боку, виступає для віруючих основою внутрішньо-конфесійного гуртування й солідаризації, а з іншого, – відокремленням від інших конфесійних груп, наявних в релігійному просторі тієї чи іншої країни. Тим самим фіксується певна окремішність, самобутність саме цієї спільноти, ідентитет якої вона презентує у творчих напрацюваннях, у земляцтвах, громадських утвореннях, культурно-релігійних центрах. Загалом, розгортання та формування релігійної ідентичності конструюється та

актуалізується у таких напрямках: вертикальний зріз релігійної ідентичності, який включає зріз комунікативну практику як «Я-Бог», в контексті котрої формується індивідуальна релігійність, виступаючи основою іншого зрізу релігійної ідентичності, зокрема, горизонтальної комунікації – «Я-Вони», в контексті якої, з одного боку, починає «спрацьовувати» ефект групового впливу, а з іншого – підсилюється, інтенсифікується релігійність завдяки не лише феномену емоційного зараження, а й певним релігійно-дискурсивним практикам. Тому в цьому контексті нового змістовного наповнення набуває феномен української діаспори, представники якої, конституюючи ментальні особливості людини, її життєві настанови, не лише самовизначаються в своїх уподобаннях, їх інституційних закріпленнях, але й презентують себе в екзистенційно-етнічних, комунікативних та релігійно-дискурсивних практиках, відтворюючи й представляючи ті смисли, завдяки яким певна спільнота стає унікальним та самобутнім феноменом.

Висновки до першого розділу

У релігієзнавчій науці, як і, власне, у філософії, існують «наскрізні» теми, звернення до яких часом зближує епохи, які іноді є достатньо віддаленими одна від одної. Важливою з-поміж таких тем є проблема людини – людського самоздійснення, набуття людиною найвищого, найдосконалішого, адекватного її сутності стану власного буття. Значущість цієї проблеми в реальній динаміці сучасного суспільного життя є досить очевидною й посилюється безпосереднім відчуттям наявної порожнечі на місці традиційних форм життєвого укладу, коли об'єктивно зростає інтерес до питань про цілі життя людини, її світоглядні орієнтири та перспективи подальшого існування, нагальним стає усвідомлення надособистісних смислів та цінностей, їх гуманістичних засад.

Вибудовуючи концептуальний каркас різноманітних антропологічних візій (праці методологічного характеру, в яких розглядаються питання гуманізму, антропоцентризму; дослідження богословського та релігієзнавчого спрямування, присвячені питанням християнської антропології, її

особливостям, сучасним тенденціям та пріоритетам; роботи філософів, релігієзнавців, у яких розглядаються окремі аспекти проблеми релігійно-філософського виміру людини в працях тих чи інших представників української діаспори; роботи самих представників української діаспори), ми з'ясували основні «вузли» магістральної вісі філософської та релігійної антропології: зміщення акцентів із опозицій «свідомість – буття», «суб'єкт – об'єкт» у бік екзистенційної сутності людини, її персоналістичних презентацій із акцентуацією на людиномірність та людиноцентризм як ті імперативи, які виступають своєрідним маркером не лише пізнавальних стратегій, але й і їх результативних виявів.

Здобутки в релігійно-філософській царині представників української діаспори, маючи неабияку цінність у контексті віднаходження нових ідей, переосмислення власного минулого та розуміння сутності сучасних антропологічних пошуків, є віддзеркаленням тих соціокультурних реалій, у контексті яких розгорталися їх життєписи й творча спадщина. За умов прилучення вітчизняної релігієзнавчо-філософської думки до європейського дискурсу, який не нав'язує однолінійної моделі розуміння реальності, ми маємо змогу підіймати з національної духовної скарбниці приховані істини, знаходити нові розв'язання відомих проблем, аналізувати той пласт знань, що залишився за межами осмислення. Це, передовсім, стосується релігійно-філософського спадку діаспорних мислителів. Саме вони, працюючи на філософській, богословській ниві, вибудовували, формували свій екзистенційно-етнічний, комунікативний, релігійно-дискурсивний простір української діаспори.

Основні положення першого розділу відображено в таких публікаціях автора: «Антропологічний характер релігійно-філософського дискурсу української діаспори: історіографічний аспект» [175]; «Антропологічні виміри у релігійно-філософських поглядах українських мислителів західної діаспори» [176]; «Релігійно-філософський дискурс українських філософів західної діаспори: історіографічний аспект» [180].

РОЗДІЛ II. Концептуалізація антропологічного проекту релігійно-філософських студій мислителів української діаспори

2.1 Антропологічні уявлення представників української діаспори: релігійні та філософські впливи

В історії релігієзнавства існують ідеї, які не знецінюються, не потерпають від часу та не втрачають своєї значущості впродовж століть і навіть тисячоліть. Час, очевидно, над ними не владний, бо вони впевнено торують шлях крізь віки, не втрачаючи своєї позачасової, «наскрізної» і загальнозначущої актуальності. Чимало таких ідей виникало й оформлювалося в межах філософського та релігійного світогляду. Чи не найважливішою поміж ними, безперечно, є ідея людини, її сутнісних характеристик, її можливості самоздійснення. Ідея людини має непересічне значення в контексті глобалізаційних та інформаційних сучасних проблем; власне, вона є як їх чинником, так і квінтесенцією. Палітра філософських розмислів про людину доволі різнопланова. Однак саме у вченнях богословів людина є втіленням всемогутності Бога, його унікальної здатності й прерогативи здійснювати неможливе. Тим паче, дослідження феномену людини, її природи, структурних та функціональних виявів має широкі наукові перспективи та не є нині завершеним. Воно ще очікує на нові здобутки та приголомшливі відкриття, які, напевно, широко відкриють ряд таємниць в низці антропологічних проблем.

У намаганні виявити джерела антропологічних візій діаспорних мислителів ми не змогли уникнути здійснення широких історико-філософських реконструкцій та ретроспекцій. У цьому плані надзвичайну користь для студіювання теми має дослідження теоретичних джерел, які вплинули на вчення про людину мислителів української діаспори.

Передовсім, звернемо увагу на дохристиянські вірування, оскільки у колі наукових та богословських зацікавлень представників української діаспори постійно були особливості процесу етнорелігієгенезу як розвитку етнорелігійних систем, у результаті якого формується специфічна етнорелігійна

спільність або їх сукупність, що мають сталі ознаки, які виявляються в особливостях життєдіяльності та культурі етносу, його уявленнях. Зокрема, у працях І. Огієнка, Л. Силенка, В. Шаяна, С. Ярмуся та ін. звернемо увагу на значеннєвість етнічної релігії, яка, власне, є підґрунтям національно-культурної ідентичності. Загалом, у первісну епоху існували настільки тісні зв'язки між релігією та етносом, що можна навіть говорити про поєднання у той час релігійного та етнічного феноменів, їх тотожності. Діаспорні мислителі виокремили найхарактерніші риси слов'янського язичництва, завдяки яким формувалися етнічні особливості прадавніх українців. Це, по-перше, надзвичайно розвинута ієрархізована політеїстична система, що включала в себе кілька рівнів: вірування в Богів (Род, Сварог, Перун, Световид, Хорс, Стрибог, Ярило, Велес, Лада тощо); вірування в божеств ритуального характеру (Морена, Купала, Коляда); вірування у нижчі потойбічні істоти (наві, упирі, русалки, домовики). По-друге, натуралізм (органічна пов'язаність з природою), що проявлявся у визнанні божественності природи (природа – велика розумна сила); пріоритетності природи над людиною (людина сприймалася крізь призму природного поділу).

До речі, стародавні слов'яни мали складні уявлення про душу. Вони вважали, що у людини є кілька душ і кожна має свою функціональну специфікацію. Одна душа залишається «на тому світі» після смерті. Друга душа дає людині життєдайну силу. Зазвичай, у казках життєву силу людям повертає «мертва вода». Третя душа людини – це її ім'я-образ, що робить її особистістю і членом суспільства.

Вважалося, що від душі, яка має особливі властивості, залежать стани людини – життя і смерть, сон і безсоння, здоров'я й недуга, тож на душу, можна впливати засобами контактної магії (їжею, ласкою тощо). З давніх-давен основою життєвості людини вважалася кров. Тому й цілком зрозуміло, чому в наших пращурів уявлення про душу пов'язувалося з кров'ю, яка надавала життєдайної сили усім людським органам. Свідченням цього є віднайдення поховання покійників, в яких тіла були змащені вохрою. Отже, вохра була

покликана оживити покійника, надати йому життєвих сил. У багатьох первісних народів побутувала думка про те, що душа померлого, залишаючи тіло, все ж знаходиться десь поблизу у природному доквіллі. Лише згодом, у зв'язку з появою віри в духів, виникають уявлення про відлітання душі на небо, у вирій.

І. Огієнко [135], С. Ярмусь [269] звертали увагу на еволюцію давньослов'янського язичництва. Зокрема на першому етапі відстежується шанування сил природи, де формується уявлення про добре начало (берегиня та ін.) та зле начало (упир та ін.). Другий етап вирізняється шануванням родових богів – Рода (творець усього суцього, уособлення роду на землі) і Рожениць (жіноче божество родючості). На третьому етапі з'являється пантеон богів – Великий триглав: Сварог, Перун, Світовид. Так, С. Ярмусь, розглядаючи дохристиянські вірування як першу стадію духового розвитку людини, високо цінує працю І. Огієнка «Дохристиянські вірування українського народу», підкреслюючи: «Митрополит Іларіон був першим ієрархом Української Православної Церкви, який зайняв вірну позицію щодо дохристиянської релігії українського народу. Його позиція, зрозуміло, об'єктивна» [269, с. 10].

Особливою етноцентричністю вирізняються праці Л. Силенка, В. Шаяна (тяжіють до релігійних традицій дохристиянської України та апелюють до виняткової важливості етнічного складника як умови можливості долучення до язичницької традиції українського народу), які конституювали як процес інституалізації релігії (Рідна Українська Національна Віра, Рідна віра українців), так і процес появи носіїв рідновірської ідентичності.

Так, у 1934 році В. Шаян започаткував відродження Рідної Віри. Його дослідження язичницької віри були зібрані в праці «Віра Предків наших», що побачила світ завдяки учням та послідовникам уже після його смерті в 1987 р. Рідна Віра ґрунтується на язичницькому розумінні Бога як багатопроявної сутності, що постає у вигляді багатьох імен богів. Максимально зберігаючи прадавню українську обрядовість, В. Шаян подає теологічне вчення, яке спрямоване на вдосконалення людської особистості та її національної

самосвідомості. Щодо Рідної Української Національної Віри, то саме Л. Силенко був її ідейним та духовним наставником. Свої перші проповіді він здійснив у США 1964р., де прагнув зберегти рідну культуру, мову, звичаї і обряди українсько-руських земель, які були у традиції язичництва та вірою в єдиного господа Дажбога.

Отже, на думку мислителів української діаспори, дохристиянські уявлення, вірування, з одного боку, уможливають більш глибоке усвідомлення витоків багатьох духовних цінностей, етнічних ментальних настанов, а з іншого – дозволяють переосмислити світоглядні принципи й цінності, установки наших пращурів. Відтак реконструкція давньослов'янських уявлень багато в чому виявляє особливості формування світоглядної парадигми прадавніх українців. Тим більше, що накопичений духовний потенціал у вигляді слов'янських вірувань та уявлень загалом збагачує етнофонд української нації, її культурні традиції.

Значна частина мислителів української діаспори належала до православної або до греко-католицької конфесії. Тому й, безперечно, в своїх працях вони зверталися до стрижневих питань християнської антропології, ідеї якої є підґрунтям їх релігійно-філософського дискурсу. Спробуємо відстежити ці вузлові лінії християнської антропології.

Сучасна християнська антропологія доволі різнопланова – вона розвивається в різноманітних напрямках. Однак її стрижневими проблемами залишаються ті, які були започатковані в християнській традиції, зокрема в Біблії, працях отців та вчителів церкви. Саме вони становлять антропологічну вісь сучасної християнської антропології. Християнська антропологія – цілісне вчення про людину в її відношенні до Бога, світу і до самої себе. Змістовна наповненість християнської антропології полягає в тому, що людина є істотою, створеною за образом і подобою Бога; саме цій людині була надана свобода, а отже, вона відділилася від Бога; як істота занепала та гріховна, людина отримує від Бога благодать, яка при підтримці самої людини відновлює її і спасає. Основними постулатами християнської антропології є: людина – це вінець

творіння; окрім тілесності, вона має духовне начало; щоб розкрити таємницю людини, Бог олюднився.

Звернемо увагу на основні ідеї християнської антропології. По-перше, людина є істотою, створеною за образом і подобою Бога. Відтак це аксіома християнської антропології, сутність якої полягає в тому, що образ Бога в людині даний, а подоба лише задана. Образ – передумова досягнення природи людини. Людина, створена за образом Бога, повинна набути подобу Його – святість. Якщо Бог є любов, значить той, хто любить, уподібнюється Богу; Бог милостивий – милосердя уподібнює нас Богові; Смиренний Господь і смиренний уподібнюється Богові. Біблейська теза: «Будемо любити Його, бо Він раніше полюбив нас» (1.Івана 4:19.), «Нехай у вас будуть ті самі думки, що й у Христі Ісусі» (Фил. 2: 5). «А ми маємо розум Христів» (1 Кор. 2: 16).

Загалом, у християнській традиції проводиться розмежування таких понять як особа та особистість. Зазвичай особа є живою істотою; однак вона не завжди наділяється статусом особистості. Натомість особистість має найвищий статус – Богопричетності. Причому людина лише має здатність включатися в особистість. До речі, у Святому Письмі ми не віднайдемо такого поняття як особистість. Уперше цей термін зустрічається у працях Августина, де він розмірковує не про людську, а про Божественну особистість. Отже, у глибинних пластах людини немовби приховані інтенції людини бути особистістю, вивищуватися до сакральної царини – Божественної.

За християнською антропологією, людина є доказом буття Бога, оскільки він наділив її життям і безсмертною душею. Людина – це творіння, яке дорівнює істоті зі своїм призначенням у просторі та часі. Звідси випливають вимоги, завдання, зміст та сенс життя для кожної окремої людини. Людина як «Я» впродовж всього життя вибудовує свою життєву стратегію, яка є суто індивідуальною – її думки, потреби, бажання, цілі належать лише їй; однак саме вони «вимальовують» індивідуальність людини. Маючи здатність до саморефлексії, особистість самостверджує та актуалізує себе. В цьому й проявляється життєвий шлях людини, водночас позначений драматичними

колізіями і певними злетами. Саме процесом вибудови власного життєвого буття і характеризується духовність як якісна ознака людини. «Створімо людину за образом Нашим» (Буття 1:26) «І Бог на Свій образ людину створив, на образ Божий її Він створив, як чоловіка та жінку, створив їх. І поблагословив їх Бог, і сказав Бог до них: «Плодіться й розмножуйтеся, і наповнюйте землю, оволодійте нею, і пануйте над морськими рибами, і над птаством небесним, і над кожним плазуючим живим на Землі» (Бут., 1:26-28). «І створив Господь Бог людину з пороку земного. І дихання життя вдихнув у ніздрі її, - і стала людина живою душею» (Бут., 2:7). «Оце книга нащадків Адамових. Того дня, як створив Бог людину, Він її вчинив на подобу Божу. Чоловіком і жінкою Він їх створив, і поблагословив їх. І того дня, як були вони створені, назвав Він їхнє ймення: Людина» (Бут., 5:1-2) [205].

І. Огієнко неодноразово у своїх творах апелював до людини як до істоти з багатовіковою історією, яка увібрала у себе культурне багатство народу. Запорукою збереження цих надбань, на думку священнослужителя, могла бути лише церква. Вона виконує функцію допомоги людям своїми мудрими настановами та плеканням національної ідеї. Згідно з поглядами митрополита, лише віра навчає правильному життю та робить корисним для свого суспільства кожного члена нації [131, с. 8-10]. Український народ торжествує у душі, у цьому випадку – у православному душі, у якому відбилася вся його історія. Тому І. Огієнко стверджував, що повноцінна людина – це людина церковна, християнська [131, с. 14]. Тільки в церкві особистість може віднайти ту вищу школу, яка створить із неї повноцінну людину. Акцентуючи увагу на кожній окремій людині, І. Огієнко звертається до всього суспільства, якому необхідно служити передовсім. Тому кожен українець виступає частиною єдиного цілого – нації. У цьому контексті відстежуються антропологічні візії вчення І. Огієнка, у якому виокремлюються спонуки свідомості окремо взятої людини як представника спільноти, у якій нація як загальне поняття виражається у людині – як одиничному понятті. І навпаки, кожна особистість,

як духовний складник, утворює цілу націю із характерними для неї культурними та історичними віхами розвитку.

Водночас І. Огієнко виводить на якісно новий рівень поняття «духовності людини», яке ґрунтується на синтезі свідомості і самосвідомості. Саме тут відображаються найважливіші потреби, погляди, інтереси особистості та її ставлення до навколишньої дійсності. Крім того, свого поширення набуває проблема пошуку людиною свого місця у світі, суспільстві тощо. У цьому контексті І. Огієнко розглядав релігію як певну духовну діяльність людей, яка ставала їхнім своєрідним соціальним способом життя. Посилаючись на принципи братерства і сестринства, український мислитель убачав роль віри у формуванні загальнолюдських цінностей. Реалізація особистості стає можливою тоді, коли духовні начала гармонійно корелюються з природними та соціальними явищами. Тому вагомим чинником релігійно-філософських поглядів І. Огієнка є постійне самовдосконалення людини. Це може відбуватися на основі духовного спрямування, спадкоємності християнського ідеалу, ідейності, корисності для суспільства та інших пріоритетів [29, с. 31]. Проте згадані вище постулати мають реалізовуватися на основі тих національних особливостей суспільства, які закладені та репрезентовані у мові, релігії, традиціях та звичаях народу. Відтак дискурс І. Огієнка несе безпосереднє дидактичне навантаження; він є прикладним та спрямованим на особистість. Його цінність полягає у синтезі релігійних ідеалів та загальнолюдських норм моралі, які узгоджуються з визнаними філософськими проблемами буття, існування людини та пошуку сенсу її життя в соціумі і поза ним. В осмисленні Бога І. Огієнко звертається до віри у багатозначному вживанні цього поняття, зокрема: віра як синонім релігії, в даному випадку – християнства; як рівнозначний термін щодо конфесійної орієнтації (наприклад, православна віра – православ'я); як основоположне поняття будь-якої релігії [199, с. 110].

Внаслідок цього відзначимо, що зазначені вище ідеї І. Огієнка корелюються з біблійськими постулатами. «І створив Бог людину з праху

земного, тобто з речовини, з якої було створено увесь матеріальний земний світ, і вдихнув у лице її дихання життя, тобто дав їй дух вільний, розумний, живий і безсмертний, за образом та подобою Своєю; і стала людина з безсмертною душею. Цим «подихом Божим», або безсмертною душею, і відрізняється людина від усіх інших живих творінь» (Буття. 2, 7–9; 2, 15–25; 1, 27–29; 5; 1–2).

Кожна людина, коли наворачтається до Віри у Бога, здобуває Любов. Християнська любов є імперативом для людини у процесі її смисложиттєвого становлення, відносин з іншою особою, із цілим світом. На думку діаспорних мислителів, треба мати у серці чисту, божественну любов, яку подає Святий Дух у кожне серце. Сама наша природа створена такою, що вона не може не любити. Навіть той, хто Бога не визнає, може мати любов у серці, тому що любов закладена у наших серцях від створення і є нерозривною з природою наших душ [168]. Кожна людина, як вінець творіння і проект Бога, створена для такої кінцевої мети, яка відома лише Богові.

О. Кульчицький, І. Ортинський, Д. Чижевський, Б. Цимбалістий, В. Янів, С. Ярмусь та інші в своїх напрацюваннях зверталися до проблеми кордоцентризму. Зазвичай у християнстві, як ні в якій іншій релігії, важливим є феномен поняття «серця». Більше того, саме до серця кожного і зверталось християнство від самого початку свого існування. У християнській антропології поняття серця отримало новий зміст – центр духовного та душевного життя, знак особливого з'єднання з Христом. До речі, поняття «серце» зустрічається понад тисячу разів у Старому Завіті і приблизно сто п'ятдесят разів у Новому Завіті. Слово «серце» з'являється тоді, коли говориться про мислення, призадуму, розум, розсудливість. «Вигадують лихе, продумані замисли приховують, а нутро кожного й серце бездонне» (Пс. 64:7). Але перед Господом нічого заховати. «Ти, Господи, всіх серцезнавче...» (Дії 1:24). Часто йдеться про серце чисте, лагідне, сумирне (Мт. 11:29).

Часто-густо в дослідженнях діаспорних мислителів поняття «серце» ототожнюється з феноменом «душі». Так, М. Шлемкевич називає душу протоплазмою нашого духовного існування, вона постає ядром усього

духовного [251, с. 44.]. Мислитель української діаспори вбачав в українській душі антропологічні відмінності нашого етносу від інших народів. Згідно з поглядами вченого, український народ відзначається глибокою вірою у свою справедливу справу. Хоча українська душа є загубленою, але живе у мрійництві, емоціях. Ця душа продовжує себе у ліричних піснях, де описуються всі земні та духовні переживання. Зміст пісні набагато глибший, ніж її милозвучність. Вона здатна до перевтілення української душі, приглушаючи все уявне [251, с. 49]. Але, на думку М. Шлемкевича, українська душа у любові до пісні втрачає чіткість та ясність своєї форми. Проте саме трансценденція душі є цілющим джерелом української душі, оскільки уможлиблює прагнення наблизитись до божественного.

Продовжимо далі розглядати вузлові ідеї християнської антропології, які слугують теоретичним джерелом антропологічних візій мислителів української діаспори. По-друге, людині була надана свобода, а, отже, вона відділилася від Бога. На відміну від стародавніх греків, які ототожнювали свободу із розумом, інтелектом, шляхом пізнання, у Старому Завіті свобода означає виконати волю Божу, хотіти те, чого хоче Бог. Здатність прийняти волю Бога, як свою власну, вже в Старому Завіті постає основною чеснотою людини, яка розкриває в людині образ Бога. Відтак акцентуємо на тому, що як богословами, так і релігієзнавцями найважливішою рисою людини, яка найбільшою мірою виражає її сутність у християнському віровченні, визнається образ Божий [120, с. 46]. Мислитель української діаспори С. Ярмусь стверджував, що Господь ніколи не відвертався від людини, а лише чекав коли вона зможе прийняти Його в свою долю. Однак це не означає відхилення від усталених традицій та життєвих цінностей. Наприклад, український народ у процесі прийняття християнства не відмовився від усталеної святкової обрядовості та традицій дорелігійних звичаїв. Проте сучасна людина стає подекуди духовно загубленою, зазнаючи внутрішньої деперсоналізації. Щоб унеможливити цей процес необхідно, як зазначав С. Ярмусь, аби розв'язання проблем сучасної людини засновувалося «на релігійних засадах, тобто їх вирішення мусить мати

солідне богословське, філософське, навіть антропологічне підґрунтя» [269, с. 377]. Однак людська духовність не обмежується лише церковним складником – вона включає всю свідому активність людського духу, шлях якого веде до ідеалу добра – того, що здатне облагородити. Тим самим людина формує ті цінності, які зближують її з божественним світом. Отже, внутрішній світ людини ґрунтується на активності розуму, серця і духу, що є натхненними божественною благодаттю. Спонукальними, мотивувальними чинниками в названому контексті виступають Віра, Надія та Любов. С. Ярмусь висновує: «Тепер її (людини – Г.С.) порятунок не в простій філософській гуманізації, а в докорінній християнізації, у поверненні її до віри, тобто в релігійному відродженні» [269, с. 378].

Отже, у християнській антропології свобода – це добровільне і усвідомлене підпорядкування себе Богові. «Улюблені, любім один одного, бо від Бога любов, і кожен, хто любить, родився від Бога та відає Бога! Хто не любить, той Бога не пізнав, бо Бог є любов!» (Іоанна 4:7, 8), «Тож підкоріться Богові...» (Як. 4:7), «... Душа, що грішить, вона помре» (Єз. 18:4) [205]. Сучасні релігієзнавці по-іншому трактують людську свободу, зокрема як прагнення людини досягти подоби Божої, виконати свій обов'язок перед Богом та іншою людиною не лише у тісному зв'язку з Богом, а й крізь призму самодостатності, самостійності, особистісності людини. Істинний характер людської свободи на сучасному етапі виявляється у прагненні вільно відвідувати храми, в усвідомленому очищенні від гріхів й приготуванні до вічного й блаженного життя у потойбіччі.

По-третє, як істота грішна та гріховна, людина отримує від Бога благодать, яка при підтримці самої людини відновлює її та спасає. Гріхопадіння стало тим чинником, завдяки якому людина позбулася богоподібності, залишившись при цьому спотвореним образом Божим. Отож місійна, земна діяльність Ісуса Христа покликана була відновити грішну людину, преобразити, обожити її. Отож людина, наділена свободою волі, приймає чи не приймає Його. В Біблії зазначається: «Кожному із нас дана благодать у міру дару

Христового» (Єф. 4:7). За С. Ярмусем, Бог постає як найвище осмислення всього, яке не може існувати без людини [273, с.14]. Людина народжується вільною істотою. Проте в кожного є вибір, приймати Бога чи відкинути його. Навіть відвернувшись від Творця, людина не лишається без Божої любові, оскільки вона є безкорисною, вільною. Проте будь-яка релігія «живе» лише в тому випадку, коли відбувається зустріч Божественної та людської царин. Саме в цей момент людина усвідомлює наявність вищих сил, які є джерелом усього сущого [273, с. 16]. Тому їй цілком зрозуміло, чому без взаємодії земного та Божественного релігія втрачає сенс. Отже, сенс життя розкривається через концепцію обоження. Власне, це прагнення людини стати Богом – Бог став людиною, щоб людина стала Богом. За допомогою благодаті людина послідовно стає Богом (до речі, ця ідея появляється в Іриней Ліонського в епоху патристики, а найбільш рельєфно розкривається у працях Василя Великого, де обоження рівнозначне спасінню).

Таким чином, саме ідеї християнської антропології про богообразність (проблема образу та подоби), гріхопадіння, призначення людини є теоретичним підґрунтям учень діаспорних мислителів про людину.

Безперечно, проблема людини в працях діаспорних мислителів ґрунтується на вітчизняній антропологічній традиції філософування. По-перше, це уявлення про людину давньоруських мислителів, основою вчень яких була східна патристична традиція, для якої був характерним софійно-плюралістичний підхід до світу, звернення до внутрішнього світу людини, сприйняття її як унікально-неповторної особистості. Саме цей підхід досить активно сприйняла давньоруська традиція, творчо його переосмисливши і продовживши в подальшому на якісно іншому рівні. Ще з часів Київської Русі у вітчизняній думці започатковується спосіб світосприйняття та світорозуміння, який пов'язаний зі світопереживанням. Тому у працях мислителів домінують не раціональні розмисли та побудова цілісної філософської системи, а релігійні мотиви позначені містичним сприйняттям, яке вражає божественною довершеністю і в царині світу природи, і в царині світу людини. Витонченість,

естетизм, гармонія, краса, божественна довершеність – ось які риси притаманні «Повчанням Володимира Мономаха», «Слову про Закон і благодать» Іларіона Київського, «Житію Феодосія Печерського» та ін. Давньоруські мислителі, розробляючи оригінальне «софійне» практикування філософії як Любові до Софії – Премудрості Божої, конструюють новий тип особистості – «любомудра», котрий не лише намагався осягнути думкою сутність творінь Божих і таким чином збагнути сенс буття, а й прагнув власним життям «здійснити» пізнану істину. Духовність у їхньому розумінні може розвиватися через любомудріє, причетності до Божої премудрості, оскільки остання і є найважливішою ланкою, що пов'язує людину з Богом, сприяє саморозкриттю сокровенного, Бога в людині.

Отже, провідним напрямком розвитку духовної культури Київської Русі був принцип софійності – уподібнення вищого нижчому. Його провідною ідеєю була думка про те, що цей земний матеріальний світ створений Вищим Творцем – Богом і що саме через Його творіння, якими є природа, людина, людська спільнота, можна наблизитися до пізнання сакрального світу, поєднуючи віру та розум. Істинна мудрість – це не лише осягнення навколишньої дійсності і творця, але й активна діяльність із метою перетворення світу відповідно до законів добра, істини, любові. Тобто потрібно не тільки знати божественну мудрість, а й жити у відповідності з нею, жити в ній. Слідувати мудрості – це означає жити і чинити добродібно згідно із Святим письмом, яке є відображенням Божої премудрості через слово. Тому книга завжди була уособленням мудрості і книжники завжди користувались значною повагою серед народу.

Мудрець – це не той, хто лише має знання про істини і сенс життя, а той, хто, володіючи цим знанням, засвоїв його як внутрішній стимул до відповідної діяльності. Мудрість передбачає не лише знання істини, а й втілення його в практику власного життя. Поряд із таким загальним розумінням мудрості в давньоруській культурі функціонували принаймні два неоднозначних підходи до тлумачення її, що відрізнялися, передусім, розумінням шляхів до здобуття

знань, які лежать в основі мудрості.

Один із них ґрунтувався на християнській моделі культурної людини, яка прагне до одержання вищого, божественного знання, що міститься в авторитетних книгах, зокрема у Біблії. Але поряд із таким розумінням мудрості існує й інше, що, спираючись на традиції народної культури, розробляє уявлення про розум як життєву досвідченість, хитрість, практичну розсудливість, кмітливість, які здобувають не з книжок, а на ґрунті досвіду. Причому, пізнаючи навколишній світ завдяки розуму, людина також пробуджує свою душу, викликаючи в ній відчуття піднесення, радості, насолоди прекрасним.

Отже, софійності також притаманний естетизм, що уможливлює розквіт усього світоспоглядання світу, яке досягається шляхом віри як постійної праці над самим собою, подоланням труднощів на шляху до пізнання істини. Запорукою цього є поєднання розумового (для того щоб розуміти, потрібно розумувати) та чуттєвого начала (віра, основним осередком якої є серце). Відтак центром фізичного, душевного і духовного виступає не розум, а серце. Саме серце є центром зіткнення та взаємодії сил добра і зла, світла та безодні темряви. Отже, звернення до серця як сутнісної підвалини людського буття (Іларіон, Д. Заточник, К. Смолятич та ін.) започатковує основу кордоцентричної традиції релігійно-філософської культури, яка «проростає» етнонаціональними звучаннями в працях діаспорних мислителів (О. Кульчинський, І. Ортинський, Б. Цимбалістий, В. Янів, С. Ярмусь та ін.).

Значний вплив на антропологічну парадигму мислителів українського зарубіжжя здійснило вчення про людину Г. Сковороди. Зокрема, у працях Д. Чижевського, М. Шлемкевича, С. Ярмуся зазначено, що стержневою проблемою антропологічних інтуїцій Г. Сковороди є відношення «людина – Бог». Сутність людини він прагне з'ясувати із середини, із глибинних внутрішніх підвалин, що конкретизується в феномені «внутрішня» людина. Мислитель розкриває шлях людини до себе, самопізнання як богопізнання. Серце він називає «точкою», «центром» душі, яке є осередком «внутрішньої»

людини. Серце – основа духовності та моральності особистості; воно зумовлює цілісність її внутрішнього стану та його прояви. Навіть наші думки виростають із серця, тому й сердечний світ перевершує розум, який у цьому контексті набуває сенсу «духовного розуму» (С. Кримський). Власне, сердечність корелюється з божественністю, виступає її презентацією. Однак цього реально можна досягнути в тому випадку, коли людина постійно працюватиме над вдосконаленням свого чуттєвого осереддя.

Узявши за основу погляди названого вище українського філософа, Д. Чижевський висуває ідею внутрішньої єдності, яка бере свої початки із глибини людського духа. На основі цього втілюється задум єдності в розумінні світу та життя [233, с. 6]. Д. Чижевський порівнює ці ідеї з німецькою містикією як напрямом у філософії, тим самим «демонструючи» впливи європейських світоглядних течій на українську філософську думку. За Д. Чижевським, у результаті діалектичного руху відбувається боротьба суперечностей, відображена у недосконалому людській душі, яка не має заспокоєння і шукає щось у собі самій [233, с. 23]. Водночас у тілесну простоту вкладається так зване «золото Боже» як символ захищеного скарбу в людському дусі, який чекає свого часу, аби розкритися і реалізуватися в повною мірою. У названому вимірі приховані три шари буття: простий; буття, що зображує; буття у прихованому сенсі образу [233, с. 27–28]. Відтак потрібно розкрити сенс буття; він виявляється на різних його рівнях, однак це зробити доволі складно, так як він розкривається в різних символах та значеннях. Одним із таких символів є серце, яке безпосередньо вкорінене в царині божественного. Як зазначав Д. Чижевський, Г. Сковорода був першим самобутнім українським мислителем, який у своєму вченні спирався на європейські філософські здобутки, зокрема на ідею «внутрішньої» людини в представників німецької містики. Використовуючи символічні образи та поняття, Г. Сковорода зумів виокремити образний світ Біблії, яка несе у собі подвійний сенс. Людина може прожити без віри і вважати це нормальним, але якщо людина пізнає віру, то досягає свою нікчемність, де і починається розуміння віри. Ідучи шляхом до пізнання Бога,

людина водночас іде шляхом власного пізнання та розкриття внутрішньої сутності [197, с. 226]. Отже, крізь призму буття людина пізнає аспекти свого духовного світу, виражаючи найкращі якості. При цьому існування людини наповнене символізмом, де знаходяться ключі до розкриття її внутрішнього світу.

І якщо для вчителів Г. Сковороди, професорів Києво-Могилянської академії, було притаманним тяжіння до онтології та гносеології, то для нього основним пріоритетом є греко-слов'янська традиція та філософія неоплатонізму з їх акцентуванням на людинознавчій, етико-гуманістичній проблематиці. То ж філософія для нього – це спосіб духовної діяльності, це постійний діалог із іншими людьми, самим собою, під час якого відкриваються смисли людини, сенс її життя. До речі, діалогічність притаманна не лише творам Г. Сковороди – його життя це невинний діалог пошуку-ствердження людини. Тому й результатом його філософських розмислів є не знання, а саме життя з його драматичними колізіями, пошуком щастя. А філософія життя, як підкреслює С. Ярмусь, включає такі прикмети української людини «як міцна віра в Бога, відданість волі Божій і віра в провидіння; смиренність, діяльна любов до ближнього, чесність, правдивість, вірність присязі; любов до Батьківщини, мужність, любов до праці і знання» [269, с. 126].

Сковородинівська людина перебуває в постійному пошуку. Для неї притаманні топоси шляху та мандрів. Метафора мандрів у філософуванні Г. Сковороди – це безперервні духовні пошуки, намагання перевершити себе, подолати ту межу, яка поєднує світ видимий і невидимий. Майже тридцятилітнє мандрування Г. Сковороди (1766-1794 рр.) є переконливим свідченням його життя як мандрівки, що ніколи не закінчується, а на кожному етапі вирізняється певними людськими смислами, які й підтверджують незавершеність людської особистості. Мабуть, саме тому діаспорним мислителям так імпонувало філософування Г. Сковороди, адже і їх життєві шляхи – це постійні пошуки в ствердженні людини, віднаходження її божественного начала, що рано чи пізно повинне проявитися. Погоджуємося з

С. Ярмусем: «Сковорода розробив філософію серця, а відтак став першим теоретиком філософського кордоцентризму... Альтруїзм Сковороди відповідав йому самому, і він, як філософ, оправдав його прикладом свого життя» [269, с. 128].

Людина, котра прилучається до сакрального, божественного, відкриває для себе зовсім інше життя – вона воскресає і прозріває, стає оновленою особою. Поява нової людини через преображення і воскресіння, з'єднання з Богом знаменує собою сакральний акт, священнодіяння, обоження людської сутності. У філософії Г. Сковороди «внутрішня» людина в структурному та функціональному відношенні залежить від таких смисложиттєвих орієнтирів як Віра, Надія, Любов, завдяки яким вибудовується моральність та духовність, які уможливають «друге» народження людини. У працях Г. Сковороди антропологізм і містицизм немовби зливаються, і в цьому симбіозі людина постає в особливому буттєвому зрізі, який можна ідентифікувати як світ абсолютного, сакрального. Отже, представникам української діаспори імпонує вчення про «внутрішню» людину, яка включає кілька зрізів: розуміння її як процесу самопізнання як Богопізнання; екзистенційно-персоналістське її осягнення як глибинної сердечності; як початку її нової індивідуальності, унікальності.

Ідейним джерелом для представників української діаспори також була філософія П. Юркевича. Загалом, в багатьох аспектах антропологія цього мислителя суголосна ідеям Г. Сковороди, так як серце, поєднуючи в собі всі тілесні сили, є їх духовним та душевним носієм. У серці локалізуються волетативні прагнення людини, її моральнісні настанови. Навіть у контексті опозиції «розум – серце» пріоритетність належить серцю. Причому духовність не вимірюється обсягом знань, а тим смисловим ефектом, яким вони впливають на сутнісні сили людини, її цінності. У праці П. Юркевича «Серце та його значення у духовному житті людини, згідно з ученням слова Божого» [263] серце вирізняється такими смисловими нюансами: це охоронець і двигун усіх фізичних сил людини; це центр душевного й духовного життя людини; це

зосередження всієї пізнавальної діяльності людини; це центр багатогранних духовних почувань, зворушень та пристрастей; серце людини – це центр її морального життя. С. Ярмусь підкреслює: «П. Юркевич розуму в користь серця не уневажнює, але він підкреслює своєрідну «відсталість» розуму в його дії, коли «думка серця» схвачує правду негайно, блискавично» [269, с. 194]. За П. Юркевичем, серце – це сама людина, а праксеологічна площина є критерієм її духовності та моральності, умовою дієвості людського розуму.

На тлі вивчення української духовності представник української діаспори І. Мірчук досліджував також німецьку філософську думку, зокрема творчість Х. Вольфа (1679 – 1754 рр.) із точки зору її впливу на світоглядні позиції українських мислителів. І. Мірчук критично підходив до вчення німецького мислителя, проте цінував його тяжіння до систематизації та упорядкування [250, с. 58-59]. У цьому контексті він висловлює думку про те, що українська філософія, на відміну від західноєвропейської, – це філософія життя. «Її ціль – шукання життєвої правди, її суть ніколи не знаходить свого вислову в чистій абстракції, в безінтересовнім пізнаванні речей, а прагне виявитися практично в чуттєво-релігійному наставленні життя, в етичному ладі, в роз'ясненні світових подій» [140, с. 228]. Саме така особливість філософування безпосередньо пов'язана з національними моментами, із українським світоглядом, який позначений певними релігійними інтенціями. І. Мірчук, відзначаючи практичну спрямованість українського світогляду, звертає увагу на його своєрідність, сутність якої полягає в домінуванні емоційно-чуттєвого складника, який є основою українського народного характеру. «Характеристичною рисою нашого думання є, – констатує мислитель, – що воно не вдовільняється ствердженням дійсного матеріялу і відповідним впорядкуванням нашого досвіду, але що воно стремить все вище і вище. І хоч як це стремління людського розуму нам невігідне, то все ж таки ми його позбутися не в силі» [139, с. 31].

Безперечно, значний вплив на антропологічні вчення мислителів української діаспори здійснив психоаналіз, зокрема глибинна психологія К.-Г. Юнга. Так, її вплив відстежуємо в працях О. Кульчицького, В. Яніва,

В. Храмової, С. Ярмуся та ін. Зокрема, В. Храмова, досліджуючи витoki української ментальності, підкреслює, що «при формуванні та усталенні психіки величезну роль відіграє колективне несвідоме» [221, с. 13]. Ще К.-Г. Юнг вважав, що несвідоме має не природний, а культурний характер і воно зародилося на початковому етапі людської історії, в колективному психічному досвіді. К.-Г. Юнг називає це несвідоме «колективним несвідомим», а його первинні форми – «архетипами колективного несвідомого». Пов'язуючи людську схильність до пошуку сенсу, переживання священного з архетипічним досвідом, К.-Г. Юнг розглядає людську психіку як маніфестацію сакрального. «Архетипи – це певна «готовність» знову і знову репродукувати ті ж самі або подібні міфологічні уявлення... архетипи – це не тільки відбитки постійно повторюваних подібних переживань, але разом з тим вони емпірично поведуться як сили або тенденції до повторення тих же самих переживань. Справа в тому, що завжди, коли деякий архетип з'являється в сновидінні, в фантазії або в житті, він приносить із собою якийсь особливий «вплив» або силу, завдяки якій його вплив є нумінозним, тобто зачаровуючим або спонукаючим до дій ефектом» [259, с. 84-85]. У результаті репрезентації архетипів, оприсутнення їх способу «зчеплення», тематичного групування в індивідуальній свідомості вони набувають особистісного значення.

Архетипи колективного несвідомого – це своєрідні залишки, вмістилище первинного душевного досвіду людства. Відтак колективне несвідоме – це той ґрунт, на якому формується вчення К.-Г. Юнга про архетипи. Філософ, розмежовуючи індивідуальне та колективне несвідоме, підкреслює, що в індивідуальному несвідомому відображається особистий досвід однієї людини; натомість у колективному несвідомому презентується загальнолюдський досвід, те психічне багатство, яке накопичувалося впродовж тисячоліть. Саме в ньому закарбовано не лише сліди пам'яті багатьох людських поколінь, а навіть долюдський тваринний стан. Колективне несвідоме, втілене у міфологічній системі, народному епосі, релігіях оприсутнюється у бутті сучасної людини через феномен сновидінь. Відтак вмістом колективного несвідомого є

архетипи, тобто загальні для всіх форми мислення. «Як вважає О. Кульчицький, найхарактерніший архетип українського колективного несвідомого є тип ласкавої, плідної Землі, опертий на віковий спільний досвід співжиття хліборобського народу з доброю Ненькою-Землею» [221, с. 13].

Проте нас цікавить не стільки локалізація та склад несвідомого, скільки його функціональні можливості. Те, що в людині існують моменти, які випадають тимчасово чи завжди з поля її свідомості, це є незаперечним фактом. Адже неможливо навіть увесь зміст своєї пам'яті тримати повсякчас у полі уваги. Чітко ж з'ясувати розподіл структури свідомого і несвідомого неможливо, бо вони перетікають одне в одне. Власне, як і поділ на колективне й особисте несвідоме є досить умовним. Також важливо, окрім свідомості та несвідомого, визначити співвідношення з ними самосвідомості як рефлексивної здатності і підсвідомості. Тут доречно заувага Е. Фромма, який вважав, що свідомість – це діяльність мозку в стані операцій із зовнішнім світом, а підсвідомість – це стан мозку поза діяльністю. І підсвідомість є таким станом лише у відношенні до «нормального» (свідомого) стану [217, с. 193].

Характерною рисою архетипів є форма їх вияву – вони виступають проєктивним вираженням колективного несвідомого, «виносячи» на поверхню те психічне багатство, яке знаходилося в його царині. К.-Г. Юнг наголошує, що успадкований фундамент людської психіки містить не готові способи сприйняття, а, власне, лише потенційні можливості різних способів сприйняття. Однак, як зазначає О. Кульчицький, «українське психічне несвідоме в своєму глибшому, колективному шарі, який виявляє збірні переживання хліборобського колективу на плідному чорноземі, має наскрізь позитивний характер» [107, с. 57]. Отже, саме завдяки архетипному багатству формуються ментальні пласти української психіки, ті архетипи, які й дотепер визначають світовідчуття та світорозуміння українця.

Головне питання філософії, за І. Кантом, є «що таке людина?» Відповідаючи на нього, більшість філософів звертали увагу на внутрішнє «Я» людини, тобто на її особистість. У свою чергу, проблема особистості постає

центральною у такій філософській течії як персоналізм, що безпосередньо вплинула на багатьох мислителів української діаспори, зокрема О. Кульчицького, І. Ортинського, М. Шлемкевича, С. Ярмуся та ін.

Персоналізм – теїстична тенденція у філософії, у якій особистість розглядають як вищу духовну цінність та сенс земної цивілізації. Як визначав сам Е. Муньє (започатківець персоналізму): «Персоналізм – це вчення, що стверджує перевагу людської особистості над матеріальною необхідністю та колективними механізмами, що слугують опорою в її розвитку» [141, с. 269]. У праці «Маніфест персоналізму» Е. Муньє визначає центральне поняття особистості як духовної істоти, яка конститується способом існування і самостійністю в своєму бутті; вона підтримує це існування за допомогою прийняття певної ієрархії цінностей, а також за допомогою відповідального включення в діяльність; таким чином, вона провадить свою діяльність в свободі і розвиває за допомогою творчих актів своє покликання у всій його своєрідності. Головна цінність, яку сповідують персоналісти, – утвердження абсолютної цінності особистості. Адже особистість – це абсолютне начало порівняно з будь-якою іншою, матеріальною або соціальною реальністю та будь-якою іншою людською особистістю. На відміну від традиційного християнства, яке акцентує увагу на спогляданні життя в цьому світі, Е. Муньє і його послідовники зробили акцент на житті активному, надаючи ідеям про втілення божественних цінностей на Землі цілком конкретного, реального вигляду. В осмисленні проблеми людини позиція персоналістів відрізняється від тих впливових рішень, які їй пропонували марксизм і екзистенціалізм. Марксистки вірять у справедливість і в людське братерство та на основі цього – у науковий розум і в розумність історії. Натомість екзистенціалісти наполягають на фундаментальній безглузді, абсурдності людського існування. Персоналізм, що належить до християнської традиції, всупереч оптимізму марксистських і раціоналістичних концепцій, «говорить» про трагічність існування. Але, виявляючи в цьому свою спорідненість екзистенціалістичним ученням, персоналізм разом із марксизмом (хоча і на

інших підставах) апелює до можливості влаштування нового світу, наповненого радістю буття, де між людьми встановлюються міцні і невідчужені стосунки довіри і розумності.

Е. Муньє описує ідеал персоналістської цивілізації як співтовариство, де кожна особистість реалізує себе у всій повноті свого покликання і де причетність цілісності є живим результатом її особливого самоздійснення. Кожна особистість у ньому була б незамінною, і водночас вона гармоніювала б із ним як із цілим. Первинним та основним зв'язком у ньому була б любов, а не якийсь зовнішній примус, економічний або життєвий інтерес. Кожна особистість знайшла б у ньому, у його загальних цінностях, трансцендентних стосовно місця і часу, специфічний для себе зв'язок, який об'єднував би всі особистості.

Діаспорні мислителі були прихильниками персоналістської доцільності життя особистості, інтерпретативний зріз якої осмислювався з огляду на її походження, самозвершення і призначення. Зокрема, О. Кульчицький був яскравим прихильником персоналістських засад особистості, усвідомлення неповторної унікальності власного «Я», його унікальності та самотності. Як зазначає Т. Гончарук, «він був вченим-персоналістом, переконаним у тому, що сутність людини зобов'язує її здійснити «експансію» у світ, світ трансцендентний, вічний і божественний, цим самим, відкриваючи перед собою своє покликання і реалізуючись через втілення «вартостей» духу. Проте така експансія людини повинна, з одного боку, мати певні межі, а з другого – не бути пригніченою, як це, на думку О. Кульчицького, трапилось з українцями» [39, с. 23]. Отже, у центрі вчення О. Кульчицького є поняття «особистості» як процесу «себетворення», яке не замикається лише на собі, а прагне до спілкування з іншими особами, творячи себе й інших і тим самим зв'язуючи себе й інших у світлі вічності трансценденції. Водночас особистість – це вища духовна сутність, що перебуває в постійному самоздійсненні, самореалізації в напрямі до трансцендентного.

На антропологічні вчення діаспорних мислителів вплинула й німецька класична філософія, зокрема філософія І. Канта і Г. Гегеля. Головним серед філософських «натхненників» діаспорних мислителів виступає І. Кант, який визнавав людину як абсолютну цінність у світі, що є «метою самою по собі» і не може бути «засобом» для будь-кого. Кожен народ, вважав І. Кант, має свій національний характер, який виявляється на індивідуальному (почуття гордості за свою державу) та суспільному (ставлення до інших народів). Визнаючи вплив географічного чинника на національний характер, І. Кант усе ж пріоритетну роль у формуванні характеру народу відводив генетично успадкованим рисам предків, які закріплюються генетично і передаються з покоління у покоління.

До проблеми національного характеру звертається також і Г. Гегель, підкреслюючи, що саме в ньому закріплюється суб'єктивний дух у різних природних умовах, власне, особливий дух народу. Одне з найважливіших понять гегелівської філософії – «народний дух» – суть тотожність усезагальної самосвідомості й усезагальної волі. Німецький філософ підкреслював, що «дух народу» формується під впливом народної релігії, історії та політичних умов [33]. У розмислах Г. Гегеля, особистість розглядається, з одного боку, як скінченна людська індивідуальність, особа, яка перебуває в напруженому стані неістинного відокремлення, є нерозкритою в повній мірі, адже дух, власне, «є абсолютний дух, що покладає інше як себе, без кінця повертається в себе» [281, с. 196], а з іншого – особистість як абсолютна конкретність, повнота духу, яка пізнала свою тотожність із Іншим, тобто особистість божественна. Отже, дух є нескінченним; однак він є скінченим у протиставленні суб'єктивного та об'єктивного. Людина – це дух. Тому й у Г. Гегеля Бог реально діє в людині та здійснює себе через людину, а людина містить у собі творчу присутність Бога. Звідси й особливе значення релігії, у якій людина пізнає Бога в майже адекватній формі.

До речі, В. Шаян [237] у своїх розмислах звертається до осмислення феномена «дух нації», яка, вирізняючись своїми функціональними

особливостями, ідентифікується як рідна духовна субстанція. На його думку, Дух нації втілюється у видатних особистостях України-Русі, таких як: великий князь Київський Святослав Ігорович (який «не зрадив віру предків») Г. Сковорода (який негативно ставився до будь-якої форми обрядодійства) Тарас Шевченко (в творах якого Бог прирівнюється до справедливості, України), Іван Франко, Леся Українка та ін.

У свою чергу, М. Шлемкевич стверджує, що дух є багатоманітним і містить чимало правд, пов'язаних із земною та небесною силами. Наприклад, існує Бог, який відображається у Святій Трійці, – це правда. Водночас Вона стоїть на перетині із догмою, оскільки з точки зору людського розуму може піддаватися сумнівам. Тобто, людина здатна до двох шляхів досягнення буття, які сховані у розумі та інтуїції. Остання пов'язана безпосередньо із душею, а також емоційно-вольовою сферою. Саме тому інколи ми можемо вірити у різні правди без особливих доказів, послуговуючись лише внутрішніми переконаннями. Формування певних тверджень відбувається у внутрішньому світі людини, на який активно впливає культурна дійсність. При цьому культура та людина несуть свої правди, із котрих викристалізовується творча сила. Так, віра виступає також правдою, яка веде до Бога. Він звертається до людей через церкву, несучи мир людським серцям. Відтак зв'язок людини і вищих сил є неминучим, що виражається у служінні Богові. Саме в цій площині проявляє себе інтуїція як правда [253, с. 5-7.]. Неабияку роль у визначенні сутності правди відіграє категорія справедливості, яка відображає ступінь духовної організованості людини.

Ю. Денисенко в праці «Філософські джерела творчості діячів української діаспори» [55] зазначає, що діячі української діаспори відчували вплив різних європейських філософських течій, зокрема І. Огієнко (релігійний екзистенціалізм, ірраціоналізм, німецька класична філософія), Д. Чижевський (неогегельянство, неокантіанство, феноменологія Е. Гуссерля, «фундаментальна онтологія» М. Гайдеггера та ін.), М. Кульчицький, Б. Цимбалістий М. Шлемкевич, В. Янів (К.-Г. Юнг, М. Вебер, ірраціональна

філософія А. Шопенгауера, О. Шпенглер, А.-Дж. Тойнбі, І. Кант та ін.). Відтак антропологічна парадигма діячів української діаспори вирізняється широким культурним контекстом, у якому синтезувалася як релігійна традиція, так і досягнення вітчизняної та світової філософської думки.

2.2 Біографічний наратив діаспорних діячів: етнонаціональна та релігійна ідентифікація

В умовах існування царської Росії, а пізніше Радянського Союзу, патріотично налаштовані українці зазнавали масових гонінь. Переважна більшість тогочасної вітчизняної інтелігенції вимушена була емігрувати за кордон. Переселяючись, українці продовжували плекати власні традиції, сповідувати християнство та звертатися до доробку видатних вітчизняних і зарубіжних мислителів. Представники української діаспори проживають на теренах інших держав, облаштовують там свій побут, етнічні спільноти. Українська еміграція відбувалася чотирма «хвилями». Перша хвиля – трудова, друга – інтелектуальна, третя – політична та четверта – економічна. Духовна спадщина народу України містить надбання національної культури українців. Варто зупинитися детальніше на формуванні релігійно-філософської думки закордонного українства. Безперечно, це тривалий процес, що безпосередньо охопив увесь період становлення діаспори загалом. Проте нас цікавитиме саме той етап, у річищі якого вибудовувалася антропологічна парадигма релігійно-філософської спадщини діаспорних мислителів. Ми хронологічно виокремлюємо два періоди в життєдіяльності діаспорних мислителів. Перший період (поч. ХХ – поч. 90-х років ХХ ст.) вирізняється тим, що його представники були сучасниками тих подій, які відбувалися. У цьому випадку ситуація проблематизується тією особистісною кризою, у якій опинився той чи інший мислитель, що й слугувало причиною несприйняття радянських ідеологем, зокрема стосовно стосувалися етнонаціональної та релігійної царини. Другий період (90 р. ХХ – поч. ХХІ ст.) – період незалежності України, коли посилюється інтерес до проблем етно- та релігієгенезу, коли

інтенсифікуються зв'язки представників діаспори з Україною. У цей час чимало мислителів української діаспори повертаються на терени рідної землі, намагаються допомогти українському народу в розбудові процесу незалежності. Це, зокрема, І. Ортинський, І. Шевців, С. Ярмусь та ін. Наприклад, для І. Ортинського, якого Л. Гузар називав особою надзвичайних обдарувань, «справою серця... було надання посильної допомоги християнам в Україні. Більше ста книжок, які о. Іван написав і зрештою видрукував, є виявом його прагнень зміцнити греко-католицьких християн у вірі, передати їм необхідні катехитичні знання та відомості з історії християнства й Церкви в Україні, з питань християнського віровчення» [78, с. 11].

Після проголошення незалежності України цілком закономірно постало питання про необхідність відродження національної духовної спадщини. Тому й творчий доробок діаспорних мислителів «починає» торувати шлях в Україну. Адже українські емігранти довгий час лишалися єдиним носієм знань про релігію, історію, культуру та мову нашої держави. Тим більше, в умовах зарубіжжя українська діаспора мала змогу ознайомитися з найкращими надбаннями європейської культури, що в подальшому вплинуло на світоглядні орієнтири провідних діячів зарубіжного українства. Як наслідок, творчий доробок українських діаспорних мислителів увібрав у себе як релігійні та етнічні, так і загальнолюдські гуманістичні цінності.

Більше того – позбавлення ідеологічної цензури, відкритий доступ до раніше закритих джерел створювали сприятливі умови для подальшого вивчення такого феномена як українська еміграція, її етнічної та релігійної ідентифікації. Створилася ситуація, коли «релігія шукає в нації своє буття, нація шукає його в релігії» (А. Колодний). Відтак трансцендентного виміру набувають не лише релігійні, але й етнічні начала. Цей синтез релігійного та етнічного відбивається в «почутті трансцендентності» як у безпосередній, вертикальній (людина – Бог), так і в опосередкованій, горизонтальній (людина – Бог – людина) площині. Зазвичай вертикальний зв'язок відображає безпосереднє спілкування людини з Абсолютом. Горизонтальний зв'язок із

цариною трансцендентного утворюється опосередковано через предмети, об'єкти, образи, уявлення «тваринного світу». Українські мислителі діаспори здатні були зберігати свою врівноважену ідентифікацію в процесі її розвитку лише в тому випадку, коли вони мали достатньо високий рівень етнічної енергії, що виявлялося в їхній культурі, освіті, рівні національної свідомості та моралі.

В осередку філософських роздумів українців завжди були Бог і людина. До речі, і сьогодні в діаспорних мислителів ці цінності є пріоритетними (Додатки: Б; В). Можемо говорити про існування традиції поєднання теоцентризму з людинолюбством, надприродних цінностей із гуманістичними вартостями. Ця традиція простежується від митрополита Іларіона (І. Огієнка), Г. Сковороди, В. Мономаха, Д. Чижевського, П. Юркевича, А. Шептицького та інших. Необхідно зауважити, що в різні часи об'єктом дослідження у працях мислителів української діаспори поставала сутність людини в контексті релігійно-філософської рефлексії. Як неможливо уявити європейську науку без її соціокультурного потенціалу, так само важко аналізувати вітчизняне релігієзнавство без наукового доробку представників української діаспори.

Вважаємо, що наукова спадщина української діаспори виступає унікальним джерелом для вітчизняного релігієзнавства. З одного боку, доробок закордонного українства репрезентує його специфічний погляд на релігійний чинник у житті окремо взятої людини як суб'єкта суспільства, з іншого, вчення, які набули свого поширення в колах української діаспорної інтелігенції, стали уособленням образу всього українства. Усе це загалом сприяє актуалізації антропологічних візій, які широко розкриваються у працях мислителів української діаспори.

Розглянемо представників української діаспори, зокрема їхні життєві шляхи, у яких поєднуються та віддзеркалюються їх етнонаціональні і релігійні орієнтири. Зокрема, звернемося до таких діячів українського зарубіжжя, як: І. Огієнко, І. Ортинський, І. Шевців, С. Ярмусь, І. Мірчук, О. Кульчицький, Д. Чижевський, М. Шлемкевич, В. Янів, В. Шаян. Життєдіяльність цих

постатей – свідчення драматичної історії України, того тернистого шляху, яким просякнутий її поступ. Водночас мислителі українського зарубіжжя – яскраві представники української культури в іносередовищі, які презентували національний дух, засвідчували наявність того, що в центрі Європи є така людність як українство і тим самим спонукали до її визнання. Тим паче їхній науковий, богословський доробок, пов'язаний із осмисленням проблеми людини, з одного боку, примножив загальну скарбницю вітчизняної релігійно-філософської думки, а з іншого, – увійшов до золотого фонду загальноєвропейського антропологічного дискурсу. На превеликий жаль, ще й сьогодні українському науковому загалу мало що відомо про життя та величезну наукову спадщину діаспорних мислителів. У радянські часи ці постаті несправедливо були забуті. Лише після проголошення незалежності України почалося повернення цих імен, їхньої спадщини. Класифікуючи мислителів української діаспори, ми з-поміж них виділяємо: 1) релігійні постаті – це представники православної церкви, зокрема отці І. Огієнко та С. Ярмусь; і 2) філософів та громадських діячів, зокрема І. Мірчука, О. Кульчицького, Д. Чижевського, В. Яніва. Щодо представників української діаспори в греко-католицькій церкві, то це були отці І. Ортинський та І. Шевців, а також громадський діяч та філософ М. Шлемкевич. Основоположником відродження Рідної віри українців, Віри Предків був В. Шаян. Засновником Рідної Української Національної Віри (РУНВіри) був Л. Силенко. Відстежимо хоча б у загальних рисах життєписи цілої плеяди українського зарубіжжя, які «вимальовували» в своєрідній формі автопортрет як певний синтез етнічного та релігійного феномена.

Іван Огієнко (Митрополит Іларіон) (1882 – 1972 рр.) народився у м. Брусиліві на Житомирщині, помер у м. Вінніпезі (Канада). Це відомий український філософ, педагог, філолог, церковно-громадський діяч. Закінчив Київський університет святого Володимира, був професором у цьому самому виші, а також 1919 р. обіймав посади міністра народної освіти і міністра віросповідань УНР. Від 16 листопада 1919 р., після від'їзду Директорії УНР із

Кам'янця-Подільського, І. Огієнко став уповноваженим уряду. Захоплення Кам'янця-Подільського більшовицькими військами (16 листопада 1920 р.) примусило І. Огієнка емігрувати до Польщі. А потім були Винники, Тарнів, Львів, Варшава... Почалося важке і скитальницьке життя великого вченого, який тоді ще не знав, що дорога на Батьківщину тепер йому буде закрита назавжди. У 1940 р. прийняв чернечий постриг (його церковне ім'я Іларіон – на честь першого митрополита Київського часів Ярослава Мудрого). У 1951 р. Іван Огієнко обраний першоієрархом Української православної церкви в Канаді [131, 132]. Упродовж свого життя Іван Огієнко здійснив і видав близько п'ятдесяти перекладів богослужбових книг українською мовою. Як філософ, І. Огієнко осмислював духовне життя українського народу з найдавніших часів до сучасності. Він доводив: із плином часу виник синкретизм, двовір'я, сутність якого полягала в поєднанні християнства з дохристиянськими віруваннями. Це не лише український феномен – таке явище притаманне кожному народові, однак специфіка полягає у царині особливостей їх синкретичного співвідношення у різних етносів. Засобом відновлення української духовності, культури, філософії І. Огієнко вважав «розмосковлення української церкви» і це явище розглядав як невідворотне, оскільки ця інституція існувала в Україні тисячу літ.

Звернемося й до життєпису Степана Ярмуса (1925 – 2015 рр.), який народився у с. Лідихів на Волині, помер у м. Вінніпезі (Канада). У народній школі села здобув початкову освіту. Восени 1944 року С. Ярмусь із групою товаришів вступив у лави вояків дивізії «Галичина», а згодом став бійцем Першої Дивізії Української Національної Армії. Наприкінці війни, згідно з домовленістю українського військового командування з англійським, українські військові частини перейшли в англійський полон. Два роки вони були в статусі полонених в Італії, а пізніше ще півтора року в Англії. У вересні 1960 року отець став стипендіатом Української Православної Церкви Канади і вступив на богословські студії в Колегії св. Андрея у Вінніпезі [271].

С. Ярмуся турбувала доля українського православ'я, збереження самобутності й утвердження Помісності Української Православної Церкви. Характерно, що православність він розглядав як невід'ємну рису українства. Отця Степана турбувало те поверхове ставлення української людини до освоєння і збереження своєї православності. Він пропонував шляхи утвердження її в своїй рідній православній духовності через освоєння досвіду віри українця, наголошуючи на важливості душпастирської роботи священника. У працях С. Ярмуся конкретизовано цей досвід і водночас шляхи його формування. Отець Степан виокремлює антропологічну зорієнтованість як характерну рису українського філософствування і відстежує її від Г. Сковороди через П. Юркевича до митрополита Іларіона (І. Огієнка), який, будучи його духовним наставником, вплинув на осмислення ним проблем людини [274].

Іван Мірчук (1891 –1961 рр.) народився у м. Стрию на Галичині, помер в м. Мюнхені (Німеччина). Закінчив початкову школу та Першу гімназію і з вісімнадцяти років виїхав на навчання до Відня. Одержав освіту у Віденському університеті (Австрія), здобувши ступінь доктора філософії. Повернувся в Галичину після демобілізації у листопаді 1918 року, коли у Львові проголосили Західно-Українську Народну Республіку. І. Мірчук долучився до роботи Державного Секретаріату. Наступного року територію Західної України окупувало польське військо. Він знову виїхав до Відня і до Галичини більше не повернувся [140].

І. Мірчук – український філософ, історик культури та громадський діяч. Він визначав філософію як науку про світогляд, вважаючи, що для сприйняття світу українців, окрім виявів національної свідомості, водночас притаманні риси західного і східного світоглядів; ці порівняння вчений робив на прикладі німецького і російського світоглядів. І. Мірчук дійшов висновку: загалом німецькій свідомості, притаманна ґрунтовність, дисципліна, системність і віра у силу розуму, натомість у східному світогляді наявний примус, пропагується елемент присутності Божої волі. Як зазначав В. Стецюк, І. Мірчук «намагався вкласти якусь цінність в національну скарбницю української науки та цим

звернути увагу чужого навколишнього інтелектуального світу на духову вартість і потенціал нашого народу. Це стало головним мотивом для створення студій про українську науку та культуру» [193, с. 258]. Антропологічне забарвлення властиве і філософському вченню І. Мірчука. Згідно філософськими поглядами І. Мірчука, людина, завдяки моральній свідомості вивищується над цілим органічним світом. Наша свідомість і відповідальність підносять почуття величі та гідності власного «Я». Співзвучні думки знаходимо у В. Левинського. Саме, В. Левинський переконаний, що людина у своєму культурному поступі зуміла розвинути в собі моральність до такого рівня, що не обмежується тільки своїм егоїстичним «Я», а в змозі охопити інтересом і піклуванням ціле людство. Отже, в формуванні людини можна відстежити зміщення акцентів від «етики егоїзму й індивідуалізму» до «етики гуманізму або людськості [111, с. 5].

Задля гармонійного життя особистості варто співвідносити своє буття з іншими людьми, цілим людством. В основі людського світосприйняття повинен бути принцип любові до людини і всесвіту. На думку В. Левинського, людська етика – це етика добра, правди, краси, радості з життя і любові до ближнього. Згідно з концепцією І. Мірчука, нашим найвищим добром, остаточною ціллю – «етичним ідеалом» – є загальний поступ людської культури. А культура завжди була, є і буде математичною функцією, для якої змінною є передовсім етична свідомість. Значення культури, на думку філософа, полягає у тому, що вона звільняє людину з її відокремленості та підносить до злуки зі всесвітом. Людина вже не відчуває себе невеличкою нікчемною частинкою природи. У ній постає почуття єдності, глибоке розуміння світу. «Пробуджується свідомість, що всесвіт – це не випадковий конгломерат без внутрішнього зв'язку, це не хаос поодиноких явищ, але якщо універсум – це космос, це свого роду індивідуальність, до якої одиниця мусить себе поставити у певне точно означене відношення» [139, с. 27]. Поняття «культури» включає ідею любові, яка полягає у взаємності. І. Мірчук зазначав, що людину, яку любимо, не хочемо принижувати чи панувати над нею. Це знецінило б її вартість, а, отже, і

принизило б власну особу. Така «відворотність взаємин», на думку філософа, сягає поза межі чисто людських відносин і стосується природи загалом. Виникає щире порозуміння між «Я» і світом, буттям. «Чоловік з культурою відноситься до природи як до свого друга, він ідентифікує себе з нею, поширює круг свого власного «Я» все далі і далі, щоби обняти неначе люблячими раменами все, що дотепер видавалося йому чужим, таємничим і навіть ворожим» [139,с. 28]. Отже, поняття культури у концепції І. Мірчука має моральні виміри: передбачає поєднання любові, справедливості, довір'я, щирості, взаємного розуміння і допомоги між людьми.

Різноманітною векторною спрямованістю вирізняється й творчий доробок Олександра Кульчицького (1895 – 1980 рр.). Народився в м. Скалат на Тернопільщині, помер у м. Сарсель (Франція). Закінчив гімназію у Станіславі, вивчав філософію у Львівському університеті, де і захистив докторську дисертацію 1930 р. У 1940 році вимушений емігрувати зі Львова через загрозу арешту. Перебуваючи закордоном, він працював у Мюнхенському інституті психології і психотерапії, професором психології і філософії Українського вільного університету. В 1951 році переселився до Парижу, де був обраний членом Українського наукового товариства імені Шевченка, заступником його голови у Європі, не припиняючи педагогічної і наукової роботи в Українському вільному університеті [103].

Для О. Кульчицького філософія постає світоглядним універсальним знанням, спрямованим на тотальність і сутність буття, вартісним шляхом і способом життя. Тлумачення суті філософії, як людської вартості, зумовило його підхід до розподілу філософічного знання на онтологію, гносеологію, аксіологію та філософську антропологію, висвітленню проблем яких передують логіка і психологія. Досліджуючи онтологічні проблеми, він виділяв чотири підходи: матеріалізм, спіритуалізм, дуалізм, паралелістичний монізм, уявляв буття, яке складалося з чотирьох шарів дійсності: матеріального, органічного, психічного і духовного, де ці шари накладаються один на одного і кожний вищий шар потребує для свого існування наявності нижчого. Кожний із цих

рівнів має певну функціональну специфікацію, виявляючись у житті як регенерація, цілеспрямованість, у психіці – усвоєння «Я», різні психічні функції; у духовності – поняття особовості, вартості, культури, поступу. Перспективність такого підходу до розв'язання онтологічних проблем О. Кульчицький вбачав у тому, що він віддає належне різним виявам буття і не спрощує цієї різниці для спекулятивних потреб людського духу, задовольняє властиве людському пізнанню бажання «різномірності» в понятті розчленованої цілісності, особливо важливого при розгляді проблем філософської антропології, для якої головною проблемою є людина в її стосунках зі світом [104].

О. Кульчицький, досліджуючи методологію феноменологічного підходу, прагнув до розкриття суті етичних, естетичних цінностей, соціальної аксіології, під якою розумів філософію релігії [107]. У процесі розгляду названих цінностей, особливо етичних, наголошував, що вони можуть виявлятися лише в тих істот, які виступають особами, характеризуються абсолютною силою обов'язку, відносячись не до «ладу розуму», а до «ладу серця» через різні форми переживання. Призначенням філософської антропології він вважав те, що вона повинна бути підставою міркування як про людину, яка є, так і про людину, яка має бути.

Непересічною особистістю був і Дмитро Чижевський (1894 – 1977 рр.), який народився в м. Олександрія (Кіровоградська область), помер у м. Гейдельберг (Німеччина). У 1911–1913 роках вивчав математику й астрономію в Петербурзькому університеті. У 1914 році він змінив місце навчання та фах – перевівся на історико-філологічний факультет Київського університету св. Володимира, який закінчив у 1919 році. 1921 році Київський університет запросив Д. Чижевського на посаду доцента філософії, але його було ув'язнено й засуджено до смертної кари за політичні переконання. На щастя, йому вдалося уникнути розстрілу, він нелегально перетнув кордон через Польщу, емігрувавши до Німеччини. У 1949 році на запрошення Гарвардського

університету виїхав до США, а в 1956 році повернувся до Німеччини, обійнявши кафедру славістики в Гейдельберзькому університеті [232].

Д. Чижевський досліджував філософські погляди Г. Сковороди, М. Гоголя і П. Куліша. Ним було видано ґрунтовні праці «Нариси з історії філософії на Україні». Це була перша серйозна спроба систематизації й осмислення розвитку філософії в Україні, причому яка розгорталася на тлі роздумів про унікальність українського національного характеру. На його думку, такий феномен, як національний характер українців, можна відстежити у трьох сферах: в народній творчості і звичаях; у характері найбільш яскравих епох у національній історії; і врешті-решт у творах та діяльності найвидатніших представників народу.

Людина у її взаємовідносинах зі всесвітом, гармонія особистості й Абсолюту – ці мотиви пронизують твори українських мислителів ХХ ст. Ідея людинолюбства характеризує, зокрема, філософську концепцію Д. Чижевського. У своїх філософсько-антропологічних поглядах учений вважав кожна людину з її індивідуальною своєрідністю однаково цінним і важливим елементом «морального всесвіту». «І моральний світ збіднів би, якби не було різних типів людей, що різними шляхами і у різних формах стремлять до справедливості...» [232, с. 10]. Д. Чижевський наголошував на «величезній етичній цінності» особистості та закликав визнавати за кожною людиною право на «власний індивідуальний етичний шлях». І цей власний етичний шлях повинен мати на меті таку ціль, що є загально доброю і загальноцінною.

Володимир-Михайло Янів (1908 – 1991 рр.) народився у м. Львові, помер у м. Мюнхен (Німеччина). Середню освіту здобув у Львівській академічній гімназії, після закінчення якої у 1927 році вступив до Університету Яна Казимира у Львові, де посилено студіював історію і психологію. У 1940 – 1944 рр. отримав другу освіту в Берліському університеті, де продовжував вивчати історію, соціологію та психологію, завершивши навчання написанням дисертації. Протягом 1928 – 1942 рр. тодішня влада (польські та німецька)

переслідувала і неодноразово арештовувала та ув'язнювала його. Потім він емігрував до Німеччини [265].

В. Янів з 1946 р. розпочинає наукову діяльність старшим асистентом при кафедрі психології в Українському вільному університеті, через рік починає займатися викладанням у Католицькій духовній семінарії у Гіршберзі. Звертаючись до творчої спадщини М. Костомарова, Г. Ващенка, М. Шлемкевича, І. Мірчука, досліджує етнопсихологію українця, світогляд українського народу, подає всебічний аналіз філософії Г. Сковороди.

Також звернемо увагу на життєвий шлях Володимира Шаяна (1908 – 1974 рр.), який народився у м. Львові, помер у м. Лондон (Велика Британія). У 1927 році закінчив Українську академічну гімназію класичного типу, а у 1939 році – гуманістичний відділ Львівського університету. Під час наступу радянських військ емігрував у 1944 р. до Англії. Завдяки своїй науковій та громадській діяльності В. Шаян стає відомим у колах українців, де і почали видавати журнали «Орден», «Нова епоха», «Науково-літературний збірник», «Світання», розпочинає досліджувати релігійно-філософські напрацювання таких постатей, як Г. Сковороди, Т. Шевченка, І. Франка, Л. Українка, видає порівняльно-релігієзнавчу працю «Біблія як ідеологія». В. Шаян був основоположником відродження Рідної віри українців, Віри Предків, один із перших який досліджував «Велесову Книгу». Його можна назвати засновником української етнофілософії, яка ґрунтується на українському автентичному світогляді. До речі, він запропонував ідею етнорелігійного ренесансу як відродження рідної релігії в Україні, так і в інших європейських країнах, де проживає українська діаспора [237].

Звернемо увагу також на життєві віхи Івана Ортинського (1922 – 2012рр.), який народився в с. Погірці Рудківського повіту на Самбірщині, помер у м. Енсдорфі (Німеччина). Це відомий богослов і письменник, автор духовних та історичних книжок, які з кінця 80-х і впродовж 90-х років ХХ ст. поширилися в Україні і за кордоном. Після завершення гімназії в Україні, у 1939 році відбув до Італії, щоб стати салезіанином, повернутись додому і

служити Господеві та молоді в дусі св. Івана Боско (Чоловічий чернечий Інститут Папського права Католицької Церкви, апостольського способу життя та служіння). Навчаючись у Римі Іван Ортинський студіював філософію й богослов'я [154].

Душпастирське служіння І. Ортинського для українців на території Німеччини вирізнялося великою жертовністю. У недільні дні багато подорожував, щоб відправляти Літургію для своїх українських земляків і підтримати їх у вірі. І. Ортинський постійно дбав про віру українців, ділився своїм досвідом, порадами, посилаючись на історичний досвід християнства і церкви саме в Україні.

Значним творчим доробком вирізняється і Іван Шевців (1926 – 2012 рр.), який народився у с. Гарбузів на Тернопільщині, помер в Австралії. Середню освіту отримав у Малій духовній семінарії міста Львова. У 1944 році під час Другої світової війни юнаком добровільно зголосився до української дивізії «Галичина», де після короткого рекрутського вишколу став радистом та був зарахований до сотні зв'язківців. Війну закінчив у британському полоні в Ріміні (Італія), звідки в листопаді 1945 року разом із іншими полоненими українцями дістався завдяки сприянню військових властей союзників до Риму, де вступив до греко-католицької Колегії св. Йосафата. 1959 року єпископ Іван Прашко запросив його до Австралії, де організувалася чимала українська спільнота (понад 20 тисяч вірян) [239].

Отець Іван – видатний священник-богослов, патріот. У працях І. Шевцева чітко визначено особливості християнської духовності українців, важливість прийняття Україною-Руссю християнства й роль його в історії та житті українського народу, розглянуто питання співвідношення церкви і культури, церкви і суспільства, з'ясовано роль священного і мирянського руху в житті церкви [239, с. 98]. Отже, значущість отця І. Шевціва вимірюється не діаспорними межами в Австралії, а духовним простором всієї України.

У нашому невеликому екскурсі також звернемося до постаті Миколи Шлемкевича (1894 – 1966 рр.), який народився в с. Пилява, Тернопільської

області, помер м. Пассейк, Нью-Джерсі, США. У 1912 році закінчив гімназію у Львові. Виїхав за кордон на навчання до Відня, але Перша світова війна перервала його студії у Віденському університеті. Він повернувся до Галичини, де 1915 року його заарештували, потім вивезли до Сибіру. В Києві 1918 р. працював секретарем редакції «Робітнича газета». Через рік виїхав до Відня, де і здобув філософську освіту у Віденському університеті (1923 – 1926 рр.).

М. Шлемкевич видав низку статей у галицьких і діаспорних газетах і часописах, випустив книжки на теми української культури та політичної думки: «Українська синтеза чи українська громадянська війна» [253], «Загублена українська людина» [252], «Верхи життя і творчості» [250]. Як філософ досліджував проблеми типології, зокрема, психоетнічного портрету сучасного українця. Книга «Загублена українська людина» [252] (1954 р.) стала підсумком інтелектуальних пошуків ученого, котрий вірив, що в умовах незалежності й свободи його народ здатен стати у лави цивілізованих і гідних оптимістичного майбутнього. Він шукав правду (істину) нової української людини, озброєної ідеєю національної свідомості й соборності, шукав нових доріг для українського суспільства, для його морального зміцнення і державного оформлення. У своїх дослідженнях розкривав історію розвитку української особистості від Г. Сковороди, М. Гоголя, Т. Шевченка до середини ХХ ст., захоплювався тлумаченням феномена людини, виокремив тенденції етнонаціональних процесів в українському суспільстві. Так, М. Шлемкевич підкреслював, що соціальні і національні проблеми завжди були невід'ємним складником українського світогляду. Безперечно, українська духовність була безпосередньо «вплетена» в питання історичної долі, призначення народу. Тому «і Сковорода, і Шевченко, Костомаров, Драгоманов, Франко, Грушевський, Липинський, Донцов – це справжні оформлювачі українського духа в добрі, чи злі» [253, с. 9]. М. Шлемкевич – автор концепції вільної і творчої особистості, учення, яке містить «характеристичну нотку універсалістичного персоналізму» (за словами О. Кульчицького).

Саме останній тип втілює ідеал мислителя. Осередком світогляду такої людини є наука, головною рушійною силою є розум. Шевченківська людина – це той вічний революціонер, що духа рве до бою за правду, поступ, волю (три божества цієї людини). Ідеалом суспільства для М. Шлемкевича є держава вільних українців, побудована на засадах нової правди життя. Прикметно, що співзвучні ідеї знаходимо в І. Мірчука. Він вважав, що ідеальна держава повинна зібрати «розбіжні інтереси одиниць в поняттю загального добра і стреміти до того, щоб культурні завдання, які перевищують спроможність одної людини, були здійснені силами загалу для добра цілості» [139, с. 6].

Рушійною силою духовного прогресу людського буття М. Шлемкевич вважав моральний ідеал, «втілену засаду». Мислитель вибудовував ієрархію моральних ідеалів нашого суспільства. Так, основою піраміди моральних ідеалів є «порядна людина». Вищим щаблем в ієрархії суспільства є «ідейна людина». На думку М. Шлемкевича, хоча ідейна людина залишається порядною, їй властивий інший стиль життя. Для такої людини на першому місці стоїть служба соціуму. Рівновага суспільства забезпечується балансом світу порядної людини і творчого духу. Піраміда моральних ідеалів є запорукою міцного громадянства. Якщо світ порядної людини має кількісну перевагу, це консервативний «статичний первень», якому суспільство завдячує постійністю; то другий рівноважить якістю, він революційний і динамічний, веде громадян вперед.

Зрушення рівноваги суспільства веде до його кризи, оскільки втрата душевного спокою призводить до «гріха, провини, бунту серця проти порядку». На думку М. Шлемкевича, у людській душі є різні верстви: «глибокий анімально-емоціональний первень» і «розум роду з раціональною традицією». Організатором в особистості є «Я», архітект, і коли йому вдається інтеграція різних верств душі, тоді маємо перед собою справжню індивідуальність [243, с. 70]. Удар двох верств душі людини – «емоціональності, еросу з мудрістю роду, логосом» – це проблема гріха і чесноти. Отже, філософ ставить завдання перед людиною вийти з тюрми своїх власних думок, переживань; «вийти з гетто своєї

душі, із гетто самозакоханості чи самобичування в почутті гріховності, чи з гетто самоспожаління в постійному відчуженні кривди. Живи, людино, в родині для родини, в суспільстві для суспільства, в світі для світу. Живи в об'єкті; став собі об'єктивні цілі та йди до них. Вийди з тісного суб'єктивного світику!» [252, с. 128]. До означення поняття «культури» вдається М. Шлемкевич у праці «Верхи життя і творчості». Так, критеріями культури філософ вважав цінності правди, краси, добра, справедливості, об'єктивовані в науці, мистецтві, релігії, моралі порядку життя, а живим знаком їх є освіченість і шляхетність людини. Згадаємо фразу М. Шлемкевича про універсальну цінність моральних ідей: «Ідеями й моральними напрямними можемо прискішувати, можемо свідомо справляти дороги».

У цих невеликих біографічних екскурсах ми мали нагоду відстежити лише окремі віхи життя далеко не всіх мислителів української діаспори. Їх пронизуючою віссю є ті життєві настанови, яких вони дотримувалися впродовж усього життя, ті сенсожиттєві екзистенціали, які знаходили своє віддзеркалення в їхніх філософських, богословських працях.

Загалом феномен сенсу життя в діаспорних мислителів, потрапляючи під тиск проблематизації, зумовлений особистісною драматичною ситуацією, набуває яскраво вираженого національного звучання. Адже це була саме та царина, яка піддавалася репресіям, попіралася й зневажалася. На сьогодні є дуже багато визначень сенсу життя. Так, Г. Єршов вважав, що сенс життя – поняття, у якому висловлюється ставлення людини до свого життя і до самої себе [62, с. 5]. Натомість Є. Трубецької твердив, що поняття смислу має специфічне значення позитивної і загальнозначущої цінності, яка надає життю вартість, безумовну позитивну цінність, загальну для кожного [201, с. 6-7]. Зрештою можна цілком погодитися з Л. Коганом у тому, що лише людина і тільки вона сама визначає своє призначення і смисл життя [73, с. 218]. Отже, у практичному вимірі сенс життя є певною програмою дій для людини. Р. Грановська цілком справедливо зауважувала, що коли значні цілі відсутні та немає ієрархії уявлень і цінностей, то сенс життя стає побічною проблемою [45,

с. 385], тобто втрачає свою цінність, зникає потреба в зусиллях для його підтримання. Звідси випливає, що знаходження сенсу життя є одним із самозахисних механізмів людської особистості. З іншого боку, питання про те, навіщо людині жити, є де в чому інструментальним, тобто ставить людську особистість в позицію «засобу», а зовсім не «мети». Тим більше, що є кілька класичних шляхів розв'язання проблеми сенсу життя, яких люди свідомо чи несвідомо дотримуються. Зокрема люди живуть задля: створення цінності – втілення у своїх творіннях чогось важливого для світу; здатності до любові – віддавати щось, і, якщо пощастить, то щось отримати; спроби зайняти, знайти чи змінити своє місце у світі [45, с. 437]; емпіричного пошуку сенсу життя, свого призначення; надання сенсу життю – цілеспрямоване формування конкретних світоглядних уявлень про його призначення [73, с. 243]; приросту повноти життя, наповнення його подіями та змістом [219, с. 326]. Якщо переглянути ті способи, якими людина утверджує смисл свого існування, можна дійти висновку, що питання сенсу життя не є суто релігійною проблемою і доволі просто та природно вирішується й секулярною свідомістю. Завжди можна знайти, чим наповнити життя, чи на що його спрямувати або присвятити. Можна погодитися з думкою Р. Грановської, що основою ідеї безсмертя пам'ять. На її думку, небуття безпосередньо відкривається людині у формі її забуття. Існувати – значить бути мислимим, згаданим, не забутим. Тому відкривається можливість отримати соціальне безсмертя в наслідках своєї діяльності [45, с. 376-378]. Серед багатоманіття варіантів досягнення безсмертя в тій чи іншій формі можна помітити дивовижну однаковість авторів, які описують ці способи. Зокрема С. Крилова [94, с. 15], Р. Грановська [45, с. 438], Н. Хамітов [219, с. 27], Р. Худ [282, с. 356-360] зазначають такі символічні види безсмертя, до яких намагається прилучитися людство: біосоціальна концепція безсмертя (ми, чи елементи нашої індивідуальності, продовжують жити в наших дітях, сім'ї та інших групах); духовно-творча концепція (ми залишаємо свій слід через плоди своєї праці або внесок у людську культуру); релігійно-містична концепція передбачає збереження певної духовної сутності людини

після її фізичної смерті; природньо-еволюційна концепція розглядає життя з точки зору існування загальної біомаси, збереження енергії та інформації. Отже, життя і смерть – це природні цикли, які змінюють один одного, при цьому ніщо не втрачається.

У праці мислителя української діаспори Б. Цимбалістого «Проблема ідентичності: Україна і Америка?» доводиться зв'язок між самоутвердженням особистості та її відчуттям етнонаціональної належності до певного народу [228, с. 216]. З точки зору філософа, який досліджував життя українських емігрантів у Канаді: «Відчужена людина від етнічної культури безсила, безнадійна, безперспективна, безсенсова, ізольована та відчужена від самої себе» [228, с. 217]. Отже, людина, яка відірвана від етнічного коріння, втрачає всі свої особистісні якості, сенсожиттєві орієнтири.

Основна різниця у кожній із наведених вище концепцій проводиться по лінії особистісного безсмертя індивідуальності чи безособового безсмертя шляхом збереження певних загальних характеристик людської істоти, тих надбань, які залишала після себе та чи інша людина. В цьому контексті зауважимо, що саме діаспорні мислителі обезсмертили себе своїми напрацюваннями – тими непересічними ідеями про людину, зокрема українську, які ми повинні актуалізувати, досліджувати і тим самим привідкривати її драматичні колізії в процесі утвердження нашої своєрідності, самотності й, урешті-решт, ідентичності.

Недарма в своїх працях К.-Г. Юнг приділяв значну увагу проблемі сенсу, яка стає все нагальнішою для людини загалом. Ця проблема може бути розв'язана тільки в контексті чогось більш значного, аніж обрії її буття. «Вирішальним для людини виступає питання, – писав К.-Г. Юнг, – чи пов'язана вона з чимось безкінечним, чи ні? Таким є визначальним питанням її життя» [256, с. 325]. За К.-Г. Юнгом людині необхідна впевненість у тому, що те, що нами розглядається як суттєве є дійсно важливим, тобто має безкінечне значення. Таким є єдиний шлях, який дозволяє людині уникнути зосередженості на дрібницях і всіляких цілях, які не мають суттєвого значення.

Чим менша чутливість людини до того, що є для неї суттєвим, тим менше вона задоволена своїм життям, оскільки обмеженість мети породжує власну обмеженість. Відчуття ж того, що наше життя пов'язане з нескінченним, змінює бажання та настанови особистості, долає її природну обмеженість. Отже, нескінченне (для переважної більшості діаспорних мислителів – це ідея Бога), як колективне несвідоме, виступає тим джерелом ментальності, яке робить життя людини гармонійним, цілісним, наповненим смыслом.

Відтак етнічність і релігійність можна успішно подолати хіба що зі знищенням їхніх носіїв. Проте навіть у таких трагедійних ситуаціях вони дивним способом «проростають» у збережених поодиноких нащадках через багато поколінь, бо кожний етнос специфічно – у відповідних формах і певному змісті та символах – виявляє і зберігає свою етнічну та конфесійну ідентичність на рівні архетипів національної ментальності.

Як ми вже зазначали, що важливе теоретичне навантаження в процесі аргументації концепції дисертації має проблема етнічної та релігійної самоідентифікації діаспорних мислителів, що, безперечно, відобразалося на їх філософському та богословському дискурсі. Звернемо увагу на проблему ідентичності, на ті ракурси цього феномена, які є значущими для нашого дослідження. На сьогодні поняття «ідентичність» вивчають в різноманітних смислових ракурсах. Проте найбільша заслуга в розробленні цього поняття з точки зору його структурно-динамічних характеристик по праву належить Е. Еріксону [255]. Всі подальші дослідження названої проблематики так чи інакше співвідносилися з його концепцією. Е. Еріксон звертається до «Я-концепції», спираючись на погляди З. Фрейда, і розглядає її через призму его-ідентичності. Остання зумовлюється, на думку Е. Еріксона, особливостями культурної дійсності, яка оточує людину. Індивід фактично сприймає ті ролі, які йому пропонує суспільство, обирає найбільш прийнятні й особистісно значущі для нього. Він відзначає, що поняття «самооцінка», «Я – образ» – це поняття статичні, а ідентичність – динамічний процес, адже останній ніколи не може бути завершеним. Ідентичність можна зіставити із самоактуалізацією, яка

постійно трансформується в залежно від цілої системи зовнішніх і внутрішніх чинників. Самоактуалізація, в свою чергу, реалізується шляхом самоусвідомлення та самопізнання особистості. Е. Еріксон розумів ідентичність загалом як процес організації життєвого досвіду в індивідуальному «Я», що уможлиблювало її динамічний характер упродовж усього життя людини. Більш того, ідентичність має адаптивні можливості, оберігаючи цілісність та індивідуальність досвіду людини, захищаючи її від небезпек. Еріксон розглядає ідентичність як складне особистісне утворення, що має багаторівневу структуру: соматичну, коли організм людини прагне зберегти свою цілісність у постійній взаємодії з зовнішнім середовищем; особистісну, де ідентичність визначається як відчуття людиною власної неповторності, унікальності свого життєвого досвіду; що задає деяку тотожність самому собі; соціальну, де ідентичність визначається як той особистісний конструкт, який відображає внутрішню солідарність людини із соціальними, груповими ідеалами і стандартами: це ті наші характеристики, завдяки яким ми ділимо світ на схожих і несхожих на себе [255].

Ідентичність є продуктом взаємодії самоідентифікації та ідентифікації іншими. Ми впізнаємо себе за відображенням у дзеркалі, яким виступають інші. Доволі суперечливий процес формування релігійної ідентичності відстежує Е. Еріксон на прикладі молодого Лютера, коли особистісна криза ідентичності обтяжується історичною кризою. «В своїй надії великі релігійні мислителі мали підтримку (можна сказати спокусу) в тому, що всі люди, внаслідок спільної їм в певні періоди і під час кризи схильності до екзистенційної заклопотаності, відчувають інтенсивну потребу в оновленні довіри, яка надає новий смисл їх обмеженому та збоченому досвіду волі, совісті, розуму та ідентичності» [254, с. 468].

Зазвичай поняття «ідентичність» пов'язане із процесом ідентифікації. Поняття «ідентифікація» має латинське походження: в одному випадку його пов'язують із латинським «*identifico*» – «ототожнюю», в іншому, – з двома латинськими словами: «*idem*» – «одне й те саме», «*facere*» – «робити». Таким

чином, суть явища ідентифікації полягає в ототожненні, уподібненні двох або кількох об'єктів. До речі, поняття «ідентифікація» було введено З. Фройдом у 1921 р. і пізніше широко розповсюдилося за межі психоаналізу. Ідентифікація, за З. Фройдом, – це механізм психологічного захисту, що полягає в ототожненні індивідом себе з іншою людиною або групою людей. Ідентифікація допомагає людині опанувати різними видами діяльності, засвоювати норми поведінки й соціальні цінності. Ідентифікація – це форма психологічного захисту, яка характеризується тим, що при її дії відбувається несвідоме уподібнення індивіда тому об'єктові, який йому загрожує: захист від об'єкта, що викликає страх, шляхом уподібнення йому. Завдяки їй також досягається символічне оволодіння бажаним, але недосяжним об'єктом (комплекс Едіпа). Загалом у соціології та соціальній психології ідентифікацію розглядають як процес соціалізації особистості, входження в групу, спільноту та набуття їх характеристик. Причому «якщо ідентифікація (самоідентифікація) передбачає дії, деякий процес співвіднесення одного суб'єкта з іншим, виявлення спільних чи, навпаки, специфічних ознак, рис, то ідентичність постає як певна даність, результуюча процесу ідентифікації (самоідентифікації)» [76, с. 33]. Відтак ідентифікація вирізняється процесуальним характером; натомість ідентичність є певною даністю, яка набувається в процесі культурно-символічних ознак, моральних приписів тощо.

Методологічно значущим для нашого дослідження є ідея провідного сучасного французького філософа, директора студій Вищої школи соціальних наук (Париж) В. Декомба [53], який ставить питання про множинну ідентичність, коли «Я – ідентичність» розширюється до статусу «Ми», до колективної ідентичності, яка презентується як на інституційному (земляцтва, освітньо-культурні об'єднання тощо), так і особистісному (в нашому випадку творчий доробок того чи іншого діаспорного мислителя). Оскільки значна частина діаспорних мислителів належали до тих чи інших конфесій (Д. Блажейовський, І. Ортинський, С. Ярмусь, В. Шаян, І. Шевців та ін.) звернемо увагу на релігійну самоідентифікацію, яка включає два складника: з

одного боку, загальне визнання існування трансцендентного світу і Бога, а з іншого, – конфесійну складову як ототожнення людиною себе з конкретним віросповіданням. Релігійна ідентифікація визначається як «суб'єктивна причетність до групи, яка має таку структуру: «індивід (суб'єкт) – належність – група», або, інакше кажучи, як суб'єктивне переживання індивідом своєї належності до релігійного співтовариства. Таке переживання може ґрунтуватися на різних підставах: на релігійній вірі, на символічних культових практиках, на належності до групи тощо. Релігійна ідентифікація необхідна людині для набуття позитивних цінностей, установок, форм поведінки та психічних якостей, а також для нейтралізації асоціальних впливів. Це певне впізнавання себе серед інших. Доволі цікаву суголосність відстежуємо між процесами ідентифікації та символізації. Основоположник філософської герменевтики Г.-Г. Гадамер вважав, що спершу термін «символ» позначав черепок, що служив «знаком дружніх відносин». При розставанні друзі брали черепок і розламували його на дві частини, а опісля через багато років старі друзі, або їхні нащадки могли впізнати один одного, з'єднавши уламки черепка. «Посвідчення особи» – такий початковий сенс грецького слова «символ» [32, с. 298].

Отже, ідентифікація є одним із головних механізмів релігієзації індивіда та перетворення його в релігійну особистість. Однак вона може відігравати також захисну роль, особливо в сукупності з іншими адаптивно-захисними механізмами. Релігійна ідентифікація включає такі складники: людина сама повинна визнавати себе частиною певної релігійної спільноти, («Я» – концепція); щоб релігійна громада була згідна з цією ідентифікацією («Ми» – концепція); щоб цей процес визнавали інші – треті особи («Вони» – концепція). У контексті названої парадигми релігійна ідентичність визначається як «сконструйована система уявлень про себе та інших (як на рівні індивіда, так і на рівні групи), що формується, відтворюється та змінюється в релігійно-дискурсивних практиках і визначає єдність релігійної групи, що досягається її інтерсуб'єктивною орієнтацією на загальний ідеалізований набір релігійних

символів, які виражають сутність онтологічних, аксіологічних, етичних регулятивів релігійної віри, які актуалізуються в здатності до загальних священних практик. Релігійна ідентичність є не тільки належністю індивіда до певної соціальної цілісності, в даному випадку – релігійної громади, а також визначається як усвідомлення або переживання цієї належності» [156, с. 8].

Таким чином, релігійна ідентичність може обиратися і конструюватися індивідами залежно від їхнього досвіду, диспозицій, очікувань та інтересів. Мотиви і пошуки індивідів, що впливають на послаблення релігійних інститутів, виявляються не менш значущими, ніж форми організації релігійних вірувань і практик. Релігійна ідентичність відіграє роль ідентифікаційного і інтегративного маркера і виступає одним із найважливіших чинників процесу символізації.

Ідентичність як результат усвідомлення, рефлексії над уявленнями про себе маніфестує через процес символізації включеність індивіда в соціальність, в співтовариство. Релігійна ідентичність – це позитивне групове самосприйняття, проект себе, який породжується необхідністю самовиправдання, самоствердження, самореалізації. Позитивна ідентичність орієнтована на автономність, довіру, діалог, відповідальність, толерантність, яка є гармонійним поєднанням особистісної та соціальної ідентичності. Загалом, у широкому сенсі під самосвідомістю розуміють усвідомлення суб'єктом (громадянином, особистістю, народом) своїх інтересів, ідеалів, свого місця і ролі в соціально-історичному процесі. Функціональна роль релігійної самосвідомості виявляється в культово-практичній дії. На рівні особистості самосвідомість виражається у вчинку як моменті самореалізації особистості. Причому самосвідомість виявляється в різних аспектах культової дії як рефлексія над набутим досвідом; самосвідомість використовується як засіб для упорядкування, контролю, управління цією дією; самосвідомість виступає як основа інтерсуб'єктивності комунікації; у самосвідомості виявляється активне ставлення до змісту своєї свідомості. Отже, на основі довіри формується здатність до співпраці, партнерства, асоціювання, виникає згода, розуміння,

діалог між членами діаспори, що засвідчує їхню ідентифікаційну стійкість. «Довіра – це певний вихід за межі суб'єктивності, яка вимагає від суб'єкта релігійного пізнання – відчування постійної присутності Всевишнього – бути відкритим до діалогу з Богом» [166, с. 27]. Довіра як віра в Іншого означає, що цей Інший, надійний, постійний відносно своїх основних якостей.

Однак етнічні та релігійні феномени безпосередньо пов'язані з глибинним архетипічним пластом, на що постійно звертали увагу О. Кульчинський, В. Янів, Р. Цимбалістий, В. Храмова, С. Ярмусь та ін. Відомо, що, будучи продуктом тривалої еволюції, людська психіка несе в собі безмежність інформації – про минуле людини, про тваринний та рослинний світ, про землю загалом. Вона виявляється здатною, вочевидь, знімати з людини і соматичну інформацію – із кожного її органу, із кожної клітини і, можливо, навіть із субклітинних структур. І все це відбувається без участі свідомості: «Серед психічно успадкованих комплексів існує, проте такий різновид не обмежений у головному ні сімейною, ні родовою спадщиною. Існують такі всезагальні духовні нахили, під якими слід розуміти свого роду форми (платонівські ейдоси), які слугують духу зразками, коли вони організують свій зміст. Ці форми можна назвати і категоріями – по аналогії з логічними категоріями, цими завжди і всюди існуючими, необхідними передумовами мислення. Тільки наші «форми» – це категорії не розсуду, а сили уявлення. Оскільки побудови фантазії в широкому сенсі завжди наочні, то її форми апріорі носять характер зразків, а саме типових образів, які я з цієї ж причини вслід за Августином і назвав архетипами» [261, с. 77]. Відповідно до теорії К. Юнга, архетипи – це потужні психічні першообрази, приховані в глибинах несвідомого, вроджені універсальні ідеї, споконвічні моделі сприйняття, мислення, переживання. Це своєрідні первинні уявлення про світ і життя, котрі не залежать від рівня отриманих знань. Незрозумілим нам чином вони передаються з покоління в покоління й зумовлюють структуру світогляду. Життєвий досвід не змінює їх, а лише доповнює новим змістом. Архетипи визначаються не змістовно, а формально, та й то лише незначною мірою. З

кожним архетипом пов'язана певна множина символів. Символіка єдина для всього людства, оскільки походить від спільних для всіх людей архетипів.

На думку К.-Г. Юнга, архетипи функціонують аналогічно структурам розуму І. Канта, які контролюють людське пізнання. Подібно кантіанським формам та категоріям, архетипи є непізнаними речами в собі. Вони пізнаються тільки в своїх продуктах, таких як сновидіння, символи, міфи та релігійні переживання.

У деяких сучасних наукових дослідженнях архетипи колективного несвідомого тлумачаться як такі, що мають особистісний характер. Так, О. Косарєв у монографії «Філософія міфу» пише: «Персоніфіковані архетипи колективного несвідомого мають чітко виражений особистий характер. Можна зробити припущення, що вони виступають окремими особистостями всередині людини» [85, с. 110-111]. На думку авторки дисертаційного дослідження таке тлумачення архетипу колективного несвідомого К.-Г. Юнга не збігається з логікою міркувань самого мислителя, який вбачає у колективному несвідомому, передовсім надособову природу і, головне, зводить нанівець методологічне значення саме надособового розуміння природи архетипу. Колективне несвідоме, за С. Кримським [95, с. 76] та Н. Ковальчук [72, с. 4], являє собою квінтесенцію думок та почуттів попередніх поколінь і включає в себе нашарування сімейного, родового, національного, расового, загальнолюдського досвіду, а також відголоси тваринної передісторії людства. У колективному несвідомому закарбовані типові реакції в ситуаціях, що мають універсальний та загальнолюдський характер (народження, смерть, життя, любов тощо). Закріплене у вроджених структурах людської психіки, колективне несвідоме з необхідністю відтворюється в кожному новому поколінні. Воно генетично є більш древнім, ніж свідомість, виступає тією первинною даністю, на базі якої свідомість становить вельми невеликий, поверховий прошарок психіки, із якої виникає і від якої повністю залежить. На думку К.-Г. Юнга, колективне несвідоме на прикладі казок та міфів складається з успадкованих інстинктів та форм сприйняття чи розуміння. Вони аж ніяк не

усвідомлювалися індивідом і не потрібні були йому впродовж життя, проте виступали характерною рисою для цілої групи – сім'ї, нації або людства загалом. Індивід, як і суспільство, на думку К.-Г. Юнга, не усвідомлюють всепроникаючого впливу колективного несвідомого на свої настанови та поведінку, але панівний світогляд сягає своїм корінням в особисте та колективне несвідоме. Групове, національне чи расове несвідоме складається з успадкованих моделей сприйняття та розуміння, а також із ідеологічних моделей, що є продуктами сучасної соціальної дійсності.

На відміну від особистого несвідомого з його суто індивідуальним змістом, образи глибинного несвідомого мають окреслено висловлений міфологічний характер. За формою та змістом образи колективного несвідомого збігаються з тими визначальними уявами, що становлять основу міфів. Вони вже мають не особисту, а надособову природу і притаманні всім людям, виявляючись у міфах всіх часів та народів. На протигагу особистій душі, колективне несвідоме включає в себе єдині смисли та образи поведінки, той інваріант, який притаманний для всіх індивідів: «...колективне несвідоме, – зазначав К.-Г. Юнг, – ідентичне у всіх людей і утворює тим самим всезагальне підґрунтя душевного життя кожного, будучи за природою надособовим» [262, с. 98].

Отже, саме етнічні та релігійні чинники, виступаючи основним «будівельним матеріалом» ідентичності діаспорних мислителів, яка, з одного боку, засвідчує належність до певної спільноти, конфесії, а з іншого, – є засобом презентації себе, свого життєвого світу, уможливлують відтворення у підсвідомості носіїв власної етнічної культури як своєрідного пригадування тих етнічних кодів, які закарбовані в архетипних пластах колективного досвіду предків.

Відтак постає проблема проведення деконструкції біографічного нарративу для демонстрації функціонально-практичних особливостей конструювання етнічної та релігійної ідентичності. Частина науковців, намагаючись не віддавати данину суто зовнішнім маркерам ідентичності,

звертаються до іншої сторони її актуалізації, зокрема розглядають їх функціональність через розкриття особистісного нарративу людини. К. Кутковая підкреслює, що у дослідженнях ідентичності можна виділити три основних напрямки розвитку нарративного підходу: нарративна психологія (Т. Сарбін, Г. Олпорт, Дж. Брунер, К. Герген, А. Кербі, Ч. Тейлор); конструкціоністський підхід (К. Герген, Т. Сарбін); персонологічний підхід (МакАдамс) [109]. На нашу думку, залучення біографічного методу в дослідження вчень про людину діаспорних мислителів дозволяє подивитися на їхні антропологічні ідеї крізь призму полотна біографічного нарративу, завдяки якому зрозумілішим стає їхній релігійно-філософський дискурс, той соціокультурний контекст та ті просторово-темпоральні характеристики, які його зумовили. У методологічному плані, щоб розглянути ідентичність особи або групи, необхідно виявити й простудіювати саме ці практики.

Сучасні дослідники розкривають різні підходи до розуміння нарративу: нарратив як особливий модус мислення (концепція Дж. Брунера); нарратив як метатеоретична парадигма (концепція Т. Сарбіна); нарратив як життєва історія; схема організації досвіду, певним чином структурована; розповідь про конкретний епізод, події в житті людини тощо. К. Дівісенко [57], ставлячи питання про комунікативний статус нарративу, приходить до висновку, що цей феномен репрезентує життєвий світ людини, його конституювання в процесі соціальної взаємодії і тим самим формує її ідентичність. Отже, «комунікативна дія забезпечує досягнення взаєморозуміння за допомогою передачі та оновлення культурного знання, встановлює соціальну інтеграцію та впливає на формування ідентичності» [57, с. 43]. Варто зазначити, що сьогодні розвиваються два нових актуальних напрями в методології нарративного підходу, які слугують певним доповненням до найбільш традиційних підходів до аналізу біографічних нарративів. Перший – це аналіз окремих життєвих епізодів, який дозволяє змістити акценти з ракурсу сюжету на план переживання, сфокусуватися на досліджуваних аспектах ідентичності й уникнути конвенціональності цілісної історії життя (Д. МакАдамс [285]).

Названий напрямок уможлиблює цілісне вивчення феномена події і дозволяє розкрити перспективні можливості її використання в наративному ракурсі осмислення.

Другий напрямок – це дослідження процесу нарації як особливої практики, за допомогою якої ідентичність змінюється й артикулюється. Даний напрям досліджень безпосередньо пов'язаний із дискурсивним підходом, де робиться акцент на контексті виникнення наративу і на тій ролі, яку він виконує в структурі взаємодії. Оповідь, як вид діяльності, може включати найрізноманітніші форми участі, відображаючи, таким чином, владну структуру і структуру соціальних взаємин учасників. Контекст розповіді може визначатися тим, чи є наратив монологом або частиною діалогу, спонтанний він або викликаний будь-яким чином іззовні, завершений або незакінчений, розказаний він уперше або повторно (А. де Фіна [284]). Цей напрямок акцентує рухливість, перформативність ідентичності, її культурно-історичну природу і принципову множинність (Дж. Бамбург [279]).

Отже, аналіз біографічного наративу виявляється спрямованим не лише на відтворення життєвого шляху як сукупності вчинків, хронологічних віх, вчень, настанов, а як історії діяльності творців, авторів та інтерпретаторів учень і систем, що несуть на собі неповторний відбиток їхнього суб'єктивного світу. Вияв такого інтерсуб'єктивного світу неминуче вимагає від дослідника залучення до орбіти власного аналізу всього масиву філософських та релігійних студій, у контексті яких формуються та функціонують ідеї діаспорного мислителя. Безперечно, ідеться не про розчинення їх надбань в релігійно-філософській проблематиці, а виявлення в загальному змісті комплексу тих значущих ідей, які утворюють глибинний підтекст їх творчих антропологічних візій. Відтак розгляд філософських та богословських напрацювань у контексті біографічного наративу діаспорних мислителів дає змогу зробити такий висновок: релігійна й етнічна ідентичність не тільки конструюється та презентується (самоствердження, самовиправдання), а й актуалізується (відтворюється як релігійно-філософський дискурс).

2.3 Українська людина в релігійно-екзистенційних та націонал-персоналістичних вимірах діаспорних мислителів

В історії України можна віднайти чимало визначних діячів світового рівня, які з різних причин опинилися поза межами національної релігійно-філософської спадщини, однак у їх філософуванні, релігієзнавчо-богословських рефлексіях у той чи інший спосіб відстежується український ухил, зумовлений етнорелігійними чинниками. Повернення їх імен у релігійно-філософський дискурс рідної культури вочевидь є одним із нагальних завдань сучасної вітчизняної гуманітаристики, чільне місце в якій посідає антропологічна проблематика. Як ми вже зазначали, учення про людину в мислителів української діаспори безпосередньо «вплетене» в процес етнорелігієгенезу та етноментальності, пов'язане з націєтворенням як таким. Фактично названі процеси є складовою частиною процесу формування української людини і, водночас, відображують процеси творення української націосвідомості, її укоріненості в певній етнічній та релігійній традиції.

Сьогодення характеризується посиленням етнонаціональної активності в багатьох країнах світу, коли людські спільноти намагаються реконструювати свою етнічну самобутність із метою актуалізації тих ментальних витоків, які є цементувальним ядром їх спільноти, без яких вона втрачає своє коріння. Саме етнічні стереотипи слугують консолідувальним чинником генетично споріднених соціумів; вони є архетипною скарбницею ідей, уявлень, притаманних тому чи іншому народу.

За Ю. Мединською [124; 126], утворення, становлення і функціонування етногенезу як системи стереотипних каналів передачі соціально-психологічної інформації відбуваються на першому етапі формування етносу. Другим етапом уже є формування нації – націогенез. Отже, етногенез і націогенез співвідносяться як підготовчий (базисний) і наступний (актуальний) етапи функціонування великих людських спільнот. Етнос – це основоположна, глибинна суть нації історично кристалізованої форми вияву етнічної сутності

народу. З формального погляду етнос – це історично усталена спільність, пов'язана загальною економічною та культурно-традиційною системами ідентичності, закладеними ще на генетичному рівні.

Ретроспективно становлення етносу – це тисячоліття монотонного, але багатоаспектного життя – з усіма його святами і буднями, народженнями і смертями, епідеміями та періодами здоров'я, помірним достатком і виживанням за умов війни тощо. Становлення нації – це передусім формування національної свідомості, акцентуація національних інтересів та стратегічних намірів і планів, творення політичних та владних структур, котрі покликані їх реалізовувати. Отже, обидва терміни стосуються різних сфер життя суспільства, а тому нація є соціально-економічною, не психологічною категорією, а етнос – культурно-історичною і психологічною. Тобто етноси є суб'єктами націогенезу, між якими немає чіткої залежності в системі «один етнос – одна нація». У цей розвитковий процес вони вступають як носії певного характеру, індивідуальних психологічних рис включно зі звичаями, формами побуту, традиціями, мовою народу, системою його вірувань, що в сукупності своїй і творять етнічну ментальність.

Зазвичай ментальність народу формується впродовж багатьох століть, відображаючи його історичний поступ, ті драматичні колії, які випали на його історичну долю. Ментальність є тим конструктом, у якому акумулюється своєрідність суспільно-історичного досвіду, який нагромаджувався, зберігався в соціокультурній, етнорелігійній царині і водночас інтегрував націю в єдине ціле, формуючи неповторну ідентичність її самобутності. Варто зауважити, що далеко не всі діаспорні мислителі визначали буття як імператив, що визначає подальший характер існування та життя людини. Справді, неможливо розглядати проблему буття лише з метафізичної точки зору, оскільки в такому разі легко втрачається роль людини в цьому процесі. Саме тому необхідно звернути увагу на світосприйняття людиною об'єктивних законів існування всесвіту, на їх суто людський контекст. На думку С. Хрипко: «... вияви релігійності українців напряму пов'язані з їх етноментальністю, оскільки

змістовне навантаження кожної із складових останньої просякнуте релігійним досвідом нації.» [224, с. 190]. З цієї позиції важливо розглянути емоційно-почуттєву сферу життя людини, де особливим чином виділяються рефлексивні настанови в сутності внутрішнього світу людини. Значний вплив на формування ментальності мають світосприймальні настанови, які дослідив німецький філософ К.-Т. Ясперс [276]. Різні думки, почуття, когнітивні та емоційно-чуттєві настанови, взаємодіючи між собою, визначають життєспрямованість нашого «Я». Узагальнюючи світосприймальні настанови, які в розгорнутому вигляді подані К.-Т. Ясперсом [276, с. 58–134], звернемо увагу на ті з них, які будуть значущими для нашого подальшого дослідження. Це, зокрема, контемпліативна саморефлексія (коли людина виступає більше пасивним спостерігачем свого життя, ніж активним його творцем); активно-рефлексивна настанова (індивідуум обирає певний тип переживання і тим самим формує власне життя); «безпосередньо рефлексивна» настанова (відображає ставлення людини до життя крізь висвітлення її переживання у конкретно взятий момент).

Дещо корелюються ідеї К. Ясперса з думками М. Шелера, який констатує про певну кризовість у проблемі осмисленні людини. Адже ще на початку ХХ століття було дещо втрачене цілісне бачення людини. Відтак актуалізується проблема пошуку місця та ролі людської сутності в контексті конкретної культури та буття загалом, що й ставало важливим аспектом філософського дискурсу [242, с. 135]. Саме тому вчений наголошував на всебічному розгляді людини, оскільки різні сфери її життя потребували не окремішнього, а комплексного дослідження. З огляду на це, М. Шелер запропонував декілька напрямів вивчення природи людського «Я», у межах яких виділено такі: теологічний – пов'язаний із релігією та вірою, де основоположні начала закладені у Святому писанні; філософський – максимально сконцентрований на вивченні самосвідомості людини; природничий – акумулює в собі сукупність знань про людину як результат тривалого розвитку земної півкулі, де людська

істота наділена певними особливими якостями, що відрізняють її від тваринного світу.

Виходячи із зафіксованих напрямів, цілком виправдано можна констатувати, що людину не варто характеризувати однобоко, оскільки в ній переплітається певний набір чинників, здатних визначати її подальше життя. Слід зазначити, що М. Шелер звертав увагу на визначення людини як істоти, яка несе в собі божественне начало, яке не можна виміряти природою суб'єктивного єства людини. Крізь власне самоусвідомлення особистість створює власний світ, що розкривається у силі духу [242, с. 137]. Відправною точкою у концепції М. Шелера є перехід від теоцентризму людини до антропоморфізму Бога. У такому контексті людина ставала уособленням безкінечного всесвіту, своєрідним мікрокосмом, де своє втілення знаходило божественне начало [170, с. 20]. Саме проблема сутності людини визначала подальший напрямок розвитку філософської думки. На основі теологічного, філософського та природничого напрямів дослідження формувався якісно новий підхід, що дістав назву антропологічного. Його завдання полягало в окресленні структури людського буття, звідки витікали чинники мови, вірувань, звичай, традицій тощо. На основі зазначеного підходу визначалася множинність точок перетину людини зі світом, а, значить у центрі пізнання перебувала людська особистість із притаманними їй аспектами буття. Виокремлення людини, як мірила явищ навколишньої дійсності пояснюється її персоналістичним буттям, для якого характерним є поняття одиничності (унікальності), самовизначеності (свободи) і саморегуляції (цілісності).

Проблема людини, її сутності та місця у світі поставала в якісно новому вимірі сприйняття. Відтепер людська істота не могла визначатися як певна субстанція чи форма буття, виражена у предметі дійсності. Людина виходила за межі метафізичного, оскільки її існування мало глибинну історію, впродовж якої відбувалося накопичення безцінного досвіду. Врешті-решт, людина у своїй особистісній іпостасі ставала системою духовних актів, що були частиною єдиного нескінченного духу. Але перш, ніж звернути увагу на необхідність

пізнання власного «Я», людина пройшла шлях відкриття первинних явищ природи та її особливостей. Саме тому актуальним став розгляд людини у її нерозривній єдності з природою. Водночас, проблематику людини не можна звести до еволюції форм життя на землі, оскільки завжди лишиться той чи інший аспект її буття, що потребує більш глибокого, релігійно-екзистенційного та націонал-персоналістичного дослідження.

Ще М. Костомаров ставив питання про вивчення особливостей характеру українського народу, ґрунтуючись на цілій системі його мотивувальних чинників (до речі, на його ідеї посилається О.Потебня, започатківець у Російській імперії прихильник «психології народів» як самостійної дисципліни). За М. Костомаровим, життєві настанови народу визначають ряд чинників, із-поміж яких основними виділяється дух, його внутрішня глибинність, яка продукує і визначає історичний розвиток, виступаючи продуктом і творцем національної історії. Своєрідно цей дух проявляється в релігії. М. Костомаров у праці «Дві руські народності» всебічно розкриває сутність та взаємовплив релігійного й етнопсихологічного чинників. Ця думка співзвучна ідеям І. Огієнка, який постійно вказував на нерозривний зв'язок релігійного та національного начал українського народу в такому імперативі: «Служити Богові – служити Україні» і навпаки «Служити Україні – служити Богові». Виокремлюючи характерні риси української релігійності, М. Костомаров зазначав, що для неї притаманне своєрідне міцне почуття божої всеприсутності, «душевна скруха, внутрішня розмова з Богом, тайне думання про божу волю над собою, сердечний порив у світ невідомого, таємного, радісного. Обряди Українці виконують, формули шанують, але не піддають їх під критику: їм і в думку не прийде – двічі, чи тричі треба співати «алілуя», котрими пальцями хреститися» [86]. Історик підкреслював, що українці, вирізняючись своєю релігійністю, надзвичайно шанобливо відноситься до неї, так як саме релігія є основним ядром їх ментальності. Він писав: «На Україні церква мала велику моральну вагу й силу, але вона не доводила своєї сили до того, щоб на-віру, без доказів освячувати успіх справи; на сході церква

неминуче повинна була в особі своїх верховних достойників зробитися органом верховного остаточного суду: вже ж на те, щоб яка справа добула собі характер божої ласки, треба було, щоб це признав хтось такий, що орудував правом такого визнавання» [86]. Така демократичність у вірі дає можливість стверджувати, що для них основним є дух, змістовна насиченість віри, а не формальне обрядодійство. Відчуття Божої всеприсутності виявляється в тісному зв'язку українця з природою, яка є підтвердженням божественного оприсутнення в естетизмі хлібороба, його оселі й довкіллі.

Безпосередній зв'язок людини з природою був спричинений самою природою, на що акцентував увагу О. Кульчицький, підкреслюючи зв'язок селянської психіки з релігійністю. Описуючи «хвилясту м'якість» лісостепу, що сприяє естетичній, споглядальній настанові, він зазначає: «Вчування в процесі природи для хліборобської людності чорнозему є вчуванням у плодючість землі, в її лагідність, щедрість і добрість у подвійному значенні «доброї землі»: в розумінні хліборобської видайности і морально-містичному розумінні «обдаровуючої любови» «αγαπη», що з нею немов співдіють інші прояви природи: сонце, дощі, вітри. Таким станам відповідають як людські реакції – почуття довірливості, релігійної вдячності» [106, с. 711]. Стан «вчування» налаштовує на ліризм, естетизм, що закріплюється в психічній структурі й відображається в характері. Таке переформування та перебудова психіки тривали впродовж століть, закріплюючись у ментальні коди, що ставали основою формування нації, української людини, з її особливостями та світонастановами, які були спричинені не лише географічним середовищем.

Безперечно, психічний устрій українця зумовлений такими краєвидними мотивувальними чинниками: геопсихічний вплив північної низовини; геопсихічна дія лісостепу; геопсихічний вплив степової смуги; дія гірського краєвиду. За О. Кульчицьким, «...світосприймання, що виникає з цих передумов, накладає свій відбиток «*harmonia praestabilita*» (передуставленої гармонії) людини й землі, землі, для якої можна вжити, парафразуючи Спінозу,

означення «*substantia sive Dea*», що ні в чім однак не порушує віри в її великого Господаря – персонального Бога» [106, с. 712].

Розкриваючи характерологію (осмислення своєрідності цілісності психіки) українського народу, О. Кульчицький виокремлює основні чинники, що формували національну психіку, власне, і психіку української людини: расові (остійська раса з притаманним їй унутрішнім та зверненням до надземного, динарська – чуттєва, афективна людина); географічні (геопсихічні, про них мова ішлося вище); історичні (геополітична «межовість» – перебування людини в ситуаціях порубіжжя, що спонукало до виходу за межі «Я», трансценденції); соціопсихічні (селянськість, індивідуалізм), культуроморфні (сцієнтизм – примат і культ науки, персоналізм – високе поцінювання своєрідної психічної цілості); глибинно-психічні (комплекс «меншовартості», що збуджує тенденцію до «надвирівняння», «надолуження», «надкомпенсації»). Отже, за О. Кульчицьким, українську національну психіку формували цілий комплекс різноманітних чинників, однак найбільш впливовими були як історичні, так і переважно суспільні форми та умови життя українського загалу.

О. Кульчицький, з одного боку, вказує на негативний вплив глибинних пластів персонального підсвідомого з його комплексом «меншовартості», який порушує рівновагу індивідуального і збірного життя, а з іншого – акцентує увагу на його позитивний потенціал, який формувався впродовж багатьох століть, і, закріплюючись у колективному підсвідомому, вміщував те, що передається, успадковується на тлі неперервних та істотних змін. Ці своєрідні коди, виконуючи функцію накопичення, збереження і трансляції мають здатність до заповнення певними праобразами-уявленнями (архетипами, за К.-Г. Юнгом), оприсутнюючись у віруваннях, переживаннях, міфах тощо.

Увесь архетипний спектр не піддається певним змінам упродовж індивідуального життя – він набуває трансформаційних характеристик лише у динамічному поступі поколінь. За О. Донченко [60], аналогічну роль виконує соцієнтальна психіка, яка квінтенсує стійкі типи мислення, поведінку людей у соціумі, закономірності відносин, що виникають у процесі взаємодії між

людьми та групами, різні способи сприйняття, переробки та передачі інформації, на основі яких формуються ті чи інші поведінкові установки тощо. Загалом, соціентальна психіка – це субстаційний субстрат, що передається з покоління в покоління як наслідування історії та культури суспільства, детерміноване географічними, кліматичними і ландшафтними умовами життя людей, що населяють дану територію [60, с. 31]. Отже, соціентальна психіка – це зашифровані в процесі історичного поступу інформаційні коди, які передаються та успадковуються на тлі мінливих умов соціуму. Проблема полягає в тому, щоб адекватно їх розшифрувати, оскільки саме ця «субстанція» формує параметри цілісності соціуму. Таким чином, сама ідея колективного несвідомого пов'язана з репрезентацією психічного досвіду, власне, завдяки їй відбувається архетипне структурування людського досвіду. За О. Донченко [60], український соціум характеризується такими ознаками: інтроверсія (прагнення до оцінки внутрішнього змісту явищ, пошуки позитивного потенціалу – «образу Божого»; цілісне сприйняття світу, магічне мислення, орієнтація на традицію, неприйняття тиску ззовні, індивідуалізм); раціональність (домінування установки на сприйняття чого б то не було в деталях, дискретно; утруднення будь-яких змін, перебудов, відсутність динамічності); емоційність (динамічний і неоднозначний світ почуттів і емоцій); сенсорність (скромність, витонченість, панування культу відчуттів, заснованих на життєвих реаліях); інтернальність (незалежність від інших психокультур, наявність внутрішніх неформальних регуляторів життя соціуму); інтенціональність (рефлексивне мислення як основний інстинкт пізнання дійсності).

Отже, «архетипи – це наскрізні символічні структури, які є на всіх етапах розвитку тієї чи іншої нації, від початку і до нашого часу. Вони прокреслюють шлях вперед. Якщо говорити про архетипи української нації, то це, насамперед, кардіоцентризм, тобто філософія серця. Вся аргументація персонажів і героїв української історії базується на аргументах серця» [97]. До джерел української національної ідеї Б. Кримський також відносив софійність та розуміння слова,

як духовної зброї. Щодо психіки українського народу – то це архетипи, які пронизані «духом землі», злеліяні в переживаннях та досвіді суто хліборобських архетипів – земля, мати-природа, в яких виражена глибинна мозаїка колективного несвідомого українського народу, що враз-ураз спалахує етнічними самобутніми спонуками найглибших сфер української психіки. Я. Ярема, досліджуючи український національний характер і критично переосмислюючи творчий спадок М. Костомарова, В. Липинського Д. Чижевського, висновує, що вдача будь-якої людини чи народу не зводиться до суми характерних рис, властивостей, а являє собою цілісну структурованість, від якої і залежить її функціональна навантаженість. Українську вдачу мислитель відстежує на прикладі І. Вишенського (1550 – 1620 рр.), Г. Сковороди (1722– 1794 рр.), М. Гоголя (1809– 1852 рр.) і Т. Шевченка (1814– 1861 рр.). Причому Я. Ярема не є прихильником абсолютної закованості національної вдачі, – навпаки, він підкреслює «пластичність психіки», її гнучкість. Українська ментальність викристалізувалася, як зазначає Я. Ярема, за умов нескінченних історичних драматичних колізій [268, с. 16]. Загалом лихоліття підстерігають саме граничні народи, які актуалізують своє буття на порубіжжі «простору та часу», що призводить до проблематизації як фізичного, так і психічного стану людини. Мабуть, саме така ситуація й сприяла тому, що для української національної душі притаманний антиномізм як розгортання протилежних якостей, зокрема інтровертизм-екстравертизм, романтизм-прагматизм тощо.

Однак національний характер формується, піддається впливам. І. Лисяк-Рудницький вважав, що національний характер формується в процесі історичного розвитку, тому так важливо досліджувати історичні чинники, задіяні в його становленні. За його переконаннями, сформований, викристалізований національний характер здатний виявляти непіддатливість зовнішнім впливам. І. Лисяк-Рудницький у статті «Формування українського народу й нації» пише: «Нація – феномен політичної сфери. Нація – це колектив людей, що хочуть бути державою. Тому зовсім оправдано в деяких

західних мовах (французькій, англійській) слово «нація» вживають як синонім «держави». Все-таки тут треба внести деякі корективи: не всі держави заслуговують назву нації. Можна навіть припускати, що більшість історичних держав не були націями. Так, конгломерат територій, об'єднаних тільки династичним способом, не творить нації. Розмежування можна провести таким способом, що ті держави не є націями, що від своїх підданих вимагають тільки пасивної покори, а не свідомої співвідповідальності. Різні азіатські завойовницькі імперії – це не нації. З другого боку, існують також «бездержавні нації». Але тут мусимо бути обережні, наприклад, Польща в половині ХІХ ст. була нацією, хоч не було польської держави; Європа ніколи не переставала вважати поляків за націю» [114, с. 13]. Володіючи значними історичними знаннями, І. Лисяк-Рудницький приходить до висновку, що поняття «народ» історично передують формуванню та утворенню нації.

Натомість М. Шлемкевич розглядав українську релігійність у контексті тріади «релігія – світогляд – мистецтво». У свідомості народу особливо вирізняється жива релігійність, діяльна, що заспокоює, утверджує в надії. Релігійні пошуки українця завше супроводжуються релігійною тугою, своєрідною спонукою, яка відіграє роль того містка, що зближує з Богом. «В тій неокресленій тузі людини, що прагне вийти поза себе, поза своє тогочасне існування, корені релігійності. Кінець тієї мандрівки і спокій вона (людина – Г.С.) називає Богом. Релігійна притча передає ту тугу образом. Релігійні вчення, релігійні догми схоплюють ту тугу – тугу доторкнутися вічності – в ясні форми. Людина знаходить спокій, скеровуючи свої зори до Бога Отця, Створителя неба й землі, видимих усіх і невидимих...» [252, с. 99]. За М. Шлемкевичем, релігія для українців, з одного боку, є тим стрижнем, який укорінений у спосіб життя, спосіб мислення, а з іншого – тим життєдайним джерелом, яке дає наснагу, формує дух, закріплює в національній психіці душевні інтенції, які в філософській традиції закріпилися в принципі кордоцентризму, домінуванні чуттєвості над раціональним осмисленням. Ці українські настанови суголосої християнській релігії з її концепцією спасіння,

із принципом любові як благодатним вогнем невидимим, як найвеличнішій чесноті, у якій формується духовне буття, що конститує особу, її унікальну одиничність, індивідуальність.

М. Шлемкевич виокремлює чотири типи української людини – старосвітський поміщик, гоголівська, сквородинівська та шевченківська людина [252, с. 17-23]. Відстежимо ті найхарактерніші риси, якими наділений кожний із цих типів. У першому типі домінувальними є біологічні потреби, тобто всі міркування зосереджені навколо «поїсти-поспати». Усе, що пов'язано з національними інтересами, духовними підвалинами людського життя старосвітського поміщика не цікавить – його думки, сподівання обмежуються буденним існуванням в межах своєї хати. Отже, світ такого типу людини замикався на статусі існування та збереження себе як біологічного виду – будь-які історичні перипетії, злами її не торкалися, оскільки вона була орієнтована лише на збереження себе як біологічного виду. Гоголівська людина – людина-пристосуванець, яка комфортно себе відчуває будь-де, адже її мета – лише вислужитися до певної кар'єри. «При всій любові та при всьому прив'язанні до України, її звичаїв і народної культури, ті люди все ж впліталися в нове життя, тоді ще духовно не підрізаної, молоді, повної розгону російської імперії» [252, с. 18-19]. У гоголівської людини «спрацьовує» інстинкт до розбудови, однак вона обмежена сьогоденними потребами, а не стратегічними, державницькими. Це синтетичний тип українця – поєднання «домашньої української» та «російської (австрійської, польської) державної» культур. Сквородинівська людина – людина загублена, та, яка постійно знаходиться в пошуку, однак цей пошук спрямований в усередину себе. «В своїй душі, в самодосконаленні він (тип людини – Г.С.) шукав нового, кращого світу» [252, с. 20]. Такий тип людини розуміє безглуздість екзистенційних пошуків, однак змиряється з дійсністю, від якої він відгороджується втечею в себе. Отже, ідеалом для сквородинівської людини є аскеза, усамітнення. І нарешті четвертий тип – «людина шевченківська», яка «народилася з пориву створити свій власний новий світ із власних джерел і власних сил» [252, с. 21], гаслом якої є «Борітеся

- поборете!». Її шлях – шлях воїна, що бунтує, закликає до змін й сама є їх учасником. За М. Шлемкевичем, така людина прагне «досягти свого духового оформлення, завершення» [252, с. 22]. Незважаючи на те, що історичні катаклізми згодом призвели її до стану розщеплення, розгубленості та загубленості, українська людина ХХ століття не втрачає надії в нову правду життя. Отже, у чотирьох типах українця відображається доволі суперечливий характер формування світоглядних пріоритетів, тих національних українських кодів, які й досі формують образ нації. За М. Шлемкевичем, українська національна свідомість визначається інтровертизмом (увнутрішненні, спрямованість на внутрішній світ), індивідуалізмом (настанова – моя хата скраю), інтуїтивністю (передчуття та відчуття всього з усім).

До проблеми української людини звертався й І. Мірчук, зіставляючи свої світоглядні позиції з баченням українського народу. Так, релігійність українського народу І. Мірчук розглядав крізь призму національного підґрунтя. Учений доводив, що здоровий глузд та почуття волі знаходяться між собою у взаємозалежності. Тому-то, коли один із вказаних чинників домінує, зазнають видозміни й інші. Воля більшою мірою керується почуттями людини, а, отже, не завжди характеризується твердістю, витривалістю, плановістю, а ймовірно, є хиткою та мінливою. Релігійність виявляється у вірі, яка залишає свій відбиток у людській свідомості і багато в чому детермінує національні цінності окремого народу. Погоджуємося з думкою Л. Филипович: «Релігійні уявлення кожного народу своєрідні, відмінні від інших, тісно пов'язані з їх етнічною картиною світу. Це тому, що релігія фіксує в понятті Бог результати пізнання світу, самої людини, увесь (на перших порах) духовний (і не тільки) досвід етносу. Відтак релігія дає не тільки універсальні, а насамперед етнічні форми осмислення людиною глибинних основ буття. Кожному народові характерне своєрідне сприйняття трансцендентного, через призму якого етнос організовує та відтворює світ» [211, с. 45].

На думку І. Мірчука, український народ не є засліплений вірою і не тримається зовнішніх ознак її проявів. Навпаки, для українців характерне

проникнення в сутність віри, а тому боротьба за церковні ритуали для українців є другорядною [140, с. 240-241]. Для українців характерною особливістю є шанобливе ставлення до інших релігійних переконань, зацікавлення не стільки формою, скільки змістом церковної догми. «Універсальність, пошана перед кожним глибоко відчутим релігійним патосом, терпимість супроти прихильників іншої віри, зацікавлення не формою, а в першу чергу змістом церковної догми – ось характеристичні риси українського духа на релігійному полі» [140, с. 242]. Тут можемо відстежити возвеличення толерантності як принципу ствердження себе в процесі ставлення до іншого.

За І. Мірчуком, український тип характеру виявляється в таких рисах: вираженій прив'язаності до землі (із тисячолітньої інтимної пов'язаності «зі скибою мусіло витворитися і відповідне психічне наставлення українців» [140, с. 229], ідеалістичності (намагання звести всі явища до психічних елементів), релігійності (складова національно-психічної структури, головна риса ментальності), «непогамованому індивідуалізмі, що відкидає всякий авторитет», «перевазі чуттєвості над розсудком». Особливу роль мислитель відводив зв'язку української людини із землею. І. Мірчук зазначає: «В письменстві, мові, побуті і звичаях, в проявах релігійного життя, в перебігу культурного процесу... скрізь з недвозначною ясністю кидається нам у вічі незвичайно сильна органічна залежність людини від ґрунту, який вона обробляє та який її живить» [140, с. 229]. Деякі риси українського національного характеру (наприклад, індивідуалізм тощо) І. Мірчук вважає вадами, яких потрібно позбавлятися в процесі виховання. Не можемо погодитися з цією тезою філософа. Звичайно, ці риси за відповідних обставин слугували перепорою в ствердженні себе як українця, однак вони є глибинним архетипним спадком, що впродовж тисячолітньої історії вимальовував та стверджував українську ментальність. Архетипи не знищуються – вони враз проростають у відповідний історичний період, засвідчуючи і зберігаючи етнічні коди нації. Яскравим виявом цього є досвід віри українця. Українці намагаються збагнути саму віру, плекаючи та шанобливо до неї ставлячись.

«Кожен, хто хоч трохи заглибився у духовність українського народу, хто пізнав його рушальні сили, мусить признати, що церковно-релігійний спір, боротьба за зовнішні форми ритуалу така, яка лютувала на Московщині, серед українців взагалі неможлива» [140, с. 241].

За Д. Чижевським, національний характер можна визначити такими шляхами: по-перше, в контексті дослідження народної творчості; по-друге, характеризуючи яскраві історичні епохи в житті народу; по-третє, характеризуючи видатних представників даного народу. У цьому контексті Д. Чижевський звертається до з'ясування моделі українського національного характеру, виокремлюючи емоційність та сентименталізм, чутливість та ліризм як безумовну рису психічного укладу українця, яка спонукала до естетизму та почуття гумору. Окрім цієї риси філософ звертається до аналізу індивідуалізму та стремління до свободи, зазначаючи, що «індивідуалізм може вести до самоізолювання, до конфлікту з усім та усіма, до розкладу усякої життєвої форми; разом з тим індивідуалізм може вести і веде в певних випадках до глибоко позитивних форм творчості і активності» [232]. Складовою українського національного характеру є неспокій та рухливість, що із певним «артистизмом» натури, зі стремлінням до переходу в усе нові й нові форми, але разом з тим із індивідуалізмом, що не хоче мати ніяких сталих, міцних основ поза межами індивіда, ... з цією рисою зв'язані і дуже позитивні риси характеру, як здібність до прийняття нового, тенденції до психічної еволюції, але і максимально негативні сторінки української історії – «шатость», тенденції до взаємної боротьби, до руйнування власних і чужих життєвих форм, усі жорстокі та криваві сторінки української історії» [232]. Отже, за Д. Чижевським, український національний характер має яскраво виражений антиномізм як одну із домінат національного менталітету, що увиразнює вираження тих історичних нашарувань, які його формували, амбівалентно закріплюючи в психіці протилежні спрямування. Зауважимо, що антиномізм у цьому випадку – це своєрідне поєднання протилежностей, сутність якого полягає не в ліквідації, не в знятті суперечностей, а в безперестанній пульсації,

балансуванні між ними, намаганні витримати цю напругу, використовуючи інтуїтивно вірувальні та раціональні установки.

Яскравим свідченням розлогих розмислів про українську людину є збірка вибраних творів С. Ярмуса «Досвід віри українця». До речі, передмову до неї написав патріарх Української православної церкви святійший Філарет. Він високо цінує особистісні якості С. Ярмуса, його творчість, зазначаючи: «Характерним є те, що проживання в діаспорі не внесло змін у душу о. Степана. Він, довголітньо проживаючи в Канаді, залишився українцем, і, займаючи там помітні посади в Українській Греко-Православній Церкві, всіляко сприяв збереженню її національного обличчя, української православної традиції. Праці доктора - повносилий струмочок української богословської думки, яка нині переживає новий період свого відродження. Тож можна тільки вітати видрук їх в Україні» [267, с. 3]. У цих працях релігієзнавець, богослов С. Ярмусь, по-перше, усебічно розкриває проблему етнорелігієгенезу українського народу, починаючи від дохристиянських часів до сьогодення; по-друге, відстежує антропологічну вісь у вітчизняному філософуванні з акцентуацією на принципі кордоцентризму, починаючи від Г. Сковороди й логічно продовжуючи цю вузлову ідею в творчості П. Юркевича, митрополита Іларіона (Огієнка), який був його духовним наставником; по-третє, вперше вводить до широкого наукового обігу поняття «духовності», зазначаючи, «що основним елементом духовності є жива свідомість людини, але свідомість дійсно активна щодо своєї віри, її обсягу та її вимог. Це – основа або ґрунт духовності, на якому базується і з якого розвивається своєрідний спосіб чи стиль людського життя» [267, с. 9].

Також у напрацюваннях С. Ярмуса зустрічаємо проблему співвідношення земного і духовного. Людина здатна побачити прояви життя, але не завжди здатна їх збагнути, а незбагненими лишаються таїни буття, краси, любові тощо. У свою чергу, сенс та цінність життя полягає у розкритті таїн, тому що вони здатні збагатити духовну сферу людини. Проте зв'язок людини і Бога не є одностороннім. Згідно з поглядами С. Ярмуса, Бог постає як найвище

осмислення усього, яке не може існувати без людини [273, с. 14]. Людина народжується вільною істотою, оскільки якби було інакше, то вона б перетворилася на маріонетку для вищих сил. Але в кожного є вибір – приймати Бога чи відкинути його. Навіть відвернувшись від Творця, людина не лишається без Божої любові, оскільки вона є безкорисною, вільною. Тому шлях до Бога людина обирає добровільно, звідси віра виступає ознакою релігійної свідомості. Проте будь-яка релігія жива тоді, коли відбувається зустріч божественного і людського пошуку. У цей момент людина усвідомлює наявність вищих сил, які є джерелом усього суцього [273, с. 16]. Адже без взаємодії земного та божественного релігія втрачає сенс, так як саме релігія торкається душі людської, що відображає наявність абсолютного начала у кожній людській істоті.

Зазвичай релігійна свідомість проявляється на індивідуальному, та соціальному рівнях, і перший, і другий аспект між собою взаємопов'язані. «Соціальний» пласт психіки потенційно вміщує в собі, з одного боку, певні можливості, задатки для розвитку тих чи інших релігійних настанов, а з іншого – у ньому закладено морально-етичні орієнтири, завдяки яким людина діє та контролює свої вчинки. При цьому соціальний пласт релігійної свідомості корелюється з індивідуальним пластом – часто-густо ця кореляція є доволі неоднозначною. Адже сам характер відносин між соціальними й індивідуальними пластами релігійної свідомості має свої історичні, індивідуальні, контекстуальні особливості. Якщо індивідуальний зміст релігійної свідомості сприяє інтеграції особистості, відповідає релігійним традиціям, закладеним у соціальному пласті свідомості, тоді релігійність сприяє адаптивності людини, позитивно впливає на неї. Якщо ж між цими пластами релігійної свідомості виникає певна невідповідність, то це призводить до порушення психологічної цілісності особистості. Отже, релігійна свідомість має свої функціональні особливості. До речі, на цю проблему неодноразово звертали увагу представники української діаспори.

С. Ярмусь виділяв існування людини у трьох системах, із-поміж яких: природна – виявляється у світі, в якому людина живе; соціальна – охоплює суспільне середовище; духовна – релігійна (християнсько-православна) [273, с. 19]. Мислитель зазначає, що релігійні сумніви й охолодження віри відбувалися протягом багатьох років. Витоки зазначеного процесу лежать у першій успішній боротьбі людини проти авторитетів, у тому числі проти авторитету церкви і її влади. Згідно з поглядами С. Ярмуса, безбожжя, що бере свої корені від атеїзму, матеріалізму, байдужості та інших факторів негативно впливає на розвиток самої людини, а, отже, і на все суспільство [271, с. 11-12]. Внаслідок пагубних впливів відбувається духовний занепад людини, а, отже, і втрата сенсу життя, оскільки свобода від релігії не означає свободу буття. Спасіння в цьому випадку С. Ярмусь вбачає у постаті сучасного душпастиря, або священника, який здатен помірковано реагувати на виклики сьогодення, що полягають у виникненні модерних псевдорелігійних течій. Тому священнослужитель має своїм прикладом християнського життя навертати людину на правильні істини. На думку діаспорного філософа, поєднання інтелекту та віри є запорукою успіху православного церковника у протистоянні із хибними релігійними вченнями [271, с. 15-16]. Отже, душпастир – провідник Божої волі. Проте ця особистісна якість не є даністю; вона потребує певних зусиль від церковнослужителя та від його пастви. Відтак відбувається звернення до свідомості людини та її духу, сили якого є безмежними. Однак духовне зростання людини уможлиблюється лише за її наполегливого бажання. Мислитель української діаспори С. Ярмусь стверджував, що Господь ніколи не відвертався від людини, а лише чекав, коли вона зможе прийняти Його в свою долю. Але це не означає відхилення від усталених традицій та життєвих цінностей. Наприклад, український народ у процесі прийняття християнства не відмовився від усталеної святкової обрядовості та традицій дохристиянських звичаїв. Проте сучасна людина стає подекуди духовно загубленою, зазнаючи внутрішнього виродження. Навіть попри це, енергія людини не згасає і задає неспокійний ритм процесу світовідчуття через потребу в пізнанні дійсності.

Але й людська духовність не обмежується лише церковною складовою – вона включає всю свідому активність людського духу, шлях якого веде до ідеалу добра – того, що здатне облагородити. Тим самим людська істота вбирає у себе цінності, які зближують її із божественним світом. Зазвичай внутрішній світ людини засновується на активності розуму, серця і духу, що є натхненними чинниками божественної благодаті. Спонукальними факторами тут виступають Віра, Надія та Любов [270,с. 30]. Варто зауважити, що зазначені категорії є всеохопними і потребують розгорнутої конкретизації. Отже, віра засновується на релігійній свідомості людини, знанні, богопізнанні, побожності, молінні, чеснотності, етичності, самовдосконаленні, розсудливості тощо. У свою чергу, категорія «надії» включає такі аспекти духовної активності як упевненість, довірливість, безжурність, життєрадісність, вдячність, працьовитість, творчість, рухливість, мужність. Якщо звертатися до любові, то вона здатна зосередити в собі добродушність, людяність, зичливість, приязнь, вірність, стійкість, співчутливість, служіння іншим, гостинність, милість та ін. [270, с. 30-31].

Розглянуті антропологічні інтенції у вченні С. Ярмуся уособлювали різні вияви людини, але особливо акцентовано увагу на її внутрішніх переживаннях. Це зумовлювало безпосереднє звернення до активної свідомості, а, отже, до духовного людського начала. Воно не було і не могло бути однозначним із огляду на суб'єктивний світогляд кожної особистості. Проте потяг до божественного ідеалу, вираженого у категоріях земного буття, є характерним та універсальним для будь-якої людини. Цю ідею постійно відстоював С. Ярмусь, який, однак не обмежувався одним конкретним напрямом філософського знання у дослідженні трансцендентної природи людини. Отже, антропологічна проблематика С. Ярмуся, з одного боку, має яскраво виражений релігійно-філософський характер, а з іншого – зацентрована на етнічних та персоналістичних особливостях людини, зокрема української.

Таким чином, антропологічні візії мислителів української діаспори засвідчили, що національна самобутність полягає передусім не в тому, як себе розуміє нація, які властивості, вдачу та можливості в собі вирізняє. Більш

значущим є те, як осмислюється в процесі націєгенезу людина загалом, у чому вбачаються її сенсожиттєві орієнтири, пріоритети, ті світонастанови, якими вона керується в своєму житті, що виявляється в стосунках з іншими людьми, зі світом загалом. Коли національна за своїм витокom думка висуває власне розуміння людини як такої – тільки тоді вона насправді виявляє свою змістовність та самобутність. Отже, специфіка національної свідомості визначається не тим, що думає нація про себе, а тим що домінує в ментальності нації стосовно усвідомлення людської особистості. Відтак найважливішим є те, як розуміється в національній культурі людина загалом. Погоджуємося з думкою українського релігієзнавця О. Марченка: «...Весь християнсько-персоналістичний струмінь вітчизняного філософствування з притаманним йому пафосом особистості, відстоюванням її онтологічної гідності, духовного значення кожної людини – конкретного індивіда, як можна пересвідчитись, з одного боку, є органічним продовженням духовної традиції, започаткованої ще в культурі Київської Русі, а з іншого – створює ґрунт для подальшого екзистенційно-персоналістичного осмислення особистісних вимірів людського існування»[126, с. 244].

Висновки до другого розділу

Етнорелігієгенез як розвиток етнорелігійних систем, у результаті якого формується специфічна етнорелігійна спільність або їх сукупність, виявляється в особливостях життєдіяльності та культурі етносу, його уявленнях. Тому й мислителі української діаспори (І. Огієнко, Л. Силенко, В. Шаян, С. Ярмусь та ін.) звертали увагу на роль етнічної релігії, осмислюючи її крізь призму національно-культурної ідентичності. У цьому контексті особливою етноцентричністю вирізняються праці Л. Силенка і В. Шаяна (тяжіють до релігійних традицій дохристиянської України та апелюють до виняткової важливості етнічної складової як умови можливості долучення до язичницької традиції українського народу), які конституювали як процес інституалізації

релігії (Рідна Українська Національна Віра, Рідна віра українців), так і процес появи носіїв рідновірської ідентичності.

Основними проблемами християнської антропології є: проблема походження людини (божественне чи еволюційне походження); особливості психосоматичного зв'язку (взаємозв'язок «Дух душі» й «тіла» – дихотомія чи трихотомія); скільки начал має людини, серце як орган богопізнання); Богообразність (проблема образу та подоби); проблема гріхопадіння; проблема особистості (різниця між персоною і персональністю); проблема призначення людини. Отже, релігійна культура українського народу є складною системою, яка синтезує язичницькі та християнські традиції, які складають підґрунтя віруючого українця (І. Огієнко, В. Янів, С. Ярмусь та ін.).

Проблема людини в працях діаспорних мислителів ґрунтується, по-перше, на уявленнях про людину давньоруських мислителів, зокрема на особистісному релігійно-містичному сприйнятті божественного єства, гармонії, краси і довершеності Богом створеного світу, причетності до нього людини. «софійному» практикуванні філософії як любові до мудрості. По-друге, їх вчення про людину відбиває антропологічні інтуїції Г. Сковороди, який сутність людини прагне з'ясувати зсередини, із глибинних внутрішніх підвалин, що конкретизується в феномені «внутрішня людина», яка включає кілька зрізів: розуміння її як процесу самопізнання, як Богопізнання; екзистенційно-персоналістське її осягнення як глибинної сердечності; як початку її нової індивідуальності, унікальності. По-третє, філософія серця П. Юркевича стала тією трансцендентною віссю, яка об'єднала релігійно-філософські напрацювання діаспорних мислителів.

У релігійно-філософському дискурсі діячів української діаспори відчувається вплив різних європейських філософських течій, зокрема на І. Огієнка (релігійний екзистенціалізм, ірраціоналізм, німецька класична філософія), на Д. Чижевського (неогегельянство, неокантіанство, феноменологія Е. Гуссерля, «фундаментальна онтологія» М. Гайдеггера та ін.), на М. Кульчицького, Б. Цимбалістого М. Шлемкевича, В. Яніва (К.-Г. Юнг,

М. Вебер, ірраціональна філософія А. Шопенгауера, О. Шпенглер, А.-Дж. Тойнбі, І. Кант та ін.).

У працях діаспорних мислителів синтез релігійного й етнічного відбивається в «почутті трансцендентності» як у безпосередній, вертикальній (людина – Бог), так і опосередкованій, горизонтальній (людина – Бог – людина) площинах.

У дисертації звертаємося до осмислення різноманітних підходів до проблеми ідентифікації та ідентичності і доходимо висновку, що ідентифікація вирізняється процесуальним характером; натомість ідентичність є певною даністю. Підкреслюється, що саме етнічні та релігійні чинники виступають основним «будівельним матеріалом» ідентичності діаспорних мислителів, яка, з одного боку, засвідчує належність до певної спільноти, конфесії, а з іншого – є засобом презентації себе, свого життєвого світу. Спираючись на дослідження біографічного нарративу (А. Кондрико, Б. Робертс, Ю. Турушева та ін.) та виокремлюючи два методологічних підходи до його осмислення (перший – це аналіз окремих життєвих епізодів, другий – це дослідження процесу нарації як особливої практики) ми приходимо до такого висновку: у наративі ідентичність не тільки конструюється, а й презентується (самоствердження, самовиправдання), та актуалізується (відтворюється). Причому тут ідеться про виявлення у загальному змісті комплексу тих значущих ідей діаспорних мислителів, які утворюють глибинний підтекст їхніх творчих антропологічних візій.

Ключовими поняттями антропологічних студій діаспорних авторів є поняття етногенезу й етноментальності, які набувають конкретизації у феномені «українство», у якому вказується специфіка саме цієї етнонаціональної спільноти, її відмінність від інших якісних характеристик людських спільнот, що виявляються як «українська національна вдача» (В. Храмова), «народний світогляд» (Д. Чижевський, І. Мірчук), «національний характер» (І. Лисяк-Рудницький), «духовість українського народу» (С. Ярмусь, Я. Ярема, В. Янів), «українська психіка» (О. Кульчицький) тощо.

У творчому доробку діячів української діаспори звернена увага на комплекс чинників, які формували українську ментальність. Зокрема це геополітичні фактори. До них належать ситуація межовості, порубіжжя (О. Кульчицький, В. Храмова, В. Цимбалістий, В. Янів та ін.), завдяки якій уможлиблюється ситуація виходу за межі поцейбічного світу, і ствердження себе в царині трансцендентності. Натомість наступний чинник – природне довкілля – конструював певний естетизм (О. Кульчицький), романтичність, вчуття в природний континуум, безпосередній зв'язок із землею (антеїзм). Отже, у геополітичному й історичному становленні української психіки особливе місце приділяється її екзистенціально-межовому стану, що його утворила протягом століть відповідна геополітична ситуація в Україні. Релігійно-психологічний аспект формування української ментальності передбачає домінування емоційно-чуттєвого компонента над раціональним осмисленням, що конкретизується в принципі кордоцентричності (О. Кульчицький, І. Мірчук, Б. Цимбалістий, Д. Чижевський, М. Шлемкевич, С. Ярмусь), принципі сердечності, який пов'язаний із інтровертизмом (самозаглибленість, філософічність душі, ліризм, пісенність), індивідуалізмом (нескореність, незалежність, самостійність, прагнення до самовиявлення, наполегливість, спрямованість, «упертість» тощо), містичністю як трансцендентно-іманентним єднанням, завдяки якому долається егоцентричність свідомості шляхом трансформації.

Соціокультурний аспект формування української ментальності детермінований архетипами колективного несвідомого, які визначають напрям діяльності людини; вони вкорінені в її ментальних настановах. Їх конфігурація залежить від природного середовища, у якому відбувався етногенез: клімату, ландшафту тощо. Ці архетипи підтримуються традицією – набором світоглядних і поведінкових характеристик, властивих цьому етносу. Отже, синкретичне поєднання етнічного та релігійного слугувало основою уявлень про людину в напрацюваннях діаспорних мислителів, конкретизуючись у виокремленні основних вимірів української ментальності, її антиномічності.

Основні положення другого розділу відображені в таких публікаціях автора: «Відображення антропоцентричної орієнтації у релігійно-філософських поглядах Івана Огієнка»[179]; «Відображення антропологізму у духовному житті української еміграції» [178]; «Релігійний «зріз» антропологічних візій у працях діаспорних мислителів» [182]; «Релігійні та філософські впливи в джерелах антропологічних уявлень мислителів українського зарубіжжя»; «Антропологічні уявлення мислителів української діаспори: релігійні та філософські впливи»; «Human-centric religious-philosophical discourse Stephen Jarmus»[288].

РОЗДІЛ III. Сутність і смисли відношення «людина-Бог-світ» у працях мислителів українського зарубіжжя

3.1. Релігійно-ціннісні орієнтації та етико-гуманістичні пріоритети антропологічних пошуків діаспорних мислителів

Характерною ознакою сьогодення є злам старих стереотипів мислення і становлення нових духовних підвалин розвитку, підґрунтям якого є релігійно-ціннісні орієнтації та етико-гуманістичні пріоритети національно-культурного відродження України. З'ясування особливостей менталітету, своєрідності українства актуалізує аксіологічно-сміслове поле, у просторо-часових межах якого конструюється новий тип людини, здатний як до різноваріативних форм самоактуалізації, так і спроможний протистояти деструктивним тенденціям. Історія людства – різнобарвний килим, на якому кожний народ «вимальовує» свою долю, свої цінності, які в своїй фундаментальній основі виражають ставлення людини до Бога, навколишнього світу, до інших людей і, врешті-решт, до самого себе. Цей розмаїтий спектр стосунків втілює ціннісно-сміслове будівництво етносу, складником якого є людина як представник спільноти, яка намагається віднайти ті смислові містки, завдяки яким твориться історія, культура, єднання з іншими людьми, світом, із буттям загалом.

Тому-то цілком зрозуміло, чому мислителі українського зарубіжжя намагалися з'ясувати сутність цінностей, тих моральнісно-особистісних імперативів, які слугували підґрунтям їхніх антропологічних візій. Перш, ніж розглядати їхні уявлення про людину в смисловому полі їхнього філософського, релігійного дискурсу, з'ясуємо хоча б у загальних рисах сутність самого поняття «цінностей». Перебуваючи в світі соціальних образів та нормативних систем, у будь-яку епоху розвитку людства закономірним постає питання ціннісних переконань і спонукань, які здійснюють свої впливи на формування моральних переконань окремо взятого народу та представників його інтелектуальної еліти. Одвічною є загадка щодо природи появи цінностей,

які здатні надавати життю людини якісно новий сенс. Оскільки людська діяльність має цілеспрямований характер, оскільки вона завжди пов'язана з ціннісними орієнтаціями, так як їм притаманні ідея блага, ідея релігії. У свою чергу, діяльнісний акт виявляється у рефлексії, що конкретизує внутрішню спрямованість людської істоти. У цьому контексті цінності можна характеризувати як кінцеві засновки цілепокладання. Проте людина не завжди здатна усвідомлено сприймати реальні цілі своїх дій, а, отже, і самі цінності.

З виникненням і розвитком у ХХ столітті аксіології як особливої філософської дисципліни, присвяченій дослідженню цінностей, виявляється, що в аксіологічному відношенні, за словами В. Загороднюка, «всі феномени людського світу є певними цілями і цінностями, які повинні співвідноситися з «вищим призначенням» Людини» [65, с. 7]. Водночас, у названому підході не зрозумілим залишається зв'язок між цінностями і цілями. Ще у другій половині ХХ століття, коли серед науковців точилися дискусії стосовно питання співвідношення науки і моральності, «вималювалося» два, здавалося б, різко відмінних одне від одного визначення цілі, з одного боку, як прагнення саморегулювальної системи підвищити рівень своєї організації, а з іншого, – як ідеального образу майбутніх результатів певної людської діяльності. Однак як у першому, так і в другому підході «випадає» розгляд мети в її історичному і процесуальному аспекті – як процесу цілепокладання, її зв'язках із іншими цілями та цінностями людини. Безперечно, однією із духовних ознак, цінностей народу є його релігія. Тому-то й Церква завжди усвідомлювала свою роль в житті української діаспори. Вона опікувалася проблемами, які поставали перед українською діаспорою, і прагнула допомогти їй.

Можна згадати хрестоматійний приклад із трьох будівельників з міста Шартра, яких запитали про те, чим вони займаються: перший відповів, що возить цеглу, другий пояснив, що заробляє собі на хліб, а третій сказав, що будує собор. Три види діяльності – і три цілі, здавалося б, різні, але все-таки вибудовуються в певну, одну ієрархію. Завдання «перевезти важкий візок з цеглою з точки А в точку Б» доволі різноваріативне, так як відповідь на нього

засвідчує певний ціннісний спектр, який розгортається як виконання вказівки керівника, як спосіб заробити на хліб і нагодувати свою сім'ю, і як така більш універсальна мета – будівництво собору. Отже, у цьому випадку цілі трьох робітників «вибудовуються» між собою в деяку ієрархічну структуру: від елементарної до більш змістовної і загальнозначущої. Як ми переконалися, в останньому варіанті мета немовби долає межі суто особистісного «Я» й піднімається на вищий рівень – ідеалу.

За твердженням О. Яценка, чий дослідження ідеалів і їх місця в процесі цілепокладання й дотепер залишаються неперевершеними у вітчизняній філософській думці: «Ідеал – це мисленнєвий зразок досконалості, норма, до якої слід прагнути як кінцевої мети діяльності. Тому він визначає спрямованість, спосіб і характер поведінки суб'єкта, який ним керується. У різних сферах людського буття формуються уявлення про вищу досконалість, яка виступає як зразок і кінцевий орієнтир діяльності» [278, с. 153]. Безперечно, цілепокладання з давніх-давен і до наших днів становить основний зміст свідомості. Зазвичай людина діє для чогось, заради чогось. Завдяки цілепокладанню людська діяльність наділена певним сенсом, що у реальному житті дозволяє побачити практичний взаємозв'язок етнічного і релігійного начала. Таке розуміння свідомості дає змогу побачити безпосередній зв'язок між характером цілей, які ми ставимо, і їх результативним вираженням. Специфіка цього класу цілей полягає, передовсім, у їх особливій детермінації. Вони породжені не зовнішніми – природними і соціальними, – а внутрішніми спонукальними мотивами. Варто зазначити, що на відміну від класичного кантівського розуміння ідеалу як чогось свідомо недосяжного, представники Київської філософської школи, починаючи ще з П. Копніна, наполягали на його принциповій реальності й іманентності: ідеал розуміється не як позамежна «річ у собі», а як процес, як рух уперед, у якому стверджується сутність людини. Такий контекст розгляду, коли найвищий ступінь ієрархії – ідеал, будучи вищою цінністю, є і кінцевою метою, яку необхідно реалізувати і яка визначає весь діяльнісний спектр людини, водночас визначаючи й обумовлюючи цілі та

цінності більш нижчого рівня, визначає особистісний смисл цінності, її людиномірність.

Свідченням того, наскільки цінності є значущими в сучасному світі, є виникнення аксіології як галузі, що досліджує природу цінностей в естетиці, етиці та епістемології. Треба зауважити, що аксіологія ґрунтується на сутнісних, внутрішніх цінностях. На одне із чільних місць тут виходять переживання людини, які виступають критерієм аксіологічних проблем. Залежно від того, у якому стані перебуває особистість, у неї можуть виникати переживання, що ведуть до насолоди або до болю. Саме тут і з'являється уявлення про природу цінностей, які виступають об'єктивною сутністю людини та є інтуїтивно доступними в переживаннях і почуттях. Згідно з феноменологічним підходом М. Шелера, цінності є незалежними та незмінними і поділяються за такими щаблями: насолода (гедонізм); життєздатність; духовність; релігійність [36, с. 25-26].

Висловимо деякі додаткові міркування щодо такої класифікації, яка є специфічною та доволі універсальною, оскільки її можна застосовувати навіть до окремо взятих груп людей, суспільств, релігій. Тут не є винятком й українці, духовні пошуки яких реалізовувалися в умовах аксіологічних та морально-духовних детермінант, виражених у традиціях християнської культури та віри. Відображення конкретних форм поведінки, зразків та еталонів, притаманних українському народу, знаходили своє продовження у різних царинах його життя. Проте найціннішим здобутком у цьому плані виступає українська національна традиція, що своїм корінням сягає базових духовних витоків цілої нації. У свою чергу, неможливо уявити повноцінну національну спільноту, яка б не продукувала власних автентичних цінностей. Це свідчить про те, що аксіологічні виміри постають головним індикатором у вияві рівня моральності народу. Цінності виступають засобом виживання спільнот у мінливому історично-просторовому середовищі. Безумовно, функцію збереження духовних орієнтирів нації покладають на найкращих її репрезентантів, а саме – інтелігенцію. Звернемо увагу ще на одну особливість: враховуючи всі

складнощі становлення української державності, все-таки впродовж тривалого часу головним джерелом акумулювання та примноження її культурної спадщини залишалися діаспорні мислителі. На плечі зарубіжних українських філософів лягла ноша розбудови української традиції, особливо духовної, світоглядної, яка потребувала кристалізації на тлі призабутих українським народом культурних здобутків. Проблема ігнорування загально визнаних цивілізаційних цінностей гостро поставала у контексті пошуків національної ідентичності. Тим паче, аксіологічні засади закордонних українців багато в чому формувалися під впливом вивчення національної духовної спадщини, яка зосереджувала навколо себе ключові цінності людей, які сформували націю.

Складовою етногенезу українства є релігія, яка відіграла особливу роль на різних етапах його становлення. Загалом український народ вважається одним із найрелігійніших у світі, а його історія засвідчує взаємопереплетення етнічного та релігійного феноменів. Упродовж тривалого етногенезу українці піддавалися впливу різних релігій, які ввійшли в їхню плоть і кров, стали їх етнорелігійним надбанням.

Релігію українців до часів прийняття ними християнства називають ще сонцепоклонництвом. Відповідно до однієї з версій (Л. Силенко), головним божеством названої релігії виступає бог сонця – Дажбог. Із таким потрактуванням аналізованої релігії пов'язаний ще один термін – «релігія дажбожичів». Принагідно зазначимо, що така форма віри, за якої має місце визнання одного бога як головного серед багатьох інших богів, називається в науці прамонотеїзмом. Ще у першій історичній відомості про богів стародавніх українців, яка належить візантійському історику Прокопію (VI ст. н. е.), згадується про головного бога, але не вказується його ім'я. За Я. Головацьким, є велика ймовірність, що Перун, шанований стародавніми русинами, найголовніша божественна істота після бога Вседержителя, означав також світлоносне начало. Назва його, що українською та іншими слов'янськими мовами означає грім... і вирази: Перун вбив, Перунова стріла та ін. вказують на

те, що він володів громом і блискавкою, був громовиком, але, крім того, він ще й означав видозміну світла» [27, с. 23], тобто виконував світлоносну функцію.

В. Шаян, глибоко переймаючись долею українського народу, писав: «Нарід, який покидає свою віру, покидає свою душу, свої ідеали. Іде на службу чужим Богам. Там може бути тільки рабом або прислужником. Такий нарід зрікається своєї духовної самостійности. Визнає себе меншевартісним... Що втратив народ зі своєю вірою? Він утратив найбільшу цінність, свою героїчну літературу, а враз із нею й свої героїчні ідеали; своє усвідомлення окремішности, свій відмінний і єдиний шлях розвитку, найглибшу основу, джерело власної культури» [237, с. 466-471]. Отже, мислитель із болем виголошує патріотичні ідеї, любов до рідної землі, яка втрачається, на його думку, із втратою рідної віри. До речі, термін «нативізм», так само як і «Рідна Віра» (обидва мають спільне термінологічне ядро – native, рідний) залежно від контексту може позначати звернення до будь-якої (не обов'язково навіть язичницької) традиції. Наприклад, А. Колодний, говорячи про поняття «Рідна Віра» в своєму дослідженні, присвяченому РУНВірі, зазначає, що «Коли це поняття почало повсюдно ширитися в діаспорі, то воно приглянулося також і тамтешнім православним й греко-католицьким отцям, бо ж підкреслювало значимість для українства обстоюваних ними конфесій. Вони почали користуватися ним для позначення свого віровчення» [82, с. 10].

В. Шаян констатує, що розвиток будь-якої нації визнається неможливим без відродження Рідної Віри, адже «у вірі народу знаходять свій вияв найкращі розвоєві ідеали народу. ... Віра народу є виразом його духовного розвитку. В її вияві складає нарід іспит, як високо піднявся він у розумінні Бога і світу. ... Так само закони релігійної етики відповідають ступеневі морального розвитку даного народу. Словом, віра народу дає нам уявлення про його духовне життя. Вона є його виявом і рівночасно найвищим звершенням» [238, с. 7]. Отже, приймаючи чужинську релігію, людина (і народ загалом) утрачає власні звичаї та цінності, власну самобутність, підміняючи їх чужинськими, нав'язаними.

За В. Шаяном, Рідна Віра постає могутньою зброєю для звільнення народів від чужинського гніту, що і було (як неодноразово, у тих чи інших термінах, повторював сам В. Шаян) основною причиною для початку роботи з її відтворення. За відродженням української віри та державності, за логікою В. Шаяна, як від центрального вогнища має спалахнути рух відродження та звільнення інших народів – не даремно дослідник говорить про роль «Святого Києва, як осередку не тільки для відродження української нації і її віри, але як духовного осередку інших рухів, які за нашим взором і нашими кличами повстануть» [236, с. 12]. Власне, так само, як і концепт «Святого Києва», у вченні присутнє уявлення про святенність української землі, дарованої богами.

Култ Дажбога як головного бога відновлюється у Рідній Національній Вірі (РУНВірі), зокрема у книзі її фундатора Лева Силенка «Мага віра» [186]. За Л. Силенком, Дажбог – це свідомість світу, із якої і постала людина. Слово «свідомість» Л. Силенко виводить із санскритського слова, що означає «самоутвердження». Для Л. Силенка незаперечним є факт існування Єдиного і Всюдисушого Бога. Різні народи, зважаючи на їхні схильності та рівень розвитку, по-різному його розуміють, витворюючи таким чином різні релігії: «І тому я всюди кажу, що є Бог один так, як одне є Сонце в небі, але кожний народ має право розуміти єдиного Бога по-рідному, і в ім'я Правди і Любови на світі так має бути ще й тому, що кожний народ має право бути собою і має право мати свою мову, свій національний характер. У мене немає ворожого ставлення до релігій – я бачу у всіх релігіях світу проявлення невгамовного генія людства!» [186, с. 241].

Для українців Бог розкривається як Дажбог, який вміщує всю повноту Єдиного Бога: «Дажбоже мій, Ти є в усьому і все є в Тобі, як Світ у Вічності. Ти – Душа душі всюдисушого і завжди суцього життя, Дажбоже мій!» [186, с.5]. Тут ми можемо побачити одну надзвичайно цікаву характеристику РУНВірівського єдинобожжя, визначену А. Колодним – «інколи важко зрозуміти і власне виокремити те, що ж є Дажбогом, а що просто обожненням в розумінні возвеличення й славлення. [...] із вчення Силенка получився

зрештою не абсолютний монотеїзм, на чому він постійно наголошує, а абсолютний пантеїзм» [82, с. 31]. Проте аналіз цього питання лежить за межами нашого дослідження. Зазначимо лише наступне: попри значні розбіжності у віросповідних засновках, для обох згаданих учень властиві такі характеристики: етноцентризм, претензія на єдиновірність і єдиноможливість, уявлення про неможливість розвитку нації та державності без розвитку етнічної релігії, месіанськість засновників, уявлення про видатних українських політичних та культурних діячів (наприклад, Т. Шевченко, І. Франко, Л. Українка, М. Грушевський) як пророків, носіїв національного духу, негативне ставлення до християнства та визнання його згубної ролі в українській історії.

Слушною є думка С. Ярмуса: «Митрополит Іларіон був першим ієрархом Української Православної Церкви, який зайняв вірну позицію щодо дохристиянської релігії українського народу» [269, с. 10]. І. Огієнко ставив питання про проблему еволюції давньослов'янського язичництва: спершу поклонялися силам природи, потім вшанували божеств природи – і зрештою поклонялися їх уособленням – Перуну та іншим богам. На першому етапі переважає шанобливе ставлення до природи, тобто переважають патріотичні й екологічні мотиви. Однак на цьому етапі визріває ідея про добре й зле начало. Зазвичай слов'яни ідентифікували добре начало як Білобога, натомість зле іменувалося Чорнобогом. При святах та урочистостях обносили вони чашу з благословіннями і закляттями, вірячи, що щастя походить від доброго бога (Білобога), а зло від злого (Чорнобога). Згодом у світосприйнятті слов'ян починає домінувати шанування родових богів. Род постає як зачинатель Всесвіту, оскільки саме він породжує численні світи, в тому числі й наш земний світ. Відтак у світосприйнятті язичників Род породив все, що оточує нас, – усе породжене, воно при Роді. Відповідно, породжене Родом у свідомості людини називалось Природою. Род і Рожениця – покровителі немовлят. Род – творець усього суцього, уособлення роду на землі. З культом Рожениці пов'язується жіноче божество родючості. У подальшому розвитку

відстежується ускладнення пантеону богів – пріоритет починає належати Великому Триглаву – Сварогу, Перуну, Світовиду.

Особливо прискорився й ускладнився релігійний процес із появою на українських землях християнства. Треба визнати, що християнство як державна релігія в X–XII століттях, з одного боку, прискорило кристалізацію українського етносу, а з іншого, – порушило його релігійну, соціальну та культурну ідентичність. Упродовж століть, поруч із християнством, зберігається язичництво як релігія народних мас, які намагалися зберегти вірування своїх дідів та прадідів. Однак унаслідок своєрідного діалогу між язичництвом та християнством виникає їх синкретичне поєднання, що закріпилося у феномені двовір'я. Цей релігійний синкретизм був усебічно проаналізований І. Огієнком, який писав: «Стародавня віра давала нашим предкам усю реальну філософію всього біжучого життя, навіть її поезію, усе повне розуміння – хоч і неправдиве з нового погляду, – життя й довколишніх явищ природи; ця народня філософія вироблялася довгими віками, увійшла в плоть і кров наших предків, а тому легко й відразу забути не могла» [135]. Тому й культова система християнства, взаємопроникаючи з язичницькими віруваннями і тим самим створюючи своєрідний синкрет, ставала більш зрозумілою, поєднуючи культ Ісуса Христа з культом бога-сонця Дажбога. Двовір'я полегшило шлях входження русичів у родину християнських народів, зберігаючи при цьому національний колорит. «Старі боги, під впливом Церкви, потроху виводилися, але не зовсім, бо ставали бісами й дияволами, цебто все-таки вищими надлюдськими силами, яким людина була змушена годити, щоб вони не мстилися їй. Що перше було вірою, з бігом часу переходило в суєвір'я, яке пильнувало жити й далі в оновленій формі. Мало того, якості старих богів почали помалу переносити на християнських Святих, і з цього погляду цікаві народні вірування про Св. Пророка Іллю, Св. Власія, й особливо Св. Юрія...» [135].

Високо оцінює язичницькі вірування також С. Ярмусь, ідентифікуючи їх як дохристиянську українську духовність, першу стадію духового розвитку людини. Звертаючись до праці українського вченого Григорія Ващенка

«Традиційний український ідеал людини» [269, с. 11], С. Ярмусь погоджується з ним щодо основних рис традиційного українського ідеалу людини, який включає як релігійні, так і світські морально-етичні настанови. Отже, окрім духовності, дохристиянські вірування пронизані моральним началом, шляхетністю, що згодом увиразнилися в християнській духовності українського народу. «А це ж той духовний аристократизм народу, який проявляється у звичайній простоті побуту й поведінки» [269, с. 12], – констатує С. Ярмусь.

Отже, етнічна релігійна духовність вирізняється такими рисами, як: природність (наближеність до природи, де кожне божество має свою функціональну природну специфікацію); екологічність (містить культ природи, трепетного відношення до неї); пошана до тіла, без якої відсутня гармонія, бо святий дух потребує гарної собі оболонки. З давніх-давен в українців склався сакральний процес купання, святість чистої сорочки, чисто прибраної господині тощо; патріотичність (культ Батьківщини, який безпосередньо дотичний, а то й тотожний рідним богам, любов до того місця, де народилися предки); естетичність (любівання природою, культ вишитого рушника). Відтак в українській релігійній духовності відстежується прагнення людини до гармонії з природою, витонченої сакральної краси, яка розгортається в системі «людина-навколишнє довкілля». В даному випадку маємо нагоду відстежити дивовижне поєднання видимого та невидимого, ідеального та реального, природного та надприродного. Водночас таке поєднання – це не протиставлення, не суперечності, а взаємодоповнювальний процес гармонізації людського співжиття.

З огляду на те, що в дисертаційній роботі переважно йдеться про презентантів саме християнської духовності, передовсім, звернемося до тих підходів осмислення феномену духовності, які будуть значущими для нашого подальшого дослідження. Загалом духовний світ людини – складне утворення, що являє собою, по-перше, певну систему духовних потреб і інтересів, що лежать в його основі; по-друге, знань, які є найбільш загальною формою

існування змісту свідомості; по-третє, оцінок, мотивів, установок, які формуються на основі знань і засвідчують міру цінності, систематичності засвоєння суб'єктом знань; по-четверте, переконань, ідеалів, ціннісних орієнтацій, у яких найбільшою мірою виражений ідеологічний момент і які відіграють вирішальну роль у саморегуляції поведінки особистості. В. Федотова, як основні типи духовності, виокремила й схарактеризувала: теоретизм як максимум формування наукової інтелігенції і діячів галузі управління; естетизм як бажану домінанту духовного розвитку представників художньої інтелігенції й молоді; етизм як напрямок педагогіки, публіцистики, значного числа творів художньої літератури, стосунків між людьми [208, с. 14]. Однак поза увагою автора залишилася, власне, релігійна духовність, її специфічні особливості.

На думку С. Кримського, «духовність» не підпадає під опозицію «суб'єктивне – об'єктивне», а виступає як буття, націлене духом» [101, с. 24]. Іншою важливою особливістю для розуміння духовності як процесу є її творча природа. З найбільшою очевидністю це виявляється на стадії формування духовності, яка виступає як активний процес творчого становлення духовних інтересів і цінностей індивіда, творення ним свого духовного світу. Процес духовності найбільш яскраво відображає феномен вісь духовної орієнтації, який вводить у релігієзнавчий обіг С. Ярмусь, підкреслюючи: «Під віссю духовної орієнтації розуміється вроджений у людини нахил або й нахил, вироблений у неї під впливом певних течій, стихійних явищ та рухів, який стає домінуючим у царині людських приваблень, уподобань, стремлінь та потягнень» [269, с. 28].

У цьому сенсі духовність є «принципом самобудівництва людини», її «здатністю переводити» універсум зовнішнього буття у внутрішній всесвіт особистості» [102, с. 23]. Відтак духовність – самореалізація, об'єктивування себе в діяльності, учинках і діях людини, яка залучена в процес творчості нової реальності, яку вона творить, привносить у світ. Щодо релігійної духовності, зокрема християнської, нам імпонує її визначення українською дослідницею

І. Петровою: «Християнська духовність є особливою духовною діяльністю, в ході якої відбувається творення людини в новій якості – боголюдини, а також реалізація в ній її боголюдської сутності. Вона має людинотворчий характер, зумовлений її людинотворчою функцією та перетворюючою здатністю людини. Цей характер виявляється в активній позиції релігійного суб'єкта щодо зміни установки свідомості на самопізнання, внутрішній діяльності духовного перетворення, самозміни, аутотрансформації, внутрішньому «досвіді себе» і «себе в Бозі» [158]. Відтак християнська духовність укорінена в активному спектрі самої людини – «самодіяльного центру». Вона формується властивою людині творчою силою, яка черпає насагу з визначаючого духовного центру, що приводить до духовного перетворення, самозміни, аутотрансформації, внутрішнього «досвіду себе» і «себе в Богові». У такому сенсі християнська духовність, розгортаючись в площинах «людина – Бог» і «Бог – людина» укорінена у внутрішніх, смислових горизонтах людської буттєвості, вона є духовною маєвтикою серця, конструюванням людини, її другого народження й самовизначення.

Духовний розвиток людини – явище доволі полісемантичне та представлене певними структурними складовими, до яких С. Ярмусь відносить розумово-духове оживлення людини, тілесне життя людини, впорядкування соціальних стосунків, відношення до природи, відновлення духу церковності, оздоровлення відношення до Бога [269, с. 372-376]. С. Ярмусь переймається проблемою духовності українського народу, зокрема її сутністю та походженням. Так, С. Ярмусь намагається розкрити безпосереднє значення духовності, у яку він вкладає свідому активність людського духу, що возвеличує людину до ідеалу добра. Завдяки цьому людська істота здатна задовольнити свої природні прагнення до гармонії, божественного начала. Іншими словами, до активності людського духу С. Ярмусь відносив розум людини, її серце і дух. На думку діаспорного мислителя, у цих компонентах реалізуються всі прояви людського життя, яке інспіроване благодаттю божественного духа. Він живиться категоріями Віри, Надії та Любові, що

знаходять своє продовження у внутрішньому світобаченні людської особистості [269, с.30].

Водночас, як ми вже зазначали, С. Ярмусь розрізняє періоди дохристиянської української духовності та сформованої релігійної духовності. Якщо в перший період відчуття українського народу були піднесені до найвищого рівня і спонукали творчу діяльність, то в християнську добу українці у своїй рефлексії переслідували уподібнення самому Богові. Це стало можливим завдяки поетапному переходу свідомості пересічної людини, яка перебувала у пошуках вияву активності власного духу. В дохристиянський етап людина лише інтуїтивно, силою природного тяжіння до правди та добра, намагалася пізнати уявний абсолют. Але найвищою метою тих потягів був Бог, який залишався непомітним та невідомим в повсякденному бутті українців. Проте передчуття світлого й очікування спасіння в істині не полишало людську істоту. «Завдяки цьому особистість здатна здійснитись над примітивом своєї душі і увійти в новий процес пізнання, відмінний від егоїстичних і матеріалістичних прагнень» [269, с. 31]. Це пояснюється тим, що релігійне світобачення укорінювалося не шляхом насильного навіювання, а засобами сприйняття універсальних людських цінностей, серед яких стрижневими виступають життєрадісність, вдячність, добродушність, людяність, жертвенність тощо.

Причому українська звичаєвість не є явищем пересічним, оскільки включає у себе цілий спектр чинників розвитку українського народу. Цей процес сягає генезису самої нації, яка в своїх духовних провідниках віднаходила свої одвічні прагнення. З огляду на це, у доробку діаспорних філософів концептуалізується самотність українського народу крізь призму його духовного потенціалу, що виступав запорукою самоствердження нації впродовж довгих століть.

С. Ярмусь [269] розрізняє психологічну та духовну орієнтацію української людини. Маємо звернутися, передовсім, до духовної орієнтації, яку мислитель української діаспори характеризує як свідому, цілеспрямовану,

відображену в активності духовних сил людини. Згадана орієнтація може існувати у вигляді творчого акту, який знайшов своє місце у фольклорній спадщині українського народу. Звертаючись до психологічної орієнтації, С. Ярмусь описує її як стихійну, більш несвідому та спонтанну. Як наслідок, в українській людині філософ відстежує протиборство двох орієнтацій, які склалися в процесі історичного поступу [269, с. 40] й закріплюються у музи. За С. Ярмусем, муза постає онтологічною сумою несвідомого і феноменального, що проявляється на рівні інстинктів, переживань, почувань, душевних прагнень тощо. Життя людини, осяяне музою, стає багатшим, оскільки черпає силу із духа. Муза, вкорінюючись у сферу божественного, спонукає до гармонії, до злиття різноманітних виявів духовного у єдине ціле. Одухотвореним життя людини стає через віру, яка здатна наблизити до Бога [269, с. 148]. Розвиваючи внутрішній світ, активність людського духу проникає в усі сфери буття особистості. Виходячи із позицій праксеологічного підходу, твердження філософа української діаспори є важливими, оскільки безпосередньо торкаються базових засад людського буття, заснованого на духовних першопричинах та світосприйнятті окремо взятої особистості. Стимулом до активності вільного людського духу виступає муза, здатна спрямувати душу до творчого злету. У цьому контексті відбувається налагодження зв'язку між природою людини та об'єктивною сутністю буття.

Проблематика душі гостро постає у творчому доробку М. Шлемкевича. Зокрема, вчений віднаходить глибинність української душі, яка тяжіє до європейської душі, що відображена в тузі вічності, нескінченності [253, с. 48]. На думку діаспорного мислителя, загублена українська душа живе у мрійництві серця. Це мрійництво є емоціональним, воно розгортається у бурхливому вирі настрою, який ллється в ліричній українській пісні. Вона є символом краси та особливих внутрішніх поривів української людини. Згідно з поглядами М. Шлемкевича, у співах народжується, росте, розцвітає, в'яне та вмирає українська душа. Мислитель української діаспори символічно звертається до опису душевних поривів як до дня і ночі, радості та смутку. Джерелом тут

виступає синтез української міфології та християнської традиції, яка синтезувала світоглядні уявлення народу. Виходячи з уявлень М. Шлемкевича, українці здатні протиставити розмаїтій європейській міфології власний епос, заснований на слові княжої доби та козацьких думах [253, с. 49]. Порівняно з європейською традицією українська міфологія живе не в світі уяви, а в історичному процесі, засновуючись на колись реальних переживаннях. Можна сказати, що в цьому відстежується поступ абсолютного духу, що зв'язує цілі покоління. Водночас, у творчості М. Шлемкевича присутні мотиви про розгубленість української людини у власній матерії [253, с. 50]. Індикатором цього явища стає ліричність, якою пронизана трансцендентна природа людського буття. У ній знаходить себе український індивідуалізм, що інколи переростає у самотність та відчуженість. Спираючись на ці абстракції, відбувається протиставлення емоційного складу української душі та її інтелектуального підґрунтя.

Варто зауважити, що у світоглядних засадах М. Шлемкевича національне тісно переплітається із духовним. Так, мислитель відмічає колосальне значення моральних ідей для життя нації. Ці спонуки народжуються у глибинності серця та матеріалізуються засобами думки й задумів, завдяки чому уможливорюється пізнавальна спрямованість життя. Зокрема ідеями та моральними настановами можемо торувати різні життєві дороги. Отже, українська нація у роздумах М. Шлемкевича, постає як нація духу, яка консолідується завдяки моральним ідеалам. Однак діаспорний мислитель говорить про необхідність подолання моральної кризи серед українців, суть якої полягає у кризі людини загалом. Шляхи її подолання знаходяться у релігійно-філософському дискурсі, який із теологічного боку спрямовує людину любити Бога, а також ближнього свого як самого себе. З точки зору філософської, людська істота насамперед має полюбити у собі метафізичну первинність, яка виходить за межі раціонального. «І людина повинна любити в ближньому подібну собі істоту, що метафізичною основою виростає понад людський, чисто людський рівень. Таке релігійне і таке філософське схоплення не утруднює, навпаки влегшує ...любити Бога,

створителя й опікуна, запоруку вічності» [252, с. 52]. Тобто, кожна людина є відображенням Божої подоби, а, значить, вона потребує належної уваги і любові. У свою чергу, любов до усього Божого викристалізовується як прагнення до вічності, божественності.

Отже, духовність діаспорними мислителями розглядається в кількох зрізах: по-перше, на онтологічному рівні, оскільки співвідносячись із категорією існування, уможлиблює самоусвідомлення людиною себе у світі, свою буттєвість та призначення; по-друге, на аксіологічному рівні як моральнісний, людинотворчий регулятив, у просторовому полі якого творяться цінності, смисли людини; по-третє, на праксеологічному рівні як реалізація богоподібності й творення людини, її трансцендування, перетворення та досягнення певного ступеня обоження.

Елементи християнської етики зустрічаємо у роботах І. Огієнка. Український митрополит також поєднував релігійний дискурс із національною проблематикою. Так, церковнослужитель стверджує, що Бог заповідав нам любити власний народ. Цей порив має виявлятися у служінні людям. Водночас приналежність до народу в І. Огієнка поставала виразником національної приналежності, якої мав дотримуватися кожен православний українець [131, с. 20-21]. Служіння власному народові прирівнювалося до служіння Богові. У цьому ключі чимале значення відігравала православна віра. На думку митрополита, вона була джерелом українських звичаїв, що лежали в основі формування нації. «Внаслідок цього утворився український православний дух, який увібрав у себе чуттєву складову, відображену у мові, історії, пісні тощо» [131, с. 23-24]. Знов-таки релігійний дискурс І. Огієнка звернений на духовну основу пересічного українця, у глибинності якої заховані потаємні почування душі. Певною мірою, вчення митрополита перегукується із доробком М. Шлемкевича, проте тільки в тій мірі, де людське буття є іманентним та національно прив'язаним. Тут ми знов переконуємося у ліричності української пісні, що веде до душевної першооснови у природі українця. Спасіння душі відбувається у вірі. Саме тому І. Огієнко відзначав шкідливі наслідки атеїзму

для українців, оскільки лише на ідею Бога поступово накладається ідея істинності. Відсутність віри митрополит виводив із необдуманого наслідування, що радше було зумовлене раціонально-психологічною детермінантою. З іншого боку, мораль також може обмежити можливості людської віри, що не дасть особистості повністю розкрити себе в божественному [199, с. 112].

Однією із ключових ідей І. Огієнка є ідея про мету людського життя, яка полягає в служінні своєму народові. «Я весь час шукав у святому Письмі головної ідеї світотвору. І я всією істотою своєю переконався, що головне в Святому Письмі – служба ближньому чи народові, і ця служба мусить бути такою, що це ми служимо Самому Богові: і самовідданою, і чесною» [133, с. 47]. Із богосинівства всіх людей випливає братерство всіх людей. Тому служба людям є водночас служба Христові («Що ви зробили одному з менших братів Моїх, Мені зробили» (Мт., 25:40). Христос звернувся до всіх людей із заповіддю: «Будьте досконалі, як досконалий Отець ваш Небесний!» (Мт., 5: 48). У цій заповіді Ісус Христос закликає людину наблизитися до божественної сутності, прилучитися до її досконалостей і, урешті-решт, стати богопричетною. «Більшої пошани до Людини, – підкреслює І. Огієнко, – більшої оцінки можливої величі й глибини її духа ніхто не дав, як Сам Ісус Христос власне у цій Заповіді, Заповіді про можливу безмежну досконалість Людини! А що Господь недосягнений, то можлива і безконечна досконалість Людини, як основа Царства Божого на землі» [133, с. 11].

Натомість І. Ортинський вирізняє три рівні відношення людини до Бога. Першим є ставлення, в якому заперечується взагалі існування Бога. Другий тип людей не тільки визнає Бога, але й вірить у нього, однак віра в них не стала життям «сенсом» їхнього життя. Зате третя група віруючих віру сприймає дуже серйозно, доходячи до самих коренів християнського буття. «Відповідь на закиди Бога дає їм той сенс існування, яке наповнює ошасливною захищеністю, долаючи всі затії непевності, тривоги та безвихіддя. Така людина є готовою підняти всі труди, жертви та терпіння, щоб увійти в сферу задушевного спілкування з Господом» [154, с. 268]. Саме така людина

намагається наблизитися до Бога, поєднатися з ним. Єднальним феноменом виступає серце як знак особливого єднання союзом з Ісусом Христом.

Феномен «серця» посідає чільне місце в працях багатьох філософів. Його значущість виходить поза межі анатомічного визначення важливої частини людського тіла, включаючи та виражаючи єдність і цілісність людини. «Воно постало не з досвіду анатомії, але на основі досвіду людини. Воно належить до слів, у яких людина висловлює свідомість свого існування, вказуючи на таємничість свого буття» [154, с. 269], – констатує І. Ортинський.

С. Ярмусь зазначає, що серце має мотиваційну та рушійну силу в житті людини; воно як основа кордоцентризму виступає підґрунтям української духовності, є невід’ємною частиною самої сутності української людини. «Іншими словами, наш кордоцентризм – феномен екзистенціальний, бо він є основою самого буття (екзистенції) українця, а то й частиною його природи. Тому все, що українець діє, все його світосприймання, його поведінка, встановлення життєвих вартостей, всі його культурні надбання треба розглядати з урахуванням його кордоцентризму. А кордоцентризм – це те, що українцеві дав Бог, вся українська стихія й свята українська земля» [269, с. 120].

Д. Чижевський вважав, що людина повинна знайти своє справжнє місце в бутті, знайти вищий смисл свого існування, усвідомити себе. Щоб визначити своє «справжнє місце» людина мусить не допускати етичної самоізоляції від буття, бути відкритою щодо інших індивідуальних та колективних світів, здатною до співпереживання, розуміння, Любові, Віри, Надії. Таке розмаїття зв’язків вимагає орієнтації людини на трансцендентне буття – на єднання людини з Абсолютом, із Богом. У результаті такого єднання досягається стійкість буття людини.

Загальне розуміння суті філософії Д. Чижевський виводив з її традиційного визначення як «любові до мудрості», як пошук сенсу життя загалом, а також сутності світу. Залежно від того, що є формою життя для людини – розум чи емоції, релігія чи філософські вчення, Д. Чижевський виокремлює раціоналізм та емоціоналізм. Особливе місце приділяє містиці, розуміючи під нею не

просто щось таємниче, засноване на вірі, а будь-яке вчення про сполучення, поєднання людської душі з Богом.

Аналізуючи творчість П. Юркевича, Д. Чижевський визначає українську філософську думку як філософію серця [225, с. 34]. Знов-таки серцю відведено своєрідне значення в національній філософії, що витоково пов'язана з народною традиційністю і звичаєвістю. За Д. Чижевським, ґрунтуючись на Святому Письмі, зачатки «науки про серце» вже відстежуються у філософії середньовіччя і нового часу у вигляді національних шкіл (монастирські, парафіяльні та кафедральні школи), у яких водночас розкривається дух народу, його світогляд. Синтезуючись, етичні та релігійні смисли філософії серця закладають самобутність української ментальності.

Із філософії серця Д. Чижевський виокремлював її моральний зміст, називаючи П. Юркевича представником ідеалістичного позитивізму. Мислитель української діаспори пояснював таку позицію тим, що П. Юркевич прагнув віднайти ідеал в емпіричному, обережно підходячи до тих чи інших тлумачень.

Аналізуючи творчість П. Юркевича, Д. Чижевський проводить паралелі між його ідеями та поглядами Г. Сковороди. Звертаючись до Біблії, Г. Сковорода підкреслює той вічний зміст, що у ній прихований. Святе Письмо постає як чудовий сад, оточений непрохідними теренами. Біблія ніби розмежовує світ прекрасного та темряву, яка знаходиться по той бік істини. Г. Сковорода звертається до віри, без якої Святе Письмо він вважає мертвим. Теж саме відбувається з тілом, яке, позбавляючись духовного сенсу, втрачає особистісні якості. У свою чергу, віра у Г. Сковороди постає як переконаність у невидимому.

Застосовуючи культурологічний підхід до вчення вітчизняних філософів, Д. Чижевський доходить висновку, що вони разом висвітлюють особливості української психіки і ментальності. Однак якщо доробок Г. Сковороди спрямовує на самопізнання шляхом осягнення ідеалу – Бога, то у П. Юркевича відбувається ухил в сторону людської чуттєвості, джерелом якої постає серце.

«Сердечна» спрямованість учення П. Юркевича не залишилася поза увагою українського діаспорного мислителя С. Ярмуся. Так, він визначає П. Юркевича як християнського мислителя, який постійно перебуває у пошуках таємниці людини. На думку С. Ярмуся, у філософській думці вітчизняного філософа XIX ст. перепліталися дві сюжетні лінії: пізнання внутрішньої скритої сутності людини та засвідчення безпідставності матеріалістичного погляду на людську природу [274, с. 28]. Тому творчість П. Юркевича одухотворена проблематикою людини та її буттєвістю, що розгортається в осмисленні таких феноменів як серце, дух, розум та досвід людини. Саме в цій царині розкривається сутність людини, найрепрезентативнішою формою якої виступає серце, що постає у П. Юркевича в таких іпостасях: охоронець і двигун фізичних сил; центр душевного і духовного життя; місце, де зосереджується найвища точка пізнавальної людської діяльності; осередок різносторонніх духовних почувань; основа морального життя [274, с. 29].

Як наслідок, серце стає виразником усієї людини. Аби пояснити це, П. Юркевич, передовсім, звертається до Священного Писання, але водночас не відкидає розум людини, який у вченні мислителя відіграє значну роль у духовному житті людини. Завдяки розуму в особу проникають ідеї зовнішнього світу, завдяки чому цей орган стає провідником і носієм душевних діянь. Згідно з доробком С. Ярмуся стає очевидним, що у філософії П. Юркевича пізнавальні можливості розуму все ж таки є обмеженими і душевну сутність не розкрити лише явним мисленням. У цьому контексті на допомогу приходять воля і почування серця, які поєднуються з розумом у разі правильного духовного розвитку людини. Людська душа тут уподібнюється до творіння Божого. На тлі цього значно розширюються можливості глибокого серця, таїни якого захищені в Ум Божественний, який, у свою чергу, є належністю Трійці, а саме Отця, Сина і Святого Духа [274, с. 30]. Як зазначає С. Ярмуся, учення П. Юркевича особливе тим, що виокремлює у людини два духовні центри – розум і серце. Але порівняно з розумом серце перебуває на високому щаблі. Однак все-таки ефективне функціонування обох центрів можливе лише у разі їх гармонійного

поєднання і координаційної діяльності. Тобто, процес пізнання стає теплом і життям духу, а, проникаючи у серце, входить у суцільність душі [274, с. 31].

На основі зазначеного вище можна зробити висновок, що вчення П. Юркевича у творчості діаспорного філософа С. Ярмуся поставало як комплексне і ціннісне з точки зору його антропологічної спрямованості. Саме тому сила людського духу засновувалася на поєднанні розумного людського начала та емоційного. Виходячи з цього зазначимо, що серце людини має здатність висловлюватися, охоплювати та розуміти лише в той спосіб, який притаманний йому. Отже, мірою людини виступають її духовні спрямування, які породжуються серцем. Саме у серці відображається індивідуальність та неповторність людини, її інтуїтивні спрямування. На основі цього світ сприймається як даність, яка виступає його презентативним виявом. Сердечні почування характеризуються первинним змістом, який має власну своєрідність, пов'язану із підсвідомим. Саме це робить людину неповторною істотою, засновану на моральних законах. Серце виступає рушійною силою життя та формою продовження душі, її основою для втілення у вічному, нескінченному.

Проте поняття духовного серця і душі не є такими, що збираються. Це пояснюється тим, що духовне серце подекуди відображає емоційне життя людини, яке так чи інакше має свій зв'язок із моральною сферою буття. На основі цього сучасний український філософ Я. Гнатюк звертається до філософсько-теософського кордоцентризму Г. Сковороди та філософського кордоцентризму П. Юркевича [37, с. 70]. Учений стверджує, що вказані вітчизняні мислителі є фактично засновниками українського кордоцентризму, формування якого відбувалося в умовах діалогу філософської містики та східної патристики. У науковому доробку українських мислителів ХІХ ст. акцентовано увагу на креативному потенціалі людського серця. Так, складовими елементами філософії Г. Сковороди були Біблія як світ символів та людина, яка укорінювалася в бутті шляхом пізнання Святого Письма. У цьому контексті самопізнання людини ототожнювалося із народженням у неї нового серця. У свою чергу, в П. Юркевича Біблія виступала своєрідною наукою про

людину, що встановлювала баланс між раціональною та трансцендентною природою її походження [37, с. 83].

Глибину серця Г. Сковорода називає «безоднею». Тим самим, – вважає Д. Чижевський, – він наближається до всіх пізніших наук про «підсвідоме», або ліпше «позасвідоме». Правда, він відрізняється від багатьох із пізніших представників «філософії підсвідомого» тим, що для нього душевна безодня серця зовсім не темна глибина, джерело лише злого та ненормальних збочень. Глибина душевна – подвійна: зла та добра, темна та світла. Може ліпше було б говорити про дві безодні душевні: про підсвідому (темну) та про надсвідому «світлу» [231, с. 120]. Отже, серце безпосередньо пов'язане з архетипним психічним багатством, яке за відповідних обставинах «виринає» на поверхню, засвідчуючи свою унутрішненість.

Отже, феномен кордоцентризму мислителі українського зарубіжжя розглядають у трьох аспектах: етнічно-духовному (не лише є підґрунтям української духовності, моральності, а й активізує певні структури психіки); релігійно-символічному (в образній формі кодифікує та маніфестує царину сакрального, представляє важливі смисли релігії); моральнісно-практичному (уможлиблює діяльнісний процес набуття активності самої людини як специфічний процес духовного творення «внутрішньої» людини).

Виходячи із зазначеного вище, маємо звернути увагу на те, що у контексті вчення діаспорних мислителів особливе місце посідає релігійний складник. Зміст останнього трактується вченими по-різному, проте універсальне значення релігії як традиційної системи світогляду, притаманної українському народові, відзначається всіма мислителями української діаспори. Вірування українців стають ключем до аналізу трансцендентної сутності всього народу, його можливостей до пізнання. Націонал-персоналістичний характер поглядів українських науковців зарубіжжя постає у контексті пошуків національної світоглядної системи, характерної лише для української людини.

За П. Юркевичем, душі притаманна певна первинність і простота, яка не ототожнюється із процесом мислення. У ній захована глибинність серця, яке

вирізняється непередбачуваністю. Згідно з поглядами П. Юркевича, у глибині серця лежить джерело життя, нових рухів і прагнень. Вони перебувають поза межами збагненого і живлять вічність душі. У цьому контексті розум є певним абсолютом, а серце є його продовженням, що відкриває шлях до несвідомого, рушійних сил, визначальних для поведінки людини [37, с. 67]. Учення про серце виявляється у його впливі на моральність людини. За П. Юркевичем, поклик серця зумовлює будь-який моральний учинок, оскільки відчуття людини від контакту з навколишньою дійсністю є набагато біднішими, ніж ті почування, що йдуть від душі. Глибина мислення й свідомого криється у духові, який спрямований до серця. При цьому відбувається зіткнення морального та псевдоморального світів: перший характеризується любов'ю людини до Бога, а другий – самолюбством. Однак не кожна людина діє за душевним потягом, проте відчувають його всі. Світ стає хибним за умови, коли він вибудовується на підмінених категоріях буття, за якими реальний сенс життя поступово втрачається. За П. Юркевичем, учинки людини покликані виконувати функцію самозбереження – у цьому випадку вони зможуть називатися моральними та сердечними. Український філософ не ототожнює поняття «морального» і «розумного», оскільки злочин теж може бути вчинений розумно, але суспільної користі від того не буде. Відтак справжня моральність потребує подвигу, а, отже, має починатися із самовиховання, духовної роботи над собою. Так, П. Юркевич стверджував, що справжні митці розуміли, що їх найкращі творіння мали духовне підґрунтя. Натомість розум та свідомість лише надавали ясності в оформленні своїх внутрішніх почувань, які пов'язані із сердечним імпульсом, що виконує спрямовувальну функцію, скеровує діяння людини в потрібному руслі [202, с.126-127]. У цьому контексті виявляється волетативність людини, яка спрямована на божественну благодать.

Як зазначає Д. Чижевський, аналізуючи філософію Г. Сковороди, пізнати «внутрішню» людину – це пізнати самого себе, збагнути істинну людину, яка є Богом. Бог одвічно присутній усередині людини; завдання останньої полягає лише в своєрідній актуалізації божественного, пробудження божественного

паростку в глибинах людської душі. Перемога «внутрішньої» людини над «зовнішньою» є «другі народини» людини, її оновлення, власне, утворення нової людини, не тлінної, а вічної, не «зовнішньої», для всіх видимої, а «внутрішньої» сокровенної. Удруге народитися – це стати перетвореною людиною, позначеною статусом богопричетності. А тому у всіх діяннях життя необхідно дотримуватися таємного голосу внутрішнього, невидимого, який є голосом волі Божої. Стосовно ж Г.Сковороди, то він уже з молодості не тільки шукав істину, а й жив відповідно до неї. І в чому ж філософ знаходив опору, щоб протистояти йому? Його етичне вчення виходило з надр античної філософії. І в своїх шуканнях він спирався на праці Платона, Діогена, Плутарха, Сенеки та ін., щоб разом із ними закликати людину пізнати самого себе. А пізнавши, побачити, що людина ділиться на «внутрішню» і «зовнішню», де «внутрішня» людина – вічна, небесна, а «зовнішня» – земна, створена. Цікаво, що багато хто з поміщиків і кожна селянська хата вважали за честь прийняти Г.Сковороду в своєму будинку – нагодувати, почистити його одяг, підлагодити йому взуття. І у відповідь він віддавав їм те, що мав і що було більше, ніж золото, – мудрі поради, настанови, навчаючи і проповідуючи, дорікаючи, кому потрібно за неправду, нетверезість, несумлінність. Д. Чижевський наголошує – процес пізнання «внутрішньої» людини досить складний. Перший ступінь є підготовчим, що фіксує лише наявність «внутрішньої» людини; другий – це створення духовного підґрунтя – віри, надії, любові – для пізнання «внутрішньої» людини і поєднання з нею; третій ступінь – це боротьба «внутрішньої» людини із «зовнішньою», де в разі перемоги першої відбуваються «другі народини» людини, її «утворення», бо існування її як «зовнішньої» насправді є ілюзорним; четвертий ступінь – сам результат процесу народження «внутрішньої» людини, її розквіт і набуття божественних атрибутів [231, с. 104-108].

І. Ортинський звертається до аналізу однієї з християнських чеснот феномену віри, ставлячи питання: «З чого починається віра?» Адже вона не виникає на порожньому місці, а має тенденції до зміни, поглиблення. «Як і

будь-яка віра, так і християнська починається з бажання дати сенс нашому життю, такий сенс, який би відповідав спразі людини, яка хоче знати, чому терпить, чим, власне, ось це наше життя завершується, життя, яке одержувало б відповідь на прагнення до щастя і вічного життя» [154, с. 237]. Отже, віра є настановою, яка орієнтує і завдяки якій утверджується життєвий шлях людини. Включаючи емоційно-чуттєву компоненту, інтелектуальну та волевільну, «віра є ласкою, яку людині дарує Бог, що приходить до людини із всіх доріг нашого життя» [154, с. 237]. Віра в Бога безпосередньо пов'язана з переживаннями особистості, які вирізняються певною сенсожиттєвою спрямованістю. Якщо життя втрачає сенс – поступово «згасає» цілепокладання, вірус байдужості охоплює людину, зникають певні життєві орієнтири і зрештою життя обезцінюється, стає непотрібним. Отже, сенс життя – це постійний пошук-знаходження, який вирізняється динамічним характером і слугує одним із основних самозахисних чинників формування особистості. Іноді саме релігійна віра є духовною віссю людини, яка не лише виконує психотерапевтичну функцію, а й інтегрує, зцілює людину.

Вирізняючись процесуальним характером, віра є ризиком; вона вимагає відваги, «щоб кинутись у те, що постає перед нами як великий знак запитання, як таємниця, якої нам не проникнути нашими обмеженими можливостями...» [154, с. 238]. Тільки той, хто став на шлях віри, стане людиною в певному сенсі цього слова – перед ним відкриваються неозорі таїни буття.

«Сьогоднішня людина, – розмірковує І. Ортінський, – знаходиться в лещатах неспокою, тривожного почуття». Як не втратити себе в постійних турботах буттєвості, у нескінченному хаосі, який вривається в життя людини, спонукаючи до нудьги, страхітливої тривоги? «Вона (людина – Г.С.) не знає або не хоче чути, що тільки християнська віра може розгадати цей таємничий, безумовний та неодмінний ребус. Не гарячковим неспокоєм та безсердечним поспіхом, а розумним, терпеливим та спокійним очікуванням – надією, християнською надією» [154, с. 239]. Надія є даром Божим. Отже, людина повинна його прийняти. Однак цей дар, як проективне утвердження у вірі,

вимагає мужності, сили духу, завдяки якій розв'язується таємничий вузол смерті. Усі шукання, прагнення знаходять свій сенс лише в тому випадку, коли віра, поєднуючись із надією, знаходять прихисток у божественній любові. І. Ортинський констатує: «Атмосфера довіри проте народжується в захваті любові, яка водночас ... довіру посилює, скріплює та поглиблює. Справжня ж любов є джерелом справжньої істинної радості, Радості, яка переходить у щастя, коли любов піднімається до виразного поєднання з Христом-Богом» [154, с. 243–244]. Категорія любові є складовою релігійного світогляду, оскільки відображає найсуттєвішу його характеристику – поєднує два начала – небесне і земне, вічне і тимчасове, Бога і людину.

В свою чергу, М. Шлемкевич звертається до християнської синтези як такої, що здатна нівелювати проблеми засобами живої віри, яка виявляється у любові до Бога, ближнього свого і в душі та вічності. У цьому плані порядок вищого пізнання криється у теології та етиці, а значить, віра посідає чільне місце, водночас як розум веде до нижчого рівня пізнання [253, с.47]. Саме віра як абсолютне відношення людини до царини божественного, як глибоко особистісний, інтимний акт, людину екзистенційно збирає в її власній одиницності й переводить людське існування в горизонт особистості, що перевершує своєю унікальною конкретністю абсолютно-всезагальні визначення. Ідеї діаспорних мислителів про віру, надію, любов суголосні ідеям Г. Сковороди, який зазначав, що основною метою людини виступає не тільки пізнання людиною об'єктивного світу, але й її самопізнання. Самопізнання є більш важливим, бо його мета – це невидима натура, наближення до трансцендентного. В обох випадках цей процес пов'язаний з вірою, надією та любов'ю. «Насіння всіх наук ховається в середині людини, тут приховане їх джерело» [189, с. 367]. «А що є віра, коли не викриття чи вияснення серцем зрозумілої невидимої натури?» [188, с. 356]. Пізнання є цілісністю, але здійснюється воно як раціональними методами, так і у процесі містичного осяяння. Раціональне пізнання передбачає відрізнення суб'єкта та об'єкта, а також розуміння своєї самості. Тут віра, надія та любов постають елементами

та стимулами досягнення наукової істини, більш того, любов «досліджує та розмірковує». «Коли не любити всією душею корисних наук, то всякий труд буде марним...» [190, с. 227]. Г. Сковорода підкреслює, що віра – це «світильник стежкам твоїм» [187, с. 195].

Отже, віра, надія, любов уможливають діяльнісний процес набуття активності самою людиною, специфічний процес духовного творення «внутрішньої» людини, місцем локалізації якої є серце. Віра, надія, любов – це непохитні істини у житті кожної людини, якими вона керується упродовж усього свого життя. Загальновідомо, що основними чеснотами християнського віровчення є віра, надія та любов, які формують людину, забезпечують її рух до Бога та стають морально-етичними регулятивами, убезпечуючи її від різних негативних факторів. У Біблії підкреслюється: «...Праведний житиме вірою», а віра – то «підстава сподіваного, доказ небаченого» [Євр. 11:1]. Релігійна віра здатна здолати все – як можливе, так і неможливе. Однак ці її здатності реалізується в діяльності. «Бо як тіло без духу мертво, так і віра без діл – мертва» [Як., 2:26; 1 Кор., 13:48]. Щоб подолати сумнів, віра доповнюється надією. Водночас віра та надія виступають підґрунтям любові, без якої неможливий рух до Бога. Саме завдяки любові долаються сумнів та невпевненість; вона конструює нову форму людських стосунків, яка ґрунтується на співчутті, милосерді, жертвності. «Люби Господа Бога свого всім серцем своїм, і всією душею своєю, і всією силою своєю, і всім своїм розумом, і свого ближнього, як самого себе», – говориться в Євангелії від Луки [Лк., 10:27] «Любов над усе! Любов довго терпить, любов милосердствує, не задрить, не величається, не надимається, ніколи любов не перестає!» [1 Кор., 13:4].

Тому й зрозуміло, чому мислителі української діаспори постійно підкреслювали, що віра презентує прагнення, сподівання людини на шляху до Бога, надія як можливість неможливого, незбагненого підсилює проєктивні можливості віри, її «живість» (П. Соколов), забезпечуючи зв'язок теперішнього і майбутнього. Натомість любов («вогонь невидимий»), синтезуючи та

цементуючи їх воедино і таким чином поєднуючи Бога та людину, сприяє обоженню. В цьому дійстві людина набуває статусу богопричетності, що виявляється у синергійній діяльності людської особистості з Абсолютною Особистістю.

Загалом, уся творчість діаспорних мислителів просякнута людиноцентричною спрямованістю, яка розкривається через висвітлення релігійного світогляду українців. У світоглядній системі мислителів діаспори людина уподібнюється до божественного начала в результаті своєї трансцендентної сутності, вираженої у душі. У свою чергу, одухотворення людського буття здійснюється крізь призму душі, яка не може існувати окремо від почувань людини. Так, переживання людини криються у глибині її внутрішнього світу, що подекуди є недосяжним для раціонального розуму. Однак за допомогою серця людина здатна відчувати ті душевні пориви, що ведуть її до істини. Відправною точкою істини є Бог, який виступає мірилом усього. Як наслідок, людина знаходить сенс свого життя у служінні Вищому Закону всесвіту. Слід зазначити, що божественне тут проявляється не тільки в окремій людині, але й у суспільстві, членом якого вона є. Саме тому інший шлях до Бога лежить крізь призму служіння своєму суспільству. Тоді на якісно новий рівень піднімається національна приналежність людини, оскільки вона зумовлена духом традицій, сформованих упродовж довгого періоду історичного поступу. Так, український дух постає у доробку мислителів діаспори як християнський, що абсорбує всі попередні вірування та ідеали, закріплюючись у – теоцентризмі та україноцентризмі як наскрізна вісь їх релігійно-філософських напрацювань.

3.2 Релігійно-філософські надбання діаспорних мислителів у сучасному соціокультурному просторі України

У сучасних координатах буття якісно нового значення набуває проблема людського існування. Вона охоплює все ширші царини життя як матеріального, так і духовного. Відбувається поглиблення людських взаємовідносин засобами

глобалізації, що веде до видозміни цінностей, а також соціальних орієнтирів. У цьому контексті національні держави з багатовіковим розвитком характеризуються сталою системою суспільних поглядів на місце людини у світі та існуванні загалом. Звідси можна зробити висновок, що сукупність культурних, релігійних надбань дає змогу розглядати особистість як центральну постать, яка активізує духовні зв'язки між цілими континентами.

Виходячи з того, що вчення діаспорних філософів так чи інакше торкалося витоків української вітчизняної філософської думки, необхідно шукати користь світоглядних уявлень в ідейній національній спадщині, відображеній у доробку окремих українських мислителів. Зокрема, треба звернути увагу на основоположне вчення П. Юркевича, яке стало не лише окремим напрямом у філософській думці на теренах України, але й становило об'єкт дослідження для ряду філософів діаспорних мислителів. Світоглядна система П. Юркевича формувалася на основі так званої київської школи, яка увібрала у себе ряд положень, серед яких – віра у розум як вищу форму пізнання. Ідея того, що розум вводить людину в реальність духу, обґрунтовується такими головними позиціями: істинність – відображає те, що є у духовному світі; добро – характеризується тим, що має існувати у світі явищ стосовно вищих сил; прекрасне – те, що може бути відображено у реальному світі за умови відношення матеріального світу до вищого порядку речей [41, с. 137].

У свою чергу, різноманітність традицій, звичаїв у світі зумовлює необхідність вироблення власного національного світогляду, спрямованого на базові засади української традиційної духовності. Проте будь-яка система світобачення виражається крізь призму людського буття, роблячи акцент на тих чи інших аксіологічних детермінантах. Звернемо увагу на ті світоглядні пріоритети мислителів українського зарубіжжя, які й визначають вплив їхніх філософських, релігійних надбань на сучасний соціокультурний поступ України. Передовсім зацентруємо увагу на сутність самого поняття «світогляд» у його багатовимірності.

Варто зауважити, що свого поширення категорія «світогляд» набула у доробку І. Канта. У вузькому значенні світогляд – це сукупність поглядів людини на світ і смисл життя. У більш широкому трактуванні це поняття характеризується таким чином: сукупність узагальнених уявлень про дійсність, які відображають, розкривають і зумовлюють певне практичне та теоретичне ставлення людини до світу, спосіб сприйняття, осмислення й оцінки навколишньої дійсності і самої себе як конкретно-історичного суб'єкта пізнання і практики [52, с. 6]. Відтак світогляд розкривається як динамічна оцінка суб'єктом середовища, у якому він перебуває. Тим самим встановлюється зв'язок між індивідуальним і колективним, свідомим та несвідомим. А значить, що у світогляді відбиваються всі зрізи людського життя. Так, вони можуть вдосконалюватися, змінюватися або взагалі згасати. Проте їх форма існування закріплюється за персональним сприйняттям людиною свого значення у цьому бутті. Проте світогляд може бути повноцінним лише у сформованій особі, яка виступає одиничним носієм загальнолюдських та національних цінностей. Якщо людина акумулює значний духовний потенціал, то вона примножує загальну пасіонарність того суспільства, членом якого вона є. І навпаки, перебуваючи на низькому рівні свого ментального розвитку, особистість розчиняється у посередності, яка не здатна принести користь ні державі, ні суспільству. Тут реалізується діалектичний зв'язок ідеї та матерії або творчого людського начала і його практичного відображення. У свою чергу, світогляд, наче той індикатор людських можливостей, здатен як розширити їх, так і звузити до побутового рівня. Тоді постає питання прояву духу, який живе у людині як трансцендентне і потребує свого постійного самоствердження у різних проявах та поривах.

Налагодження зв'язку з божественним світом потребує звернення до релігії як аксіологічної системи, здатної перевтілювати дух людини. Тому в новому світлі відображається співвідношення світ-людина, що знаходить продовження у елементах світогляду, серед яких виділяють такі: узагальнені знання (створюють інформаційну базу світобачення, яка включає життєво

необхідні знання); переконання (виступають як соціально-психологічні елементи, які сприймають чи відкидають окремі світоглядні засади); цінності (характеризуються позитивним або негативним ставленням людини до явищ навколишньої дійсності); ідеали (стають уявним прикладом досконалості, зразків, які треба унаслідувати); вірування (форма і засіб сприйняття інформації від соціального середовища, його норм, цінностей та ідеалів); принципи діяльності (регламентують свідоме ставлення людини до об'єкта дійсності та до самої себе); життєві норми (стандарти діяльності, які склалися історично чи зумовлені певними традиціями, звичаями) [52, с. 7].

Діаспорні мислителі переважно виражали свої ідеї крізь призму релігійного світобачення, основними рисами якого виступають: наявність чогось Абсолютного; подвоєння світу (видимий і невидимий - надприродний, трансцендентний). У свою чергу, змістовими рисами трансцендентного є такі: виступає найвищою цінністю для віруючого; проголошується справді реальним; виявляє себе як таємниця, є непізнаваним; проголошується сферою дії одкровення; ключовою є молитва як безпосередній зв'язок із Богом. Безперечно, ідейно-тематичними пріоритетами світоглядної парадигми мислителів українського зарубіжжя є Бог та рідна Україна. Ці точки відліку пов'язані насамперед із чинниками національного, ментального, світоглядного вимірів життя української людини. Адже дух прагне до вищого пізнання істини, якою виступає Бог. Відтак налагодження зв'язку раціонального начала людської природи із трансцендентним можливе засобами вірування. У процесі цього віра викристалізовується як своєрідна система спілкування українця з Богом. Як було вже зазначено вище, у цій комунікації традиційне українське суспільство знаходило порятунк від буденних життєвих проблем. Віра ставала метою у пошуках справедливості і правди як ознак гармонії існування. Саме тому екзистенційність української людини вкорінена у її релігійному світогляді, який увібрав віковічні культурні та ідейні традиції, притаманні конкретно взятій спільноті.

Д. Чижевський систематизував різні прояви філософської думки в Україні, які у подальшому лягли в основу вітчизняної філософської науки. На нашу думку, доробок Д. Чижевського є цінним із точки зору його глибинної спрямованості на сутність людини, яка укорінюється в повсякденності свого буття. Тут екзистенція розкривається крізь призму сукупності чинників, що знаходяться у площині суб'єктивних пізнавальних можливостей людини та її чуттєвої сфери. В індивідуальному відображається продовження світу і, навпаки, у дійсності знаходить своє продовження людський дух.

За М. Шлемкевичем, душа шукає свій порятунок у красі, що відображається у творчому потенціалі нації – мистецтві. Творчість забирає всі сили людини, підносячи її над собою. Як наслідок, кінцевим шляхом особистості виявляється релігія, зосереджена у святинях віри. Вона є всюди, а особливо в церковних лаштунках, і лише чекає Божого провидіння. Звідси виокремлюється зцілення вірою, яка завжди здатна прийняти всіх страдників до свого лона. Проте в умовах, коли віру заглушують світські гомони, вона може і не виконати своєї праведної місії [252, с. 36]. Однак душа людини весь час потребує зв'язку з Богом, який існує в речах навколишнього світу, але не завжди відкривається пересічному розумові. На заваді цьому процесу стає утилітаризм та безвір'я, яке стверджується у невігластві. Саме тому українська людина віднаходить себе у християнських догмах, які відкривають нові можливості для людського духу, його вільного самовияву. Водночас, активний прояв духу відбувається крізь діяльність людини, що пов'язана із її моральним стрижнем, який сягає своїм корінням душевних першооснов.

У процесі укорінення людини в бутті неабияку роль відіграє саме душа. Зокрема, Б. Цимбалістий звертав увагу на значущість проблеми української душі. Вітчизняний філософ не відкидає того, що національний характер перебуває у площині духовної атмосфери, присутністю якої просякнуте все навколо. Однак, на думку Б. Цимбалістого, душу народу визначити важко. Проте український мислитель констатує наявність універсальної єдиної характеристики для окремо взятої нації, роду [229, с. 27]. Цей компонент

захований у глибинах духовної культури народу, його мові, що позначається на почуваннях та поведінці людини, яка постає як цілісність різних компонентів.

У свою чергу, М. Шлемкевич вбачає сутність української душі в її емоційності, мрійництві, що відображається у пісенній творчості українського народу, його ліричності. Тут душа є чуттєвою і часто губиться в людському настрої [253, с. 49]. У цій душі знаходить відгомін спокій перед неминучістю буття та перед долею. Як наслідок, душевна глибина проявляється крізь індивідуалізм. Значення душі є неоціненним, оскільки вона врівноважує емоціональне мрійництво, наverting людину на діяльність, на процес творення. У цьому виявляється активність духу, який межує з несвідомим початком людської природи. Тому й душа персоніфікована, має свої властивості, сформовані в лоні віковичної культури, традицій та вірувань. Вона має надприродні властивості, але водночас пов'язана із буттям як таким. Отже, українська душа, за М. Шлемкевичем, корелюється цариною надприродного, трансцендентного.

Саме екзистенційно-кордоцентрична установка діаспорних мислителів уможливила виокремлення таких характеристик українців як сентиментальність (виявляється на прикладі української ліричності, вираженої у піснях; естетизмі народної обрядовості); персоналізм (виражений в індивідуальності, яка прагне до свободи духу); емоційність (розкриваються крізь призму творчої рефлексії народу, оспіваної у мистецтві). Ці орієнтири покликані спонукати формування духовного світу українця крізь призму плекання народом своїх традицій та звичаїв, де відбувається поєднання таких чинників як національного, ментального та трансцендентного в єдине ціле, що породжує вільний український дух. Щодо світоглядних та праксеологічних пріоритетів мислителів української діаспори, то в цьому випадку йдеться про впливи на сьогодення сучасної України, по-перше, у руслі філософії серця, її глибинного ядра – духовності та моральності, по-друге, у контексті поєднання україноцентричності й теоцентричності, по-третє, у річищі вчительського духівництва, виховання та навчіння.

I. Мірчук стверджує, що глибока релігійність є притаманною для українського світобачення, у якому відстежується утвердження переваги почувань над розумом у духовному житті людини. Воля, яка керується почуттями подекуди не є витривалою, постійною та стійкою. Унаслідок цього український світогляд інколи безмежно захоплений і піднесений, а згодом розчарований і неактивний. Тому-то й навіть сильні особистості втрачають життєву енергію, розпорошуючи її під гнітом об'єктивних обставин буття. Подекуди взагалі не простежується розумовий підхід, який опирається на теоретично-практичну площину. Натомість осягнення дійсності відбувається на рівні чуттєвості [140, с. 240]. Тобто стихійність української духовної природи обумовлюється її глибинною сентиментальністю, що простежується на прикладі християнської віри та національного мистецтва. На основі цих екзистенціалів увиразнюється людська індивідуальність, яка характеризується не лише своєю етнічною належністю, але й засобами сприйняття навколишньої дійсності.

Діаспорні мислителі всебічно розкривали історичний поступ становлення української державності та церкви, акцентуючи на необхідності усвідомити й водночас критично використати той історичний досвід, яким багата Україна. В цей досвід включені й історіософські напрацювання мислителів українського зарубіжжя, які збагатили скарбницю етнорелігійної проблематики, що має значущість і дотепер, зокрема в царині поліетнічного і полірелігійного простору українського суспільства, враховуючи при цьому автохтонність, укоріненість і рівноправність народів та їх віросповідань. Ураховуючи суспільні тенденції в цих сферах, ми зможемо убезпечити ті ризики, які можливі в перспективі, а також зможемо формувати толерантність між представниками різних конфесій, далекоглядно сформулювати політику держави у відносинах із церквами і релігійними організаціями. Ще в радянські часи була спроба нівелювати етнічні та релігійні особливості українців. Цьому сприяла інтенсивна атеїзація етносу, вилучення з обігу тих джерел, у яких зберігалася самобутність українців, їх звичаї та національні надбання.

Загальновідомо, що коли народ позбавлений мови, національних виявів релігії, цих основних індикаторів етнічної належності, він приречений на знищення. Однак буремні вітри історії не змогли знищити українськість, її ментальність. Значна заслуга в цьому й кращих представників української діаспори, які впродовж усього життя формували, плекали все те, що безпосередньо пов'язане з рідною землею. Як свідчить історія, етнічність, пов'язуючись та синкретизуючись із релігійним феноменом, спроможна інкорпорувати, інфільтрувати, знейтралізувати все те, що не вписується в етнорелігійну «тканину», ще більше зміцнюючись, загартовуючись, стаючи великою силою, що не піддається руйнації.

С. Ярмусь із болем констатував, що нинішні глобалістичні реалії аж ніяк не сприяють збереженню самобутності народів, у тому числі й українського. Проте будь-які спроби нівеляції спільнот, перетворення націй в «людство» без національних різниць, безперспективні. Ця епідемія уніфікації охопила різні сфери життя людини з метою стерти з лиця землі все національне як у чисто світській царині, так і в сфері релігійно-церковній. «Нація втримається тоді, коли вона не уподібниться до свого іншонаціонального оточення, а навпаки – плекатиме свої національно-культурні різниці: свою мову, своє мистецтво, свій світогляд, а головне – свої різниці щодо зовнішніх форм (стилю) у церковно-релігійній сфері життя. До таких різниць, що оберігають нас від асиміляції, належать також наші національно-релігійні обряди; до тих рятункових різниць, які охороняють нас перед саморозтопленням у неукраїнському морі, належить також український традиційний Церковний Календар» [269, с. 400], – констатує С. Ярмусь. Ці слова звучать для сьогоденних українців як настанова, якій вони повинні слідувати, щоб зберегти індивідуальне і національне. «Треба знати, що наша національна сутність і наше існування – від Бога і що ми маємо не тільки легальне, а й природне право своє оберігати» [269, с. 400]. Оскільки українці розкидані острівцями серед інших етнічних сутностей, то вони мають усіляко дбати й оберігати весь той досвід, який накопичений упродовж століть. Лише оберігаючи його, нація здатна до розвитку, до трансформації та збереження

свого монолітного осередку. Але й у такій ситуації ми відчуваємо силу вродженого в нас закону, який безнастанно наказує нам не допускатися до умиртвління своєї природної сутності – української, а розвивати її як велику цінність. А талант, як зазначає С. Ярмусь, даний українцям від Бога; його потрібно розбудовувати, розвивати, бо того вимагає рух життя. Сьогодні, як ніколи, нагально звучить заклик митрополита Іларіона з його звернення до українського народу, опублікованого ще в 1935 році під заголовком: «Творімо українську культуру всіма силами нації!» [269, с. 37]. С. Ярмусь наголошував на необхідності формування української еліти, зазначаючи «мусимо перетворити нашу інтелігенцію в національно свідомий моноліт, бо це найскоріше зміцнить і загартує весь наш народ. Мусимо працювати, не покладаючи рук, над зростом духової культури нашої інтелігенції як основи духової міцності народу. Коло цієї тяжкої праці стоїть сьогодні національна наша Церква, преса, театри та ін. Мусить до неї стати й вся наша наука» [269, с. 403-404].

На основі релігійно-філософських напрацювань діаспорних мислителів можна виокремити три таких напрями впливу на вітчизняний соціокультурний простір: історичний (написання історії дохристиянських вірувань та історії християнської церкви – І. Огієнко, І. Ортинський, В. Шаян, С. Ярмусь та ін.), етнічний (обґрунтування понять «етноконфесійний синкретизм», «українське православ'я» тощо – І. Мірчук, І. Музичка, В. Янів), філософсько-гуманістичний (осмислення проблем людини через призму синкретизму етнічного та релігійного – О. Кульчицький, Д. Чижевський, В. Цимбалістий, М. Шлемкевич та ін.).

Висловимо деякі додаткові міркування, що усвідомлення процесів об'єктивного світу людина завжди сприймає крізь призму суб'єктивного бачення. В цьому контексті звернемося до напрацювань І. Мірчука, в яких розкриваються особливості людського відчуження. Згідно з поглядами мислителя, кожне із наших переживань має свій окремий характер, своєрідний ритм. Він живе у душі, охоплюючи її цілісно та абсорбуючи всі її прояви.

Діалектичний зв'язок особистості з оточуючим буттям налагоджується за рахунок її настрою, а, отже, перебуває у межах її духовної системи, яка здатна сприймати речі та явища відповідно до власної позитивної або негативної налаштованості [138, с. 77]. На основі комплексного підходу людина постає як складник природи, але водночас вона позиціонує себе як окрема складна дієва організація, яка спрямована на видозміну усталених законів розвитку всесвіту. Не йдеться про впливи на матеріальний світ. Маємо звернути увагу на те, що особистість змінює навколишню дійсність навіть силою власної думки, оскільки тим самим наділяє певними якостями явища природи та дає характеристику їх сутності. У процесі рефлексії відбувається оцінювання чинників, які безпосередньо впливають на життя людини. Далеко не завжди пізнаваними є зовнішні вияви буття – цьому випадку людська істота звертається до власного духовного потенціалу, шукаючи істину у творенні власної дійсності. У будь-якому випадку ця дійсність рухається до істини, а, отже, пов'язана із вірою в певні ідеали та еталони, асоційовані з гармонією існування. Знов-таки ми повертаємося до екзистенції, що веде до укорінення особистості у її хаотичному повсякденні.

Як зазначав В. Олексюк, лише у християнській філософії постає індивідуальність кожної окремої людини, родини та соціуму загалом. У згаданій системі координат віднаходиться Бог, який акумулює в собі людську правду та мудрість. Буття конче потребує своєї причинності і призначення, що стверджується у Божому об'явленні [151, с. 15-16]. Відбувається зустріч природного розуму та християнської мудрості. Зовнішній світ переставав бути об'єктивною самобутністю у розумінні людини. Динаміка буття поставала в реальній дійсності, де внутрішній світ людини не міг більше зосереджуватися в самому собі. Цей світ ставав душевним віддзеркаленням, яке тягнулося до Божої любові. Це була свята візія, що укорінювалася в особистісному світогляді посередництвом релігії.

Зазначимо, що на основі любові здійснюється одвічна зустріч людини та Бога. Це, власне, і є визначальною рисою релігійного світорозуміння, на що й

звертав увагу С. Ярмусь, зазначаючи, що Бог у своїй любові являється людині сам, а людина пізнає це, внаслідок чого відповідає також любов'ю. Проте цей процес уможлиблюється у випадку визнання Бога як джерела всіх явищ та їх осмислення. Прозріння такого характеру можуть бути цілком випадковими та блискавичними, але водночас вони настають у разі духовного прозріння, що є тривалим у часі й розвивається поступово. Інколи осяяння стають результатом богослужіння чи трансформуються в окремі моменти життя. Так чи інакше вони породжують віру, яка змінює життя людини цілком [273, с. 16-17]. Без цих своєрідних взаємовідносин втрачався б сенс взаємовідносин між Богом та людиною, а також релігії загалом. Крізь моління людина рухається до непізнаваного, яке з Богом стає одкровенням, а без нього – неможливим.

Водночас, тісний контакт людини із Богом приносить свої плоди. Наприклад, за С. Ярмусем, у вигляді природного Божого обдарування людини розкривається щастя. Воно не є неможливим, а навпаки, відкривається всім людям в однаковій можливості. На соціальному, інтелектуальному, духовному та на інших рівнях щастя постає необхідністю. Більше того, ця потреба надається людині даром і сама ж себе реалізовує у людській натурі, у її глибинності. Тому щастя відображається як природний складник, а, отже, доступ до неї має бути легким. Отже, пошук та осмислення щастя ототожнюється із пізнанням Бога. Проте постає необхідність у зануренні в самого себе, у свою натуру. У разі інших сценаріїв людина рухається в бік помилок, оскільки намагається шукати щастя поза собою. У поясненні цього феномена діаспорний мислитель С. Ярмусь звертається до вчення Г. Сковороди, який стверджував, що щастя не є залежним від небес та землі. Воно криється виключно у віднайденому собі, а також пізнанні Бога у власному серці. А значить людина має тягнутися до рідного, а не до чужого [271, с. 38]. Усе, що є природним для людини, не є протилежним до її внутрішнього світу. Так само те, що постає необхідним, не є трудностю. Навпаки, воно виглядає блаженною можливістю, оскільки здатне задовольнити духовні потреби людини, які спрямовуються на здобуття одвічної гармонії.

І. Огієнко стверджував, що людина стає маловартісною, якщо вона не дбає про власну душу. В свою чергу, душа стає повноцінною лише у своєму національному православному облаштуванні, де творилися українські звичаї та традиції. Не є винятком і віра, яка, на думку І. Огієнка, виступає душею України та оживляє її [131, с. 37]. Мислитель підкреслював, що відходження від церкви та віри – то є духовна смерть для особистості. Тому й традиційне життя українців засновувалося на їх глибокій релігійності, у якій знаходило своє відображення існування людини у часі та просторі впродовж тривалої історії окремо взятого народу. В І. Огієнка життєві настанови ґрунтуються на християнських догмах, на рушійних силах буттєвості людини – любові, віри та надії. Проте вони не повинні бути недосяжними. Людина має прагнути до них своєю наполегливою працею. Тут задіюється ціла палітра моральних засад, серед яких совість, милосердя та сумління посідають чільне місце [58, с. 2]. У процесі духовного самовдосконалення людина віднаходить любов у подібі Бога, який присутній в онтологічному вимірі особистості. На цій основі виявляється зв'язок божественного та земного у співвідношенні абсолютне – відносне, безмежне – скінченне тощо. Знов-таки відбувається рух людини до Бога як певне оновлення її духовного начала. Багатоваріантність морального зростання людини відбувається в її релігійному світобаченні, яке наближує до Творця та універсальних аксіологічних засад буття загалом.

Відзначимо, що для діаспорного релігійно-філософського дискурсу притаманним є поєднання універсальних аксіологічних орієнтирів та християнських постулатів, характерних для традиційного українського світогляду. Так, прикладом може бути мислитель української діаспори С. Ярмусь, який відносить свідому активність людського духу до загального поняття духовності. Воно веде до ідеалу добра, який облагороджує людину. Завдяки цьому людина здатна врівноважувати свої природні потяги та переживання, рухаючись до божественного. В екзистенції, де знаходить свою діяльність серце та розум людини, реалізується первинне натхнення, ототожнене із взірцем найвищого добра – благодаттю божественного духа [269,

с. 30]. Виходячи із зазначених положень, особистість прямує до пошуку вищих сил, які здатні надихнути її на життєві звершення. Попри цілеспрямованість, виявляється потреба у поясненні явищ буття, які залишаються поза розумовим пізнанням. Звідси з'являється потреба у релігійному світогляді, що послуговується християнською мораллю.

Розглядаючи міркування мислителів про вільний, творчий, гармонійний розвиток людини у світі та в суспільстві, звернемося до думок Д. Чижевського про мир. Сама ідея «миру» з Богом, ближніми почерпнута зі Святого Письма, характерна для української традиції від Г. Сковороди до П. Юркевича і далі. Д. Чижевський, досліджуючи українську філософську думку, продовжив цю традицію. Він вважав, що основною етичною і соціальною цінністю є «мир» (згода і гармонія людини з людиною та людини з Богом) [232, с. 19]. Дотримуючись цієї традиції, М. Шлемкевич, також закликав встановити «Божий мир» у людських серцях. Мир і добра воля рівноправних в особі Бога людей – це основа християнських душ. «Той Божий мир на основі спільно переживаного світогляду залишається на сьогодні неоцінним скарбом українського народу, роздертого в своїх інтелектуальних і політичних верхах, але все ж з'єднаного вірою в царство справедливості, що здійсниться в тім чи другім світі» [253, с. 6]. Справедливість у людському співжитті, на думку М. Шлемкевича, є основною цінністю, пробним каменем святості і мудрості. Християнська ідея загальної справедливості була і залишається визначальною ідеєю життя, думок, праці і боротьби українців.

М. Шлемкевич трактував Бога сотворителем й опікуном людей, запорукою вічності. У праці «Загублена українська людина» він подав філософське тлумачення основної християнської заповіді, згідно з яким людина повинна передусім і понад усе любити метафізичні витoki; любити те, що понад суто людської природи.

До християнської заповіді любові звертається багато українських філософів. І. Мірчук стверджував, що основою моралі повинна бути релігія. Тому ідеал моралі він вбачав у християнській заповіді любові до ближнього.

Причому під цим абстрактним поняттям «ближнього» закликав розуміти конкретних людей: батька, матір, сестру, брата, дітей, одним словом рідню, даліше народ і, нарешті, людство [140, с. 12]. Любов, за вченням І. Мірчука, повинна бути позитивна й активна. Вона виключає ненависть, а ґрунтується на «звичайній, тяжкій, щоденній праці».

Наряду з християнським мотивом філософські твори діаспорних мислителів мають чітке національне забарвлення. Г. Ващенко вибудовував таку систему цінностей українців: першою абсолютною вартістю є Бог, другою – Батьківщина [25, с. 174]. Аналогічно міркував М. Шлемкевич, який зазначав, що Бог і Україна є рівноцінними.

Отже, світська українська філософська думка першої половини ХХ ст. поєднує гуманістичні ідеї з елементами християнського вчення, водночас вона наповнена національним звучанням. Українські релігійні мислителі цього періоду також звертаються до ідей людинолюбства та питань національного характеру. Проте визначальним у їх міркуваннях є теоцентризм. Тому можна розглядати твори В. Липківського, митрополита Іларіона (І. Огієнка), Й. Сліпого, А. Шептицького, М. Конрада, Г. Костельника крізь призму релігійного світогляду. При цьому слід зазначити, що філософсько-богословські твори релігійних мислителів тяжіють саме до національних цінностей, на відміну від праць західноєвропейських релігійних філософів.

Українська релігійно-філософська думка першої половини ХХ ст. пронизана ідеєю людинолюбства. При цьому визначальним для християнської філософії, за словами митрополита Іларіона (Івана Огієнка), є «конечний Богоцентризм». Як зазначав мислитель: «Усе від Бога, усе в Ньому, усе з Нього, усе для Нього». Інша прикметна риса християнської філософії – «радісний космізм», суть якого полягає у вірі й надії на перемогу добра у світі [132, с. 12].

Фундаментальна риса релігійного світогляду, така як «любов» – трактується як основа християнства. Так, митрополит Іларіон (І. Огієнко) писав, що любов – це добро, «чеснота з чеснот», підвалина нашого спасіння, основа всього життя. Він порівнював любов із службою ближнім. Служба – це активна

любов. І служити людям слід усіма способами матеріальними і духовними. «Всі служать один одному, – у цьому і ціль нашого життя, у цьому і основа прогресу культурного життя» [133, с. 65].

На думку митрополита Іларіона (І. Огієнка), служити Богові, значить служити народові. «Служба народові – основа християнської соціології» [133, с. 48]. Поняття «народ» митрополит трактує як множину від слова «людина». Отож, слід починати зі служби окремим людям, як своїм ближнім, а тоді переносити служіння на множину. Людина є частиною народу, тому ці два поняття у вченні Іларіона поєднані.

Отже, на нас покладений обов'язок берегти і плекати свою індивідуальність, гідність синівства Божого. Ісус Христос (Бог життя) відкупив кожную особу від гріхів, смерті та привів її до вічного життя. Христос дає людині новий заповіт – заповіт любові, який поєднує особистість із Богом. Життя, побудоване на принципах національної єдності, справедливості, чесності, любові, дасть змогу здійснити релігійний і національний ідеал «нової людини».

Згадаємо промову Цицерона «Проти Верреса» (намісника острова Сицилія): «Як міський претор він пограбував храми і громадські будівлі й, водночас, як суддя, усупереч загальноприйнятому порядку, присуджував і роздавав майно і володіння. Але найчисленніші і найважливіші докази і сліди всіх своїх вад він залишив в провінції Сицилії, яку він протягом трьох років так пошматував і розорив, що її зовсім неможливо відновити в її колишньому стані, і вона лише через багато років і за допомогою непідкупних преторів, урешті-решт, мабуть, зможе хоч скільки-небудь відродитися... Стосовно ж його розпусти і мерзенностей, то мені соромно розповідати про злочинні прояви його похоті і, крім того, я не хочу своєю розповіддю посилювати горе людей, яким не вдалося вберегти своїх дітей і дружин від його посягань» [230].

О. Бісмарк знав, що казав, звертаючись у важку хвилину до власної нації: «Дайте мені дві тисячі класних педагогів і я побудую вам нову Німеччину!» Перед нами постала не менш складна проблема. Сьогодні йдеться про необхідність самозміни людини. Ми маємо усвідомити, що нинішня криза

життя спричинена передусім самою людиною – її ставленням до світу, до самої себе, до інших людей. Щоб її подолати, маємо не звільнитися від бідності й злиднів, а позбавитися нашого багатства, надлишкового добробуту. Звільнитися не від того, чого нам бракує, а від того, що ми споживаємо надмірно, від такого споживання, яке призвело до того, що ми почали споживати самі себе. «Національне обличчя людини – це свого роду талант, який отримує кожний і який кожний повинен розвивати. Бо ж кожний народ, а через нього й кожна індивідуальна людина, має своє місце і час на Землі отримати від Бога» [269, с. 406].

Український релігієзнавець П. Саух констатує: «Інтелігенція перестала виконувати роль «дріжджів у загальному котлі суспільства» (А.-Дж. Тойнбі). Одна її частина інтегрована пануючою системою у владні структури, здійснивши обмін власного інтелектуального потенціалу на комфортні умови життя і різного роду привілеї й ордени, перетворилась у політичного функціонера і безповоротно втратила свої класичні риси інтелігентності. Інша, особливо та, яка залишилася за «дверима» влади і бізнесу, виявилася наодинці з екзистенційним страхом і «нелюбов'ю» до олігархів, а іноді й до самої себе» [183, с. 5]. Тривале перебування в неволі витворило у нас своєрідні рабські інстинкти, і ми вже навчилися зазнавати від підневільного життя справжньої насолоди. І настільки це в нашу кров увійшло, що й здобувши свободу, мислимо все одно, як нація рабів. Рабство духу важко вилікувати. Духовна деградація перетворює Україну на країну щирих брехунів, де той, хто каже правду, завжди буде ізгоєм. Духовна деградація на пні знищує саму змогу формування української нації як самобутньої соціально-економічної, культурно-політичної і духовної спільноти. На жаль, навіть такий сакральний документ як Томос про автокефальну Православну церкву в Україні ми перетворюємо в бізнес-рекламу. Однак церква не повинна використовуватися як політичний транспарант. Не можна, щоб церква була декорацією на чиємусь передвиборчому мітингу. Архімандрит Кирило (в миру Сергій Миколайович Говорун) зазначає: «Якщо об'єднана церква зробить свій вибір на користь

держави,... то ми будемо будувати, по суті, російську церкву, тільки з українським знаком. Це хибний шлях. Українська церква повинна бути в діалозі з державою. Але ще більше вона повинна бути в діалозі з українським суспільством. І при цьому залишатися церквою. Не брати участі в політичних кампаніях – передвиборних, президентських, парламентських ... Те, що, на жаль, як мені здається, загрожує нам найближчим часом. Якщо з самої своєї колиски ПЦУ почне обслуговувати чийсь політичні програми і брати участь у формуванні політичної релігії в Україні, це буде фальстарт» [38].

Також у працях діаспорних мислителів звертається увага на особливості українського православ'я, зокрема на його гуманізм, патріотизм, соборноправність, віротерпимість, відкритість до інших релігійних систем, онаціональнення обрядових форм, софійність тощо. Принципово важливими є ідеї діаспорних мислителів про національну церкву, Українську помісну церкву, яку вони не лише постійно актуалізували в своїх працях, але й вистраждали, про що свідчать їхні життєві шляхи.

С. Ярмуся завжди турбувала доля українського православ'я, збереження його самобутності і утвердження помісності Української православної церкви. Православність у розмислах С. Ярмуся є найхарактернішою рисою українства. Він пропонує шляхи збереження православності, її духовості через утвердження досвіду віри українця, наголошуючи водночас на важливості душпастирської роботи священника як процесу научіння. Цей практичний аспект антропологічних наукових зацікавлень С. Ярмуся свідчить про його глибокі особистісні якості, психологічні підходи до людини і людських спільнот. Адже справжнє душпастирство вимагає знання людської природи, життєвого та духовного досвіду, особистого обдарування на це служіння.

Православна церква України, яка була нещодавно створена – це також заслуга й діаспорних мислителів. Однак при цьому є певна засторога – не перетворити її на авторитетного політичного наставника. І. Огієнко постійно відстоював ідею «утворення національної церкви» [61, с. 32]. Цю ідею також відстоював і З. Тіменник, який конкретизує думку І.Огієнка щодо утворення

національної церкви в контексті тріади «народ – мова – церква». Загалом, у своїх працях І. Огієнко постійно звертався до цієї проблеми. Особливо великого значення він надавав питанням історії української мови, її ролі у процесі богослужінь. Крім того, в його працях постійно піднімалося питання взаємозв'язку етнічного та релігійного чинників, де знову ж ставилися питання про церковну та літературну мови [134]. І. Огієнко, висвітлюючи тему про мову в українській церкві та ведення богослужіння, виділяє три основні аспекти. По-перше, традиційність існування української мови, яка в церкві українській започаткована ще з княжих часів. По-друге, із вивченням проблеми про стан української мови у православної церкві пов'язується аспект питань про переслідування української мови та української православної церкви, а згодом – і української греко-католицької, які зазнавали переслідувань від російського патріархату, святийшого Синоду, російських царської та більшовицької влад. По-третє, праці, які не лише висвітлювали теоретичні міркування автора, а були як посібники, які мали прийти на допомогу священнослужителям. У творчому доробку І. Огієнка постійно акцентується увага на тому, що рідна мова – це душа церкви; з одного боку, вона сприяє поєднанню народу і Бога, а з іншого – виступає постійною дорогою до Бога. До того ж І. Огієнко наголошує на тому, що без рідної мови Церква поступово втрачає своє призначення. Рідна мова привідкриває найсокровенніші таїни людської душі. Тому горе завжди супроводжує той народ, який у своїй церкві послуговується чужою мовою. Ці думки І. Огієнко підтверджує посиланнями на Святе Письмо, висловами з проповідей Ісуса Христа, Отців церкви, різних богословів [136]. Отже, за І. Огієнком, пізнання Істини Божої та Слова Божого найкраще сприймається і розуміється рідною мовою.

С. Ярмусь залишив українцям духовний заповіт як ті настанови, які повинні бути складниками їх життя: «1. Насамперед, ми повинні прагнути жити повно у своїй Православній Вірі, щоб і в нас силою своєю пульсував Дух Божий, бо до тієї сили доступ відкритий і нам. Нам дано жити повнею Церкви Христової на Землі – Православної. 2. Ми не можемо допускатися того, щоб

занедбувати своє національне обличчя, втратити свій національний характер. ...Ми були б невірні Богу, якби занедбували своє українство. Все-бо, що виплекала наша земля й історія – це наше. І з тим ми йдемо у свою Церкву Православну, щоб природженими нам силами й засобами шукати й прославляти Бога. А тут ми повинні дорожити, як даром Господнім, ось чим:

- а) Своєю українською мовою. Наша мова дана нам від Бога...
- б) Нашою українською культурою. Це всі духові надбання нашого народу, з якими ми, як з розвиненим талантом, повинні йти і в наше церковно-релігійне життя. Культура освячується Богом і для неї є місце в християнському житті.
- в) Нашими священними звичаями. Вони є виявом нашої духовості і нашої специфічності як окремої національної родини. Культура й звичаї в'яжуть нас у великий український рід, який не проти волі Божої займав, займає і буде займати своє місце на світі. Наші традиції творила чиста українська душа...
- г) Нашим способом священного співу як виявом наших душевних почувань і переживань. Наш священний церковний спів має величезне значення в ублагороднюванні наших душ. Релігійний спів – це вилив нашої душі до Бога. І спів у нас свій, рідний, старий, традиційно український...
- г) Історією Церкви Христової – Православної, в нашому народі й на нашій землі... Святі з нашого народу – це обличчя нашої помісної Церкви в Україні, а одночасно й обличчя нашого народу. Це в Святих Людях освячується історія певного народу, тобто його час і його місце на нашому світі» [269, с. 407-408]. Отже, ці національні обереги українці повинні берегти й цінувати, оскільки наші національні надбання від самого Бога. Вони є складовими української духовності, консолідуючим чинником між усіма українцями, розсіяними по всьому світу.

Революція гідності продемонструвала всьому світові, що в центрі Європи є народ, який здатний відстоювати свою національну гідність, виявити свої екзистенційно-персоналістичні настрої. Український Майдан став символом боротьби за гідність, справедливість, правду, став серцем України, засвідчуючи архетипний прояв, який упродовж тривалого часу визрівав, формувався й урешті-решт виринув на поверхню, засвідчуючи єдність, ствердження себе,

своєї людської гідності. Про спільнотність Майдану влучно сказав М. Димид: «Ця здорова, творча клітина – саме таку алегорію можна вжити щодо революційного Майдану – почала передавати свої властивості іншим клітинам організму українського суспільства» [15, с. 7]. На Майдані з'явилося почуття солідарності поміж представниками різних релігійних конфесій. Завдяки цьому започаткувалося екуменічне поняття «наша українська церква», яке не сфокусувалося на певній конфесії чи релігійній інституції. «Майдан» – це певна духовна вісь (про яку писав С. Ярмусь), яка, з одного боку руйнувала людські стереотипи, а з іншого – поєднувала в єдине ціле як вертикальний зріз «людина-Бог», так і горизонтальний зріз «людина-людина». Майдан – це особливий простір боротьби, пошуку ідентичності, внутрішніх бажань, духовних відчуттів, самоствердження себе як особистості, Людини. Нова українська єдність започатковувалася, творилася на Майдані, який виявив новий смисловий зріз віри, надії, любові як творення нової, української людини. Погоджуємося з думкою С. Ярмуса: «Українська людина! Хоч яка вона перемучена, скільки вона була гнаною й використовуваною, як часто десяткованою силами видимих і невидимих носіїв всіляких політичних утопій, навіть духових тираній, але ця українська людина – особливо на її селянських низах – ще не втратила своєї великодушності, благородності, звичайної життєвої зарядності, а понад усе – свого історичного духового аристократизму, перед яким благоговіли чужинці» [269, с. 459].

Висновки до третього розділу

Відтак, по-перше, цінності, формуючись у надрах ментальності того або іншого народу, конкретизуються в процесі життєдіяльності етносу – народу – нації. По-друге, у процесі етногенезу релігія пов'язується з духовно-ціннісними орієнтаціями, конструюючи релігійну ідентичність як «внутрішній імператив», «внутрішню позицію», визначальну ціннісно-смислову спрямованість поведінки і діяльності, систему відносин людини до самої себе й до іншого. Важливим є те, що в філософських студіях діаспорних мислителів

відстежується заглиблення у пізнання особистості, натомість релігійні напрацювання є індикатором аксіологічного потенціалу людини, її персональної презентації у світі.

Релігійна духовність розглядається в контексті самобутньої української духовності (Л. Силенко, В. Шаян) і християнства (І. Огієнко, І. Ортинський, І. Шевців, С. Ярмусь та ін.). У першій домінує етнічний чинник, що й визначає її духовний пласт в таких зрізах як природність (наявність астрономічного календаря, узгодженого з циклами природи), екологічність (культ природи, обожнення та персоніфікація її), патріотичність (культ Батьківщини), шанобливе ставлення до тіла (сакрально освячена гігієна купання, святість чистої сорочки, чисто прибраної господині тощо).

З огляду на те, що в дисертаційній роботі переважно йдеться про презентантів саме християнської духовності, подається її розуміння в онтологічному (вкорінена в буттєвості людини), аксіологічному (як моральнісний, людинотворчий регулятив), праксеологічному (як реалізація своєї богоподібності та творення людини) вимірі. А підґрунтям самобутньої української духовності та християнської духовності є кордоцентризм як основа «самого буття (екзистенції) українця» (С. Ярмусь), який діаспорні мислителі розглядають в таких аспектах: етнічно-духовному (не лише є підґрунтям української духовності, моральності, а й активізує певні структури психіки); релігійно-символічному (в образній формі кодифікує та маніфестує царину сакрального, представляє важливі смисли релігії). Механізм оприявлення серця «забезпечують» віра, надія, любов, які уможливають діяльнісний процес набуття активності самої людини, специфічний процес духовного творення «внутрішньої» людини.

Ідейно-тематичними пріоритетами світоглядної парадигми діаспорних мислителів, по-перше, є Бог та рідна Україна, по-друге, її ціннісні та праксеологічні орієнтири повинні підпорядковуватися практичній реалізації національних інтересів і релігійно-духовних потреб. Саме екзистенційно-кордоцентрична установка діаспорних мислителів уможливила виокремлення

таких характеристик українців як сентиментальність (проявляється на прикладі української ліричності, вираженої у піснях; естетизмі народної обрядовості); персоналізм (виражений в індивідуальності, яка прагне до свободи духу); емоційність (розкриваються крізь призму творчої рефлексії народу, відображеної у мистецтві). Щодо світоглядних та праксеологічних пріоритетів мислителів української діаспори, то в цьому випадку йдеться про впливи на сьогодення сучасної України, по-перше, у руслі філософії серця, її глибинного ядра – духовності та моральності, по-друге, у контексті поєднання україноцентричності й теоцентричності, по-третє, у річищі вчительського духівництва, виховання та навчіння.

Принципово важливими є ідеї діаспорних мислителів про національну церкву, Українську помісну церкву, яку вони не лише постійно актуалізували в своїх працях, але й вистраждали, про що свідчать їхні життєві шляхи. Православна церква України, яка була нещодавно створена – це також заслуга й діаспорних мислителів. Однак при цьому є певна засторога – не перетворити її на авторитетного політичного наставника, на таку інституцію, яка виконуватиме не властиві їй функції.

Основні положення третього розділу відображені в таких публікаціях автора: «Аксіологічні орієнтири у творчій спадщині мислителів української діаспори» [173]; «Антропологізм у релігійно-філософському вченні Степана Ярмуся» [174]; «Антропологічний чинник мислителів української діаспори в релігієзнавстві: етнокзистенційний вимір укорінення сутності людини» [181]; «Anthropological component of religious outlook of foreign Ukrainians as an ethnic existence aspect of the rooting of the essence of man in religious studies» [287].

ВИСНОВКИ

У дисертації вперше у вітчизняному релігієзнавстві реконструйовано антропологічні візії представників української діаспори, розглянутих в контексті їх релігійно-філософських студій 20-тих років ХХ – початку ХХІ ст.

Сучасна наукова та богословська думка представлена широким спектром досліджень, присвячених осмисленню тих чи інших антропологічних аспектів релігійно-філософських ідей представників української діаспори. Аналіз теоретико-методологічних засад вивчення антропологічного смислу релігійно-філософських студій представників української діаспори засвідчує комплексний та міждисциплінарний характер цієї проблематики. Аналітичний огляд найбільш важливих публікацій із названої тематики уможливорює виокремлення таких напрямів дослідницької думки, які часто-густо взаємопов'язані між собою: філософський (гуманізм, антропоцентризм, людиномірність); богословський та релігієзнавчий (етнорелігієгенез, християнська антропологія, її пріоритети). У контексті зазначеного блоку опрацювання літературних джерел слушним є аналіз релігійно-філософських ідей, які є підґрунтям антропологічних візій мислителів української діаспори. При цьому критерієм їх виділення є вказівки на домінанті методологічні орієнтири і тематичну специфікацію.

У дисертаційній роботі здійснено персоніфікацію масиву літературних джерел, наслідком чого є відтворення життєвих і творчих доль низки видатних діячів діаспори, їх релігійно-філософської спадщини, у якій віддзеркалюються як їх особистісні життєві шляхи, так і ті антропологічні проекти, що були співзвучні їхнім уподобанням та дослідницьким установам. Причому означені наукові праці розподіляються на два види – релігійного (І. Огієнко, І. Ортинський, І. Шевців, С. Ярмуся та ін.) та світського (І. Мірчук, О. Кульчицький, Д. Чижевський, М. Шлемкевич, В. Янів та ін.) спрямування. Методологічною установкою першого є конфесіоцентризм; натомість другого –

неупереджене вивчення релігійних феноменів, акцентуація на їх раціональному досягненні.

Визначено особливості ідентифікації української діаспори в таких «зрізах»: із точки зору її інституалізації як імператив транскордонної й транскультурної діалогічності, як проект культуротворення. Подано авторське визначення української діаспори як екзистенційно-особистісного та комунікативно-дискурсивного проекту, у межах якого презентовано релігійні й етнічні смисли людини, які функціонально інтегрували, стабілізували й активізували названу спільноту. Отже, нагальним і на часі було дослідження феномена української діаспори в усій його соціокультурній, екзистенційно-персоналістичній і практичній значущості з метою виявлення діючих в її бутті чинників збереження національної тожсамості, зокрема, з'ясування ролі антропологічних смислів релігійно-філософського дискурсу у формуванні української ідентичності.

Діаспорні науковці визначали людину як найвищу цінність, відображену в її буттєвих орієнтирах та духовно-моральних настановах. Їхнє антропологічне вчення ґрунтується на екзистенційно-антропологічній домінанті, яка значною мірою визначає зміст та основні структурно-сміслові аспекти їх релігійно-філософського доробку. Фактично, ствердження й актуалізація діаспорного дискурсу відбулася на основі синтезу вітчизняної релігійно-філософської традиції та загальноєвропейських антропологічних візій.

Життєвий шлях носіїв антропологічних ідей (діаспорних мислителів) розглядається як життєва історія, як біографічний наратив, як засіб конструювання та презентації їхньої етнічної та релігійної ідентичності, завдяки якій тематизується і виокремлюється дослідницький ракурс – певний напрям філософсько-світоглядних зацікавленостей.

Чинниками, які зумовили етнічну та релігійну ідентичність українця є: геополітичний аспект (ситуація межовості, порубіжжя, яка посилювала екзистенційно-трансцендентні інтенції); соціально-психологічний (кордоцентризм, інтровертизм, естетизм, індивідуалізм тощо);

культурологічний аспект (уявлення, що виникали в процесі етно- та релігієгенезу і були спричинені архетипами колективного несвідомого).

Виокремлено сутнісне, концептуальне ядро антропологічної парадигми діаспорних мислителів, зокрема україноцентризм (теоретична рефлексія над проблемою національного буття українського народу, над проблемою своєрідності українського етносу у світовій цивілізації) та теоцентризм (Бог як абсолютне начало і центр Всесвіту, який зумовлює собою буття і смисложиттєві настанови людини).

Крізь призму різноманітності творчої спадщини українських мислителів виокремлюються своєрідні напрями їхнього релігійно-філософського бачення, в основі якого знаходяться дух, розум, серце, трансценденція, що співвідносяться з божественним началом людського буття. Унаслідок сформованих позицій можна встановити, що антропологічне спрямування у релігійних поглядах української діаспори було виражене у такій позиції: антропологічна проблематика осмислювалася на тлі релігійного світобачення, яке відображалось у моделі відношення «людина – Бог – світ».

Антропологічні візії представників діаспори, ґрунтуючись на україноцентризмі та теоцентризмі, розгортаються в площинах «людина – Україна – світ» і «людина – Бог – світ», характеризуються екзистенційно-кордоцентричною спрямованістю, інтровертизмом, естетизмом, індивідуалізмом тощо. А віссю, що перетинає всі виміри життя українця, його «трансценденцією» виступають моральнісно-духовні чесноти – віра, надія, любов, які визначають сенсожиттєві виміри особистості – для чого вона живе, яке призначення її, як вона може самоактуалізуватися і тим самим здійснити себе. Віра уможливорює рух до Бога і зустріч із ним, виступає способом подолання вічно висячої над людиною загрози відносності. В аналізованому контексті релігійна віра розглядається не як світогляд і почуття, а як подія-зустріч, із якої виникає особисте ставлення до Бога. У цій події-зустрічі зароджуються, відтворюються ціннісні орієнтири особи, формується духовний простір людського життя: смисложиттєвий центр виноситься за межі людської

самості, що відкриває нові горизонти комунікації в контексті «людина – Бог». Надія як можливість неможливого та незбагненого стає формою переживання зв'язку теперішнього і майбутнього. Любов же поєднує Бога та людину. Отже, віра, надія, любов – це ті духовні орієнтири, які, маючи свою функціональну специфікацію, маніфестуючи в тій чи іншій формі феномен сакрального, забезпечують народження оновленої, одухотвореної людини.

Особливо вагомим є той факт, що етнічний і релігійний «зріз» учення про людину в перспективі багатовимірної світової антропологічної моделі перетворюється зі сховища архетипних цінностей на динамічний, плинний і цілковито сконструйований культурно-історичним тлом феномен - дискурсивний досвід.

В своєму творчому доробку діаспорні мислителі значну увагу приділяли дослідженню внутрішнього світу людини, який конкретизується в феномені «внутрішньої» людини. Саме з «внутрішньою» людиною пов'язаний її морально-духовний центр – серце, як той конструкт, який продукує суто людські смисли. Тому й у християнській етиці «закладені» моральні настанови, ідеал людяності, що й слугує одним із основних чинників «наростання» людського в людині, її формування та виховання. Отже, символ «серця» визначає сенсожиттєву спрямованість людини, є тією духовною віссю, яка задає певні параметри її життєдіяльності. Тому й діаспорні мислителі виокремлювали принцип кордоцентризму як одну із основних складових вчень про людину, який визначає її духовно-релігійний простір та конструює екзистенційно-персоналістичне тло орієнтирів особистості, які й формують її життєвий шлях. В дисертаційному дослідженні феномен кордоцентризму розглядається з точки зору етнічно-духовного, релігійно-символічного, морально-практичного вимірів.

Введення принципу кордоцентризму в контекст сенсожиттєвих вимірів уможливорює, по-перше, розгляд символу-серця як продукування сенсу, оскільки все, що є на світі, уся дійсність підлягають людському осмисленню і має саме той смисл, який люди об'єктивно в нього вкладають; по-друге,

осмислення символу серця як втілення сенсу, реалізація певного попереднього задуму, ідеальних настанов, де проблема сенсотворення набуває праксеологічного характеру – як кордоцентризм впливає на людину. В цьому контексті названий принцип «вплітається» в життєві принципи особистості, надаючи їм певної осмисленості. Відтак символ серця, як здобуття життєвого смислу, вводить людину в контекст діалогу, який передбачає взаємний обмін смислами, певну співпрацю на спільній ниві комунікативних релігійно-символічних практик.

Мислителі української діаспори, усвідомлюючи проблему втрати національної ідентичності, постали перед небезпекою асиміляції серед іноетнічної більшості, в якій вони опинилися в силу різних обставин. Загальновідомо, що часто-густо титульна нація країн їхнього поселення намагалася силовими методами асимілювати їх, розчинити їхні етнічні, мовні, релігійні ідентитети серед більшості й тим самим переплавити в єдиний організм. Однак мислителі української діаспори зуміли віднайти свій ідентифікаційний маркер, завдяки якому не лише не розчинилися серед інших, збереглися як окрема одиниця в поліетнічному світі, але й презентували своє бачення людини, її смисли та пріоритети.

Звертаючись до аксіологічних детермінант, які посідали значне місце в розвитку українського народу, діаспорні науковці виводили систему цінностей українців із їхньої культурної спадщини. Безперечно, традиції та звичаї української нації багато в чому були зумовлені релігійним чинником, особливостями дохристиянських вірувань. Діаспорні напрацювання спрямовані на збереження національної ідентичності українців, характерною рисою світогляду яких завжди була релігійність. Етнізм релігії уможливорює формування як етнічної, так і релігійної ідентичності, які можна розглядати як «внутрішній імператив», «внутрішню позицію», визначальну ціннісно-сміслову спрямованість поведінки і діяльності, систему ставлення людини до самої себе, до іншого, до світу загалом.

Антропологічна парадигма мислителів української діаспори, розгортаючись у вісь смислового синтезу «україноцентризм – теоцентризм», містить значний практично-просвітницький потенціал для сьогодення України, зокрема в духовній, релігійних царинах – як ствердження української людини, її гідності, почуття патріотизму, національних пріоритетів. І хоча сучасні антропологічні візії про людину зазнають трансформацій, адаптуючи своє вчення відповідно до актуальних викликів сьогодення, усе ж таки стержневою проблемою залишаються етнічні та релігійні чинники, завдяки яким людина не втрачає своєї унікальності та самобутності. Тому й перспективними є ті ракурси досліджень, де розглядаються релігійно-філософські коди через осмислення їх етнічного «забарвлення» як певної цінності, завдяки якій зберігаються архетипні смисли, неповторність й унікальність людини.

Список використаних джерел та літератури

1. Абрамова І. Г. До проблеми української ментальності. *Вісник Запорізького національного університету*. Філологічні науки. 2008. № 2. С. 7–11.
2. Августин Иппонийский. О граде Божьем. URL: http://krotov.info/library/01_a/avg/ustin_035.htm (дата обращения: 22.06.2019).
3. Алексеєва А. Типи українського архетипу: сучасність та перспективи. *Політичний вісник*. 2013. № 12. С. 34–39.
4. Андрос Є. Відділ філософської антропології: філософське знання як форма самовизначення людини у світі. *Філософська думка*. 2016. № 6. С. 20–26. URL : http://nbuv.gov.ua/UJRN/Philos_2016_6_7 (дата звернення: 22.06.2019).
5. Андрос Є. Володимир Шинкарук: антропологічний поворот в українській філософії другої половини ХХ ст. *Філософська думка*. 2017. № 1. С. 66–73.
6. Антропологічні ідеали Київської школи та реалії постмодерну (до 70-річчя О. Яценка) / ред. В. Г. Табачковський. Київ, 2000. 305 с.
7. Апологія християнства. Пізнання. *Віра й Наука*. Брукгевен, 1982. № 119. С. 2–4.
8. Артюх В. Категорія світогляду в історико-філософських студіях Дмитра Чижевського. *Проблеми гуманітарних наук : наукові записки Дрогобицького держ. пед. ун-ту ім. Івана Франка*. 2005. Вип. 15. С. 17.
9. Атланов Д. Ю. Человек как предмет современной философской антропологии [Электронный ресурс] : автореф. дис. ... канд. филос. наук : спец. 09.00.13 «Религиоведение, философская антропология, философия культуры». СПб., 2008. URL: <http://cheloveknauka.com/chelovek-kak-predmet-sovremennoy-filosofskoy-antropologii> (дата обращения: 29.11.2018).
10. Бабина Т. Г. Менталітет в контексті української філософії. *Вісник Черкаського університету*. Серія: Філософія. 2009. Вип. 170. С. 134–142.
11. Бердій Т. С. Формування національної ідентичності: український контекст [Електронний ресурс]. *Гілея : науковий вісник*. 2013. № 72. С. 410–

415. URL : http://nbuv.gov.ua/UJRN/gileya_2013_72_79 (дата звернення: 21.03.2018).
12. Берко П. Г., Дзера М. М. Світоглядні позиції Миколи Шлемкевича крізь призму антропологічної установки [Електронний ресурс]. *Науковий вісник Львівського національного університету ветеринарної медицини та біотехнологій імені С. З. Гжицького*. Серія: Економічні науки. 2016. Т. 18, № 2. С. 238–245. URL : http://nbuv.gov.ua/UJRN/smlnues_2016_18_2_49 (дата звернення: 21.01.2018).
13. Бичко А. К., Бичко І. В. Феномен української інтелігенції : спроба екзистенціального дослідження. Дрогобич, 1997. 116 с.
14. Біблія або Книги Святого Письма Старого й Нового Заповіту. Київ : Українське біблійне товариство, 2002. 1159 с.
15. Бог і Майдан: Аналіз і свідчення / за заг. ред. Михайла Димида. Львів : Український католицький університет, 2018. 224 с.
16. Богачевская И. Язык религии в контексте национального самосознания : монографія. К., 1999. 180 с.
17. Бойко І. С. Українська діаспора Австралії як суб'єкт політики : автореф. дис. ... канд. політ. наук : 23.00.04 / Одеська нац. юридична академія. Одеса, 2001. 21 с.
18. Будз Г. Вплив української ментальності на формування структурних особливостей української філософії. *Вісник Прикарпатського університету. Філософські і психологічні науки*. 2016. Вип. 20. С. 33–42. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Vpu_filos_psihol_2016_20_7. (дата звернення: 21.03.2018).
19. Бычко И. В. В лабиринтах свободы. М. : Политиздат, 1976. 159 с.
20. Валявко І. В. Дмитро Чижевський як дослідник української філософської думки : автореф. дис. ... канд. філос. наук : 09.00.05 / НАН України, Ін-т філос. Київ, 1997. 25 с.
21. Валявко І. В. Дмитро Чижевський як дослідник української філософської думки : дис. ... канд. філос. наук : 09.00.05. Київ, 1997. 219 с.

22. Валявко І. В. Філософія Григорія Сковороди в осмисленні Дмитра Чижевського. Київ : Київське братство, 1996. 56 с.
23. Валявко І. Наукова та архівна спадщина Дмитра Чижевського (До 110-ліття з дня народження вченого). Електрон. текст. дані. URL: <http://res.in.ua/naukova-ta-arhivna-spadshina-dmitra-chijevsekogo.html> (дата звернення: 17.01.19).
24. Василюк Ф. Е. Психологія переживання. Аналіз преодолення критических ситуацій. М. : Изд-во Московск. ун-та, 1984. 200 с.
25. Ващенко Г. Виховний ідеал. Полтава : Полтавський вісник, 1994. 190 с.
26. Вергелес К. Сутність та смисли людини в православ'ї: методологія філософсько-релігієзнавчого дослідження : дис. ... д-ра філос. наук. 09.00.11. Київ, 2018. 328 с.
27. Виклади давньослов'янських легенд, або міфологія / уклад. Я. Ф. Головацький. Київ, 1991. 93 с.
28. Вовченко О. А. Архетиповість українського суспільства як визначальний чинник самоідентифікації нації (безпековий вимір) : автореф. дис. ... канд. політ. наук : 21.01.01 «Основи національної безпеки держави». Київ, 2016. 20 с.
29. Ворожбіт В. В. Духовно-моральне виховання молоді у спадщині Івана Огієнка. *Проблеми фізичного виховання і спорту*. 2011. № 1. С. 31.
30. Вышеславцев Б. П. Образ Божий в грехопадении. *Путь*. 1938. № 55. URL: <http://www.odinblago.ru/path/55/2> (дата обращения: 21.03.2017).
31. Гаврилюк Т. В. Християнська антропологія в її сучасних трансформаціях : дис. ... д-ра філос. наук. : 09.00.11. Київ, 2015. 356 с.
32. Гадамер Г. Т. Актуальность прекрасного. М. : Искусство, 1991. 367 с.
33. Гегель Г. Работы разных лет : в 2 т. : пер. с нем. М. : Мысль, 1972. Т. 1. 668 с.
34. Герасимчук А., Бойко Б. Проблема діалогу між православ'ям та католицизмом у сучасних умовах. *Українське релігієзнавство*. 2013. № 66. С. 477– 480.

35. Гірняк С. П. Галичина як «психологічна категорія» у концепції Миколи Шлемкевича. *Вісник Житомирського державного університету*. Вип. 6 (72). С. 256.
36. Глива Є. Онтологічний образ людини в творчості Григорія Сковороди. Київ : КММ, 2006. 256 с.
37. Гнатюк Я. С. Український кордоцентризм у конфлікті міфологій та інтерпретацій. Івано-Франківськ : Симфонія форте, 2010. 184 с.
38. Говорун К. Ошибка патриарха. URL: https://zn.ua/interview/kirill-govorun-oshibka-patriarha-305484.html?fbclid=IwAR017OCmLMZ4hgRnh0qkdjkTQrMCA2f4qnZHA4pxyas5Glrj_yf6Y15pHk (дата обращения: 15.03.17).
39. Гончарук Т. В. Олександр Кульчицький в контексті світової філософії : автореф. дис. ... д-ра філос. наук : спец. 09.00.05 «Історія філософії». Д., 2006. 36 с.
40. Гончарук-Чолач Т. Олександр Кульчицький в гуманістично-філософських інтенціях XIX-XX століть. *Психологія і суспільство*. 2010. № 3. С. 69–114.
41. Горський В. С. *Історія української філософії* : курс лекцій. Київ : Наукова думка, 1996. 287 с.
42. Горський В. С. Пам'яті Олександра Івановича Яценка. *Філософсько-антропологічні читання '95*. Київ : Інститут філософії НАН України. 1996. Вип. 2. С. 19–22.
43. Горський В. С. Філософія в українській культурі: методологія та історія. Київ : Центр практичної філософії, 2001. 236 с.
44. Грабовська І. Проблема засад дослідження українського менталітету та національного характеру. *Сучасність*. 1998. № 5. С. 58–71.
45. Грановская Р. М. Психология веры. СПб : Речь, 2004. 576 с.
46. Гришук Т. В. Зарубіжне українознавство як фактор цивілізаційного діалогу (роль і внесок західної діаспори) : автореф. дис. ... канд. політ. наук : 23.00.04 / Чернів. нац. ун-т ім. Ю. Федьковича. Чернівці, 2011. 18 с.

47. Грушевський М. Історія української культури. URL : <http://litopys.org.ua/hrushukr/hrush106.htm> (дата звернення: 09.11.2018).
48. Грушевський М. С. Хто такі українці і чого вони хочуть. URL : http://shron2.chtyvo.org.ua/Hrushevskiy/Khto_taki_ukraintsi_i_choho_vony_khochut_zb.pdf (дата звернення: 9.09.2017).
49. Губерський Л. В. Біля джерел вітчизняної історико-філософської науки: Д. Чижевський та його «Філософія Г. С. Сковороди». *Філософія Г. С. Сковороди* / Д. Чижевський. Київ : Київський університет, 2014. С. 3–16.
50. Губерський Л. В. Філософія : (Від витоків до сьогодення) : хрестоматія. Київ : Знання, 2012. 621 с.
51. Давыденков О. Догматическое богословие: учебное пособие. М. : Изд-во ПСТГУ, 2013. 622 с. URL: <http://esxatos.com/davydenkov-dogmaticheskoe-bogoslovie> (дата обращения: 29.11.18).
52. Данильян О. Г., Тараненко В. М. Основи філософії : навч. посібник. Вид. 2-ге, допов. і переробл. Харків : *Право*, 2012. 312 с.
53. *Декомб В. Клопоти з ідентичністю* / пер. з франц., передмова, примітки В. Омелянчик. Київ : Стилос, 2015. 281 с.
54. Денисенко Ю. М. Дослідження проблем співвідношення української мови та культури у творчості діячів української діаспори II половини ХХ століття. *Вісник Харківської державної академії дизайну і мистецтв. Мистецтвознавство. Архитектура*. 2012. № 7. С. 142–146.
55. Денисенко Ю. М. Філософські джерела творчості діячів української діаспори. URL : <http://intkonf.org/denisenko-yum-filosofski-dzherela-tvorchosti-diyachiv-ukrayinskoyi-diaspori/> (дата звернення: 12.10.18).
56. Диба Ю. П. Східна патристика про ідею досконалої людини. *Мультиверсум* : Філософський альманах : зб. наук. праць / відп. ред. В. В. Лях. 2000. Вип. 11. С. 52–71.
57. Дивисенко К. С. (Авто)биографический нарратив как коммуникативное действие и презентация жизненного мира. *Социологический журнал*. 2011. Т. 1, № 1. С. 36–52.

58. Дічек Н. П. *Етика національної свідомості Івана Огієнка*. Вісник Житомирського державного університету імені Івана Франка. 2002. Вип. 9. С. 12–14.
59. Додонов Р. О. Соціально-філософський аналіз процесу формування та функціонування етноментальності : автореф. дис. ... д-ра. філос. наук : 09.00.03 / Ін-т філос. НАН України. Київ, 1999. 36 с.
60. Донченко Е. А. Социетальная психика. Киев : Наукова думка, 1994. – 208 с.
61. Духовна і науково-педагогічна діяльність І. Огієнка в контексті українського національного відродження : до 110-річчя від дня народження. Тези доп. наук.-теорет. конф. Кам'янець-Подільський, 1992. 219 с.
62. Ершов Г. Г. Смысл жизни и социальное бессмертие человека. Ленинград : Лениздат, 1981. 56 с.
63. Єржабкова Б. Бібліографія наукових праць О. Кульчицького. 1895-1980. *Визвольний шлях*. 1982. № 2. С. 579–563.
64. Єрмоленко А. М. Комунікативна практична філософія : підручник. Київ : Лібра, 1999. 488 с.
65. Загороднюк В. П. Целеполагание в практике, культуре, познании. Київ : Наукова думка, 1991. 190 с.
66. Зизиулас И. Личностность и бытие / пер. с англ. С. Чурсанова. *Богословский сборник*. 2002. Вып. 10. С. 22–50.
67. Зизиулас И. Общение и инаковость. Новые очерк и о личности и церкви : пер. с англ. М. : Издательство ББИ, 2012. 407 с.
68. Історія релігії в Україні : навчальний посібник / за ред. А. М. Колодного, П. Л. Яроцького. Київ :Знання,1999. 735 с.
69. Йоан Павло II. Енцикліка *Evangelium vitae* до єпископів, священників і дияконів, ченців, черниць, світських католиків та до всіх людей доброї волі про вартість і недоторканість людського життя. Ватикан : Libera Editric e Vaticana, 1995. С. 9.

70. Карась А. Філософія Олександра Кульчицького. *Основи філософії і філософічних наук*. Мюнхен–Львів : Український Вільний Університет, 1995. С. 9–22.
71. Ковальчук Н. Д. Проблема добра і зла в контексті глобалізації. *Наукові записки*. Сер.: Психологія і педагогіка. Острог : Вид-во Нац. ун-ту «Острозька академія», 2012. С. 385–389.
72. Ковальчук Н. Д. Українська культура в контексті глобалізації. *Актуальні проблеми історії теорії та практики художньої культури* : зб. наук. пр. 2010. Вип. 34. С. 3–9.
73. Коган Л. Н. Цель и смысл жизни человека. М. : Мысль, 1984. 252 с.
74. Козій Д. Глибинний етос. Нариси з літератури та філософії. *Видання Курсів Українознавства ім. Юрія Липи в Торонті*. Торонто, 1984. С. 24.
75. Козловець М. А. Національна ідентичність у контексті глобалізації: соціально-філософський аналіз : автореф. дис. ... д-ра філос. наук. Київ, 2010. 36 с.
76. Козловець М. А. Феномен національної ідентичності: виклики глобалізації : монографія. Житомир : Вид-во ЖДУ ім. І. Франка, 2009. 558 с.
77. Козловський В. П. Антропологічні візії Маркеліна Олесницького. *Наукові записки НаУКМА*. Філософія та релігієзнавство. – 2018. Т. 1. С. 43–54.
78. Колодний А. М. Богословсько-релігієзнавчий спадок отця Івана Ортинського. *Християнство в його виявах і сьогочасних проблемах* : вибрані твори / Отець Іван Ортинський ; упоряд., наук. ред. і автор вступ. статті проф. А. М. Колодний. Київ : УАР, 2014. 905 с.
79. Колодний А. М. Богословське релігієзнавство української діаспори – І. Ортинський, С. Ярмусь, І Шевців, І. Музичка, Д. Блажейовський / А. М. Колодний. *Релігієзнавство України* : в 2-х кн. : колективна монографія / за наук ред. В. Климова та А. Колодного. Київ, 2013. Кн. 1: Релігієзнавча думка України другого тисячоліття. С. 358–389.
80. Колодний А. М. Іван Шевців – життєпис українця-християнина : науково-

- біографічний нарис. Київ : Українська конфедерація журналістів, 2011. 624 с.
81. Колодний А. М., Филипович Л. О. Релігійна духовність українців: вияви, постаті, стан. Львів : Логос, 1996. 182 с.
82. Колодний А. М. РУНВіра (Рідна Українська Національна віра). Київ : Світ Знань, 2002. 64 с.
83. Колодний А. М. Феномен релігії: природа, структура, функціональність, тенденції. Київ : Світ знань, 1992. 52 с.
84. Корбуш Ю. О. Філософсько-релігійні та освітні погляди українських мислителів у діаспорі : автореф. дис. ... канд. філос. наук : 09.00.11. Київ, 2012. 17 с.
85. Косарев А. Философия мифа: Мифология и ее эвристическая значимость : учебное пособие для вузов. М. : Университетская книга, 2000. 303 с.
86. Костомаров М. Дві руські народності. URL : <http://ukrclassic.com.ua/katalog/k/kostomarov-mikola/1656-mikola-kostomarov-dvi-ruski-narodnosti>. (дата звернення: 21.03.2018).
87. Коцюбинський М. Тіні забутих предків. URL : <http://www.ukrcenter.com/> (дата звернення: 24.03.2017).
88. Кралюк П. Роль діаспори в розвитку української філософської традиції в ХХ ст. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія»*. Історичні науки. 2007. Вип. 9. С. 86.
89. Кралюк П. М., Шкрібляк М. В. Історія релігієзнавства в Україні : навч. підруч. Київ : КНТ, 2017. 160 с.
90. Краснова О. В. Выход на пенсию и идентичность женщин. *Психологические исследования*. 2014. Т. 7, № 35. URL : <http://psystudy.ru/index.php/num/2014v7n35/993-krasnova35.html> (дата звернення: 15.10.2018).
91. Кремень В. Г. Філософія людиноцентризму в стратегіях освітнього простору. Київ : Педагогічна думка. 2008. 424 с.
92. Кремень В. Г. Філософія людиноцентризму як теоретична складова національної ідеї. URL :

https://dt.ua/SCIENCE/filosofiya_lyudinotsentrizmu_yak_teoretichna_skladova_natsi_onalnoyi_ideyi.html (дата звернення: 12.11.2018).

93. Кривда Н. Ю. Українська діаспора: досвід культуротворення : автореф. дис. ... д-ра філософ. наук : 09.00.12 / Київ. нац. ун-т ім. Т. Шевченка. Київ, 2009. 37 с.
94. Крилова С. А. Безсмертя особистості: ілюзія чи реальність? Київ : Сатсанга, 1999. 160 с.
95. Кримський С. Архетипи української культури. *Вісник Національної академії наук України*. 1998. № 7–8. С. 74–87.
96. Кримський С. Б. Заклики духовності XXI століття: (3 циклу щорічних пам'ятних лекцій імені А. Оленської-Петришин, 2002 р.). Київ : Академія, 2003. 32 с. URL: https://pidruchniki.com/16631116/psihologiya/krimskiy_zakliki_duhovnosti_xxi_stolittya
97. Кримський С. Нації виходять з кризи завдяки культурі, релігії, ідеї державності та національних інтересів. URL : http://www.ji-magazine.lviv.ua/2016/Krymskyj_Nacii_vyhodyat_iz_kryzy_zavdyaky_kulturi.htm (дата звернення: 21.04.2018).
98. Кримський С. Під сигнатурою Софії. Київ : Києво-Могилянська Академія, 2008. 367 с.
99. Кримський С. Принципи духовності XXI століття. URL : <http://www.day.kiev.ua/75112/> (дата звернення: 21.03.2018).
100. Кримський С. Б. Дмитро Чижевський про національне визначення історико-філософського процесу в Україні. *Філософська думка*. 1998. № 3. С. 103–110.
101. Крымский С. Б. Контуры духовности: новые контексты идентификации. *Вопросы философии*. 1992. № 12. С. 21–27.
102. Кульчицький О. Культ Маркіяна Шашкевича як психосоціальна проблема. *Український персоналізм. Філософська й етнопсихологічна синтеза*. Мюнхен–Париж : Український Вільний Університет, 1985. Ч. 42. С. 55–75.

103. Кульчицький О. Людина за філософією Г. Сковороди є антитезою марксистсько-ленінської концепції людини. Філософсько-духовний аспект української культури. *Український персоналізм. Філософська й етнопсихологічна синтеза*. Мюнхен–Париж : Український Вільний Університет, 1985. Ч. 42. С. 37–48.
104. Кульчицький О. Основи філософії і філософічних наук / упоряд., наук. ред. Анатолій Карась. Мюнхен–Львів : Український Вільний Університет, 1995. 164 с.
105. Кульчицький О. Психологічна проблема національно-патріотичного виховання. *Український персоналізм. Філософська й етнопсихологічна синтеза*. Мюнхен–Париж : Український Вільний Університет, 1985. Ч. 42. С. 21–36.
106. Кульчицький О. Риси характерології українського народу. *Енциклопедія українознавства* : в 2-х т. / за ред. проф., д-ра Володимира Кубійовича і проф., д-ра Зенона Кузелі. Мюнхен–Нью-Йорк, 1949-1952. Т. 2. С. 708–718.
107. Кульчицький О. Світовідчуття українця. *Українська душа* / ред. В. Храмова. Київ : Фенікс, 1992. С. 13–65.
108. Кутковая Е. С. Дискурс-анализ эмоций и теория позиционирования в исследовании социального события. *Психологические исследования*. 2014. Т. 7. № 34. URL: <http://psystudy.ru/index.php/num/2014v7n34/958-kutkovaya34.html> (дата обращения: 15.10.2017).
109. Кутковая Е. С. Нарратив в исследовании идентичности. *Национальный психологический журнал*. 2014. № 4 (16). С. 23–33.
110. Кухаренко Р. О. Нашого цвіту – по всьому світу. URL : <http://migraciya.com.ua/upload/61b313b6c314c0debc25190e3e4f99cf.pdf> (дата звернення: 21.03.2018).
111. Левинський В. Етика і соціалізм. Прага : Нова Україна, 1922. 36 с.
112. Лири Т., Стюарт Н. Технологии изменения сознания в деструктивных культурах / под ред. И. Митрофановой. Санкт-Петербург : Экслибрис, 2002. 224 с.

113. Лисяк-Рудницький І. Вклад Галичини в українські визвольні змагання. *Між історією й політикою*. Мюнхен : Сучасність, 1973. С. 206–217.
114. Лисяк-Рудницький І. Історичні есе : в 2 т. / Пер. з англ. М. Бадік, У. Гавришків, Я. Грицака, А. Дешиці, Г. Киван, Е. Панкеевої. Київ : Основи, 1994. Т. I. 554 с.
115. Лозко Г. С. 75-ліття Ордену Бога Сонця: філософсько-історичне осмислення. *Софія* : гуманітарно-релігієзнавчий вісник. 2018. № 2 (11). С. 21–24.
116. Лой А. М. Онтологічні підвалини філософсько-антропологічної концепції Олександра Кульчицького. *Філософсько-антропологічні читання ' 96*. Київ : Інститут філософії НАН України, 1996. Вип. 2. С. 15–19.
117. Ломачинська І. М. Роль національних церков у формуванні єдності української нації. *Філософсько-гуманітарні читання*. Дніпропетровськ, 2014. 10 с.
118. Ломачинська І. М. Інформаційна війна як фактор реалізації сучасної геополітики. *Вплив глобалізаційних процесів на безпеку держави: економічний, інформаційний, соціальний та культурологічний аспекти* : монографія / за заг. ред. П. І. Юхименка. Київ : Університет «Україна», 2015. С. 196–218.
119. Ломачинська І. М. Культурний вимір монастиря у просторі духовності українського суспільства. *Історія, проблеми та необхідні умови становлення громадянського суспільства в Україні* : матеріали міжнар. науково-практ. конф. Львів : Львівська фундація суспільних наук, 2016. С. 17– 21.
120. Лоргус А. Православная антропология : Курс лекций. М. : Граф-пресс, 2003. Вып. 1. 314 с.
121. Лосский В. Спор о Софии. «Докладная записка» прот. С. Булгакова и смысл Указа Московской Патриархии. *Богословие и боговидение* / под общ. ред. В. Пислякова ; пер. с фр. В. Решиковой, А. Безбидько, Ю. Малкова. М. : Свято-Владимирское братство, 2000. С. 390–502.

122. Лютко О. М. Релігійність як складова української ментальності та чинник самоідентифікації : автореф. дис. ... канд. філос. наук : 09.00.11 / Київ, 2010. 20 с.
123. Майдан і Церква. Хроніка подій та експертна оцінка / за заг. ред. Л. О. Филипович, О. В. Горкуші. Київ : Самміт-Книга, 2014. 656 с.
124. Марченко О. В. Богошукання як шлях людського самоздійснення: аналіз вітчизняної релігійно-філософської традиції : монографія. Черкаси : Брама, Вовчок, 2004. 264 с.
125. Маслюк А. М. Персоналістична концепція людини О. Кульчицького. *Актуальні проблеми психології особистості та міжособистісних взаємин* : матеріали V міжнар. науково-практ. конф., 21-22 травня 2013 р. / За ред. С. Д. Максименка, Л. А. Онуфрієвої. Кам'янець-Подільський, 2013. С. 86–88.
126. Мединська Ю. Колективне несвідоме як глибинна детермінанта етнічного менталітету. *Психологія і суспільство*. 2004. № 2. С. 50–117.
127. Мельникова О. Т., Кутковая Е. С. Дискурсивный подход к исследованию идентичности. *Вестник Московского Университета*. Серия 14: Психология. 2014. № 1. С. 59–72.
128. Мелков Ю. О. Об'єктивність і людиномірність постнекласичної науки : автореф. дис. ... д-ра філос. наук : 09.00.09. Київ, 2015. 34 с.
129. Митрович К. Професор Кульчицький між нами. Український персоналізм. Філософська й етнопсихологічна синтеза / О. Кульчицький. Мюнхен–Париж : Український Вільний Університет, 1985. Ч. 42. С. 5–14.
130. Митрополит Іларіон (Огієнко І.). Українська культура і наша церква. Ідеологія української православної церкви. Життєпис. Вінніпег, 1991 р. С. 42–45.
131. Митрополит Іларіон (Огієнко І.). Книга нашого буття на чужині / Українське Наукове Богословське Товариство. Вінніпег, 1956. 167 с.
132. Митрополит Іларіон (Огієнко І.). Обоження людини – ціль людського життя. Вінніпег : Українське Наукове богословське Православне Товариство, 1954. 95 с.

133. Митрополит Іларіон (Огієнко І.). Служити Народові – то служити Богові. Богословська студія. Вінніпег, 1965. 119 с.
134. Митрополит Іларіон (Огієнко І.). Навчаймо дітей своїх української мови! : Проповіді. Вінніпег, 1961. 32 с.
135. Митрополит Іларіон (Огієнко І.). Дохристиянські вірування українського народу. URL : http://www.e-reading.club/bookreader.php/1028029/Ogienko-Dohristiyanski_viruvannya_ukrainskogo_narodu.html (дата звернення: 21.01.2018).
136. Митрополит Іларіон (Огієнко І.). Українська мова як мова Богослужбова. URL : <https://parafia.org.ua/biblioteka/istoriya-mova/mytropolyt-ilarion-ohijenko-ukrajinska-mova-yak-bohosluzhbova/> (дата звернення: 21.01.2018).
137. Митрохин Л. М. Философия религии: новые перспективы. *Вопросы философии*. 2003. № 8. С. 3–19.
138. Мірчук І. Естетика. Мюнхен, 2003. 108 с.
139. Мірчук І. Етика та політика. Прага, 1923. 33 с. URL : <http://diasporiana.org.ua/politologiya/10080-mirchuk-i-etika-a-politika/> (дата звернення: 21.01.2018).
140. Мірчук І. Світогляд українського народу: спроба характеристики. *Науковий збірник Вільного університету в Празі*. 1942. Т. 3. С. 225–243.
141. Мунье Э. Манифест персонализма / пер. И. Вдовина, В. Володин. М. : Республика, 1999. 560 с.
142. Мунье Э. Персонализм / пер. И. Вдовина. М. : Искусство, 1992. 143 с.
143. Недзельський К. К. Історіософія релігії Івана Огієнка (митрополита Іларіона) : автореф. дис. ... канд. філос. наук : 09.00.11 / Ін-т філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України. Київ, 2003. 20 с.
144. Недзельський К. К. Культурологічні ідеї Івана Огієнка (митрополита Іларіона). *Українське релігієзнавство*. Київ. 2000. № 15. С. 67–76.
145. Недзельський К. К. Релігієзнавча думка у творчому спадку Івана Огієнка (митрополита Іларіона). *Релігієзнавство України* : в 2-х кн. / За наук ред.

- В. Климова та А. Колодного. Київ, 2013. Кн. 1: Релігієзнавча думка України другого тисячоліття. С. 349–358.
146. Недзельський К. К. Православна ортодоксія як центроутворюючий принцип релігійного світогляду І. Огієнка (митрополита Іларіона). *Південний архів* : зб. наук. пр. Історичні науки. Херсон. 2002. Вип. VIII. С. 117–126.
147. Огородник І. В., Огородник В. В. Історія філософської думки в Україні : курс лекцій : навч. посіб. URL : <https://westudents.com.ua/glavy/94108-dmitro-chijevskiy-.html> (дата звернення: 17.01.19).
148. Огородник І. В., Русин М. Ю. Українська філософія в іменах : навч. посібник. Київ : Либідь, 1997. 328 с.
149. Олексюк В. Основи реалістичної (Аристотелівсько-томістичної) філософії. Чикаго–Мюнхен : Логос, 1981. С. 37.
150. Олексюк В. До проблеми доби обману мудрості / Українська Католицьке Академічне Об'єднання «Обнова». Чикаго, 1975. С. 18–19.
151. Олексюк В. Томізм. Чикаго, 1970. 206 с.
152. Олещук П. Біографічний наратив як складова політичного дискурсу. *Сучасна українська політика. Політики і політологи про неї*. 2010. Вип. 20. С. 27–36.
153. Онацький Є. Українська емоційність. *Українська душа* / відп. ред. В. Храмова. Київ : Фенікс, 1992. С. 36–47.
154. Ортинський І. Християнство в його виявах і сьогочасних проблемах : вибрані твори / упоряд., наук. ред., авт. вступної статті проф. Анатолій Колодний. Київ : УАР, 2014. 905 с.
155. Островская Е. О. Биографический нарратив в изучении религиозности. *Вестник Московского университета. Серия 18: Социология и политология*. 2016. 22 (4). С. 65–80.
156. Папаян І. В. Феномен релігійної ідентичності в контексті філософсько-релігієзнавчого дискурсу : автореф. дис. ... канд. філософ. наук : спец. 09.00.11. Київ, 2010. 16 с.

157. Петров М. К. Человекоразмерность и мир предметной деятельности. *Человек*. 2003. № 1. С. 5–18.
158. Петрова І. М. Людинотворчий характер християнської духовності : автореф. дис. ... канд. філос. наук : 09.00.11 «Релігієзнавство». Київ, 2000. 18 с. URL : <http://cheloveknauka.com/chelovekosozidatelnyy-harakter-hristianskoy-duhovnosti> (дата звернення: 21.01.2018).
159. Плесснер Х. Ступени органического и человек: Введение в философскую антропологию. М. : Российская политическая академия (РОССПЭ Н), 2004. 368 с.
160. Плохій С. Походження слов'янських націй. Домодерні ідентичності в Україні, Росії та Білорусії. Київ : Критика, 2015. 456 с.
161. Погорілий А. О. Дмитро Чижевський як історик філософії : дис. ... канд. філос. наук : 09.00.05. К., 1999. 157 с.
162. Погорілий А. О. Чижевський Д. про розвиток російської філософії на зламі століть. *Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка*. Філософія. Політологія. 2006. № 81/83. С. 146–150.
163. Попович М. Бути людиною. Вид. 3-тє, перероб. Київ : Києво-Могилянська академія, 2017. 336 с.
164. Предко Д. Є. Релігійні почуття: сутність та особливості прояву : монографія. Київ : ВАДЕКС, 2018. 156 с.
165. Предко О. І. Екзистенційно-антропологічні виміри релігії в київській академічній та російській релігійній філософії XIX – початку XX століть. *Практична філософія* : наук. журнал. Київ : Центр практичної філософії, 2005. № 2 (16). С. 132–138.
166. Предко О. І. Релігійна віра як екзистенційне підґрунтя особистості. *Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка*. Філософія. Політологія. 2012. Вип. 109. С. 26–30. URL : http://nbuv.gov.ua/UJRN/VKNU_FP_2012_109_9 (дата звернення: 17.01.19).
167. Предко О. І. Психологія релігії: історія, теорія, релігієзнавчі виміри. Київ : Центр навчальної літератури, 2005. 275 с.

168. Проповіді Предстоятеля. *Українська православна церква* : офіц. вебсайт. URL : <http://orthodox.org.ua/category/921/list> (дата звернення: 13.12.2018).
169. Річинський А. В. Проблеми української релігійної свідомості. Вид. 3-тє. Тернопіль, 2002. 448 с.
170. Роинашвили Д. И. Антропологическая революция Макса Шелера. *Спектр антропологических учений*. 2006. Вып. 1. С. 20–34.
171. Рубанець О. М. Сучасні аспекти людиномірності в розвитку постнекласичної науки. *Вісник НТУУ «КПІ»*. Філософія. Психологія. Педагогіка : зб. наук. пр. 2007. № 2 (20), ч. 2. С. 65–68.
172. Савельев В. Прот. Концепция трихотомии святителя Луки Войно-Ясенецкого в свете христианской антропологии. URL : http://pravoslavnye.org.ua/2004/10/privetstvie_svyateyshego_patriarha_moskovskogo_i_vseya_rusi_aleksiya_ii_uchastnikam_mezhdunarodnoy_duhovno-meditainskoy_konferentsii_duh_dusha_i_telo_posvyashchennoy_pamyati_svyatitelya_luki_voyno-yas/ (дата звернення: 21.03.2018).
173. Сало Г. В. Аксіологічні орієнтири у творчій спадщині мислителів української діаспори. *Актуальні проблеми філософії та соціології* : науково-практ. журнал. 2016. Вип. 9. С. 114–117.
174. Сало Г. В. Антропологізм у релігійно-філософському вченні Степана Ярмуся. *Особистість, суспільство, політика* : матеріали III міжнар. науково-практ. конф., 15-16 лютого 2016 р. Люблін. 2016. С. 108–109.
175. Сало Г. В. Антропологічний характер релігійно-філософського дискурсу української діаспори: історіографічний аспект. *Суспільні науки: історія сучасність, майбутнє* : матеріали міжнар. науково-практ. конф., 8 травня 2015 р. Київ. 2015. С. 85 – 87.
176. Сало Г. В. Антропологічні виміри у релігійно-філософських поглядах українських мислителів західної діаспори. *Грані* : науково-теорет. і громадсько-політич. альманах. 2015. № 10/2 (126) (жовтень). С. 96–99.

177. Сало Г. В. Антропологічні засади закордонного українства в його релігійно-філософських поглядах. *Гілея* : науковий вісник. 2018. Вип. 129. С. 213–216.
178. Сало Г. В. Відображення антропологізму у духовному житті української еміграції. *Розвиток суспільних наук: європейські практики та національні перспективи* : матеріали міжнар. науково-практ. конф., 25-26 груд. 2015 р. Львів. 2015. С. 12–13.
179. Сало Г. В. Відображення антропоцентричної орієнтації у релігійно-філософських поглядах Івана Огієнка. *Сучасні соціально-гуманітарні дискурси* : матеріали V Всеукр. науково-практ. конф., 22 берез. 2015 р. Дніпропетровськ. 2015. С. 103–105.
180. Сало Г. В. Релігійно-філософський дискурс українських філософів західної діаспори: історіографічний аспект. *Дослідження молодих учених у контексті розвитку сучасної науки* : матеріали Всеукр. науково-практ. конф., 21 квіт. 2016 р. Київ. 2016. С. 128–132.
181. Сало Г. В. Антропологічний чинник мислителів української діаспори в релігієзнавстві: етнокзистенційний вимір укорінення сутності людини. *Гілея* : науковий вісник. Київ. 2019. Вип. 143. С. 213–216.
182. Сало Г. В. Релігійний «зріз» антропологічних візій у працях діаспорних мислителів. *Сучасні наукові дослідження представників суспільних наук – прогрес майбутнього* : матеріали міжнар. науково-практ. конф., 22-23 берез. 2019 р. Львів. 2019. С. 12–13.
183. Саух П., Саух Ю. Інтелігенція: між місією і приниженням. *Історія. Філософія. Релігієзнавство*. 2009. № 4. С. 2–8.
184. Саух П. Ю. XX століття. Підсумки. Вид. 2-ге, доповн. і переробл. Київ : Леся, 2009. 284 с.
185. Саух П. Ю. Духовный мир личности и атеизм. К. : Знання УССР, 1986. 183 с.
186. Силенко Л. Мага Віра. Рідна Українська Національна Віра (РУНВіра). Велике Світло Волі. Співвідношення віри, науки, філософії, історії. Велика

- Британія–США–Канада–Австралія–Західна Німеччина : Видання Об'єднання Синів і Дочок України Рідної Української Національної Віри ; Дажбожий. 1970. 1428 с.
187. Сковорода Г. Вступні двері до християнської добронравності. *Твори* : у 2 т. Київ : Обереги, 1994. Т. 1. С. 140–150.
188. Сковорода Г. Кільце. Дружня розмова про душевний мир. *Твори* : у 2 т. Київ : Обереги, 1994. Т. 1. С. 360–412.
189. Сковорода Г. Розмова, названа алфавіт, або буквар миру. *Твори* : у 2 т. / Григорій Сковорода. Київ : Обереги, 1994. Т. 1. С. 413–463.
190. Сковорода Г. Наркіс. Розмова про те: пізнай себе. *Твори* : у 2 т. Київ : Обереги, 1994. Т. 1. С. 150–195.
191. Соколов В. В. Средневековая философия : учеб. пособие для философ. факультетов и отделений ун-тов. М. : Высш. школа, 1979. 448 с.
192. Сохацька Є. І. Іван Огієнко – будівничий нації (за матеріалами «Нашої культури»). URL : <http://studentam.net.ua/content/view/7892/97/> (дата звернення: 21.10.2017).
193. Стецюк В. Професор д-р І. Мірчук. *Збірник на пошану Івана Мірчука*. Мюнхен–Нью-Йорк–Париж : УВУ, 1974. С. 255–262.
194. Табачковський В. Г. Гуманізм та проблема діалогу культур. *Філософська думка*. 2001. № 1. С. 6–15.
195. Табачковський В. Г. Полісутнісне homo: філософсько-мистецька думка в пошуках «неєвклідової рефлексії». Київ : Парапан, 2005. 432 с.
196. Тейяр де Шарден П. Феномен человека. М. : Мысль, 1987. 240 с.
197. Тетерина-Блохин Д. Дмитро Чижевський – дослід філософії Г. Сковороди. *Переяславські Сковородинівські студії*. 2011. Вип. 1. С. 226.
198. Тіменик З. І. Іван Огієнко (Митрополит Іларіон), 1882-1972. Львів, 1997. 228 с.
199. Тіменик З. Ідеї філософії релігії у митрополита Іларіона (Огієнка) і процес вірування. *Вісник Національного університету «Львівська політехніка»*. Філософські науки. 2010. № 661. С. 110–113.

200. Ткачук М. Дмитро Чижевський і традиція українського «серцезнавства». *Філософська думка*. 2008. № 2. С. 51–60.
201. Трубецкой Е. Н. Смысл жизни. М. : Республика, 1994. 432 с.
202. Туляков О. Праксеологічний зміст філософії Памфіла Юркевича. *Світогляд – Філософія – Релігія*. 2014. Вип. 5. С. 123–131.
203. Турушева Ю. Б. Особенности нарративного подхода как метода изучения идентичности. *Психологические исследования*. 2014. Т. 7, № 33. URL: <http://psystudy.ru/num/2014v7n33/932-turusheva33.html>. (дата обращения: 24.03.2014).
204. Українська діаспора: проблеми дослідження : тези доповідей Міжнар. наукової конф., 27–28 верес. 2016 р., м. Острог / Міністерство освіти і науки України, Національний університет «Острозька академія», Українське історичне товариство. Острог : Вид-во Нац. ун-ту «Острозька академія», 2016. 378 с.
205. Український переклад І. Огієнка. *Біблія Онлайн* : вебсайт. URL : <https://www.bibleonline.ru/bible/ukr/> (дата звернення 27.01.2019).
206. Феденко П. Вплив історії на український народний характер / П. Феденко. *Науковий збірник Українського Вільного Університету*. 1942. Т. 3. С. 375–385.
207. Федів Ю. О., Мозгова Ю. О. Історія української філософії : навч. посіб. Київ : Україна, 2000. 512 с.
208. Федотова В. Г. Душевное и духовное. *Філософские науки*. 1988. № 7. С. 50–58.
209. Филипович Г. Д. Ідентифікаційна роль релігії і церкви в житті української діаспори. *Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка*. Філософія. Політологія. 2013. Вип. 4. С. 67–71. URL : http://nbuv.gov.ua/UJRN/VKNU_FP_2013_4_21 (дата звернення: 11.11.2017).
210. Филипович Л. Етнорелігійна ідентичність: визначення і збереження. *Українське релігієзнавство*. 2010. № 56. URL : http://dspace.nbuv.gov.ua/bitstream/handle/123456789/44113/2010_56_19.pdf?sequence=1 (дата звернення: 21.01.2018).

211. Филипович Л. О. Етнологія релігії: традиція вітчизняного релігієзнавчого осмислення і теоретичне вирішення проблем співвідношення релігії та етносу : автореф. дис. ... д-ра філос. наук. 09.00.11. Київ, 2000. 36 с.
212. Филипович Л. О. Етнологія релігії як галузь релігієзнавства. *Дисциплінарне релігієзнавство*. С. 43–50. URL : <http://dspace.nbuu.gov.ua/bitstream/handle/123456789/15336/01-Tezis.pdf?sequence=1> (дата звернення: 02.05.2017).
213. Філософія як історія філософії : підручник / за заг. ред. В. І. Ярошовця. Київ : Центр учбової літератури, 2010. 648 с.
214. Філософська думка західної української діаспори ХХ століття: ідеї та постаті : монографія / НАН України, Ін-т філософії ім. Г. С. Сковороди. Київ : Наукова думка, 2018. 269 с.
215. Флоренский П. А. Философский энциклопедический словарь. Изд. 2-е. М. : Советская энциклопедия, 1989. URL: <https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%A4%D0%BB%D0%BE%D1%80%D0%B5%D0%BD%D1%81%D0%BA%D0%B8%D0%B9,%D0%9F%D0%B0%D0%B2%D0%B5%D0%BB%D0%90%D0%BB%D0%B5%D0%BA%D1%81%D0%B0%D0%BD%D0%B4%D1%80%D0%BE%D0%B2%D0%B8%D1%87> (дата звернення 27.01.2019).
216. Франко І. Одвертий лист до галицької української молодіжі. URL : <http://www.management.com.ua/vision/vis011.html> (дата звернення: 29.11.2017).
217. Фромм Э. Душа человека. М. : Республика, 1992. 430 с.
218. Фурман А. В. Психокультура української ментальності. Тернопіль : Економічна думка, 2002. 132 с.
219. Хамитов Н. В. Философия человека: от метафизики к метаантропологии. Київ : Ника-центр, 2000. 326 с.
220. Хантингтон С. Кто мы? Вызовы американской национальной идентичности. М. : АСТ, 2004. 635 с.
221. Храмова В. До проблеми української ментальності. *Українська душа*. Київ : Фенікс, 1992. С. 3–35.

222. Хрипко С. А. Духовний спадок етнокультури українців: вірування, міфологічний образи, демонологія. *Науковий часопис НПУ ім. М. Драгоманова*. Серія № 7: Релігієзнавство. Культурологія. Філософія. Київ : НПУ імені М. П. Драгоманова, 2016. № 36 (49). С. 27–37.
223. Хрипко С. А. Духовно-релігійні вияви української ментальності : автореф. дис. ... канд. філос. наук : 09.00.11 / Ін-т філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України. К., 2003. 21 с.
224. Хрипко С. А. Етно-ментальний дуалізм духовно-релігійних виявів української сакральної традиції. *Культурологічна думка*. 2011. Вип. 4. С. 189–197.
225. Хруцький А. Коментар до історіографії філософії в Україні Чижевського. *Сучасність*. 1988. Ч. 5. С. 61–68.
226. Цехмістро І. З. Голістична філософія науки. Харків : Акта. 2003. 270 с.
227. Цимбал Т. В. Буттєвісне укорінення людини. Київ : НПУ ім. М. П. Драгоманова, 2005. 220 с.
228. Цимбалістий Б. Проблема ідентичності Україна чи Америка? Чікаго, 1974. 56 с.
229. Цимбалістий Б. Родина і душа народу. *Українська душа / ред. В. Храмова*. Київ : Фенікс, 1992. С. 66–96.
230. Цицерон Марк Туллий. Філософские трактаты. О законах. Кн. I. URL: <http://ancientrome.ru/antlittr/t.htm?a=1414880001> (дата звернення: 3.01.2019).
231. Чижевський Д. І. Філософія Г. С. Сковороди / підготовка тексту й передне слово проф. Леоніда Ушкалова. Харків : Прапор, 2004. 272 с.
232. Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні. Київ : Вид-во Орій при УКСП Кобза, 1992. 230 с.
233. Чижевський Д. Філософія Г. С. Сковороди. Серія філософічна. Кн. I. Варшава : Друкарня Наук. товариства імені Шевченка у Львові, 1934. С. 6.

234. Чорноморець Ю. Вчення про досконалу людину в антропології грецької патристики. URL : http://theology.in.ua/ua/bp/theological_source/patristic/42471/ (дата звернення: 20.10.2017).
235. Чорноморець Ю. П. Антропологія східної патристики : автореф. дис. ... канд. філос. наук : 09.00.05. Київ, 2002. 17 с.
236. Шаян В. Відродження Рідної Віри. Питання національної чи понаднаціональної віри. *Сварог*. 1996. Вип. 4. С. 11–13.
237. Шаян В. Віра Предків наших : вибрані твори / передмова, упор., комент. та заг. ред. проф. Г. С. Лозко. Серія «Пам'ятки релігійної думки України-Русі» Київ : Стебеляк О.М., 2018. 400 с.
238. Шаян В. Проблема української віри. *Сварог*. 1997. Вип. 6. С. 7–9.
239. Шевців І. Християнська Україна / упоряд. і наук. ред. проф. Анатолій Колодний. Київ–Дрогобич : Коло, 2003. 468 с.
240. Шелер М. Ordoamoris. URL : <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000166/index.shtml> (дата звернення: 29.11.2017).
241. Шелер М. Положение человека в Космосе / пер. А. Филиппова. *Проблема человека в современной западной философии* / ред. Ю. Н. Попов. М. : Прогресс, 1988. С. 31–95.
242. Шеллер М. Человек и история [Електронний ресурс]. *Thesis*. 1993. Вып. 3. С. 132–154. URL: http://www.philsci.univ.kiev.ua/biblio/FIL_XX/17.html (дата звернення: 21.05.2018).
243. Шендрик А. І. Мірчук про поширення ідей Х. Вольфа в Україні та репрезентанта його вчення Петра Лодія. *Філософські обрії*. 2011. № 25. С. 58–69.
244. Шепетяк О. М. Антропологічні ідеї в новітньому богослов'ї німецькомовного простору. *Науковий вісник Чернівецького університету* : зб. наук. пр. Філософія. 2013. Вип. 665–666. С. 209–213.
245. Шепетяк О. М. Школы и направления современной религиозной мысли в немецкоязычном пространстве. *Власть и общество (История, Теория,*

- Практика*) : науч. журнал = სამეცნიერო ჟურნალი "ხელისუფლებასაზოგადოება (ისტორია, თეორია, პრაქტიკა). Тбилиси : Ассиоциация открытой дипломатии, 2014. № 4 (32). С. 5–20.
246. Шепетяк О. М. Німецькомовна католицька думка другої половини ХХ століття : монографія. Київ : УАР, 2014. 346 с.
247. Шептицький А. Правда віра: пастирський лист до вірних на Буковині Станиславівської єпархії, писаний у Марківцях під Станиславовом, даний у навечір'я св. Михаїла 1900 р. Люблін : Свічадо, 1990. 52 с.
248. Шинкарук В. І. Віра, надія, любов. *Віче*. 1994. № 3 (24). С. 145–150.
249. Шинкарук В. І. Методологічні засади філософських вчень про людину. *Філософська антропологія: екзистенціальні проблеми*. Київ : Педагогічна думка, 2000. С. 8–48.
250. Шлемкевич М. Верхи життя і творчості. *Життя і мислі*. Кн. 5. Нью-Йорк–Торонто : Ключі, 1958. 158 с.
251. Шлемкевич М. Душа і пісня. *Українська душа*. Нью-Йорк–Торонто : Ключі, 1956. 63 с.
252. Шлемкевич М. Загублена українська людина. *Життя і мислі*. Кн. 2. Нью-Йорк, 1954. 158 с.
253. Шлемкевич М. Українська синтеза чи українська громадянська війна. URL : http://shron1.chtyvo.org.ua/Shlemkevych_Mykola/Ukrainska_synteza_chy_ukrainska_hromadianska_viina.pdf (дата звернення: 21.01.2018).
254. Эриксон Э. Г. Молодой Лютер. Психоаналитическое историческое исследование. М. : Медиум, 1996. 506 с.
255. Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис / пер. с англ. А. Д. Андреева. 2-е изд. М. : Прогресс, 1996. 344 с.
256. Юнг К. Г. Воспоминания, сновидения, размышления. К. : AIRLAND, 1994. 406 с.
257. Юнг К. Г. Бог и бессознательное. Москва : Олимп, Издательство АСТ-ЛТД, 1996. 480 с.

258. Юнг К. Г. Психологические типы. М. : Прогресс-Универс, 1995. 716 с.
259. Юнг К. Г. Психология бессознательного. Изд. 2-е. М. : КогитоЦентр, 2010. 352 с.
260. Юнг К. Г. Воспоминания, сновидения, размышления. К. : AIRLAND, 1994. 406 с.
261. Юнг К. Г. О психологии восточных религий и философий. М. : Медиум, 1994. 255 с.
262. Юнг К. Г. Об архетипах коллективного бессознательного. *Архетип и символ*. М. : Резонанс, 1991. С. 95–128.
263. Юркевич П. Д. Серце та його значення у духовному житті людини, згідно з ученням слова Божого. *Вибране / Памфіл Данилович Юркевич* ; пер. з рос. В. П. Недашківській ; упор., пер. й прим. А. Г. Тихолаза. К. : Абрис, 1993. С. 73–114.
264. Ямчук П. М. Християнський консерватизм: дух, епоха, людина : монографія. Луцьк : Терен, 2005. 317 с.
265. Янів В. Нариси з історії української етнопсихології / упоряд. М. Шафовал. Вид. 3-тє, стер. Київ : Знання, 2006. 341 с.
266. Янів В. Релігійність українця з етнопсихологічного погляду. *Релігія в житті українського народу* : зб. матеріалів Наукової Конференції у Рокка ді Папа (18–20.X.1963) / за ред. В. Янева. Мюнхен–Рим–Париж : НТШ, УБНТ, УВАН, УВУ, 1966. С. 179–203.
267. Яннарас Х. Вера Церкви. Введение в православное богословие. URL: http://royallib.ru/book/yannaras_hristos/vera_tserkvi_vvedenie_vpravoslavnoe_bogoslovie.html (дата звернення: 29.11.2018).
268. Ярема Я. Українська духовність в її культурно-історичних виявах. *Перший український педагогічний конгрес. 1935 р* : збірник. Львів, 1938. С. 16–81.
269. Ярмусь С. Досвід віри українця : вибрані твори. Київ : Світ знань, 2007. 488 с.
270. Ярмусь С. Духовність українського народу: Короткий орієнтаційний

нарис. Вінніпег : Волинь, 1983. Ч. 51. 227 с.

271. Ярмусь С. Причинки до мислення про сучасне душпастирство / Бібліотека Богословського Наукового Товариства ім. Митр. Іларіона. Серія: Пасторологія. Ч. 1. Вінніпег, 1975. 80 с.

272. Ярмусь С. Памфіл Данилович Юркевич та його філософська спадщина. Вінніпег : Інститут дослідів Волинь, 1979. 78 с.

273. Ярмусь С. Релігії світу. Культура і християнське православ'є. Вінніпег, 1981. 45 с.

274. Ярмусь С. Філософська спадщина П. Юркевича. Вінніпег : Інститут дослідів Волинь, 1979. 76 с.

275. Ярошовець В. І. Філософія В. І. Шинкарука: екзистенціально-антропологічний вимір. *Філософські діалоги*. 2010. Вип. 4, ч. 1: Творча спадщина В. І. Шинкарука та сьогодення : філософсько-антропологічні читання. Київ, 2010. С. 102–108.

276. Ясперс К. Психологія світоглядів / з нім. пер. О. Кислюк, Р. Осадчук. Київ : Юніверс, 2009. 464 с.

277. Ясперс К. Смысл и назначение истории / пер. с нем. М. И. Левина. М. : Республика, 1994. 527 с.

278. Яценко А. И. Целеполагание и идеалы. К. : Наукова думка, 1977. 276 с.

279. Bamberg M. Who am I? Narration and its contribution to self and identity. *Theory & Psychology*. 2011. Vol. 21 (1). P. 3–24.

280. Brockmeier J. From the end to the beginning: Retrospective teleology in autobiography *Narrative and Identity. Studies in Autobiography, Self and Culture*. Amsterdam : John Benjamins, 2001. P. 247–280.

281. Hegel G. W. F. The Jena System, 1804-05: Logic and Metaphysics. Kindston and Montreal : McGill-Queen's University Press, 1986. 196 p.

282. Hood R. W. (JR), Morris R. J., Hood R. W. (JR). Toward a theory of dead transcendence. *Journal for the scientific study of religion*. 1983. Vol. 22. № 4. P. 353–365.

283. Hsu F. L. K. Psychological Antropology. Approaches to culture and personality. Chikago : Adams & Preiss, 1961. 520 p.
284. De Fina A. Identity in Narrative: A study of immigrant discourse. Amsterdam : John Benjamins, 2003. 251 p.
285. McAdams D. P. Narrative identity. *Handbook of Identity Theory and Research* / eds. : S. J. Schwartz, K. Luyckx, V. L. Vignoles. New York : Springer, 2011. P. 99–115.
286. Roberts B. Biographical research Principles and Practice in Survey Research. Buckingham, Philadelphia : Open University Press, 2002. URL : <http://mcgraw-hill.co.uk/openup/charters/0335202861.pdf> (date of the application: 21.03.2018).
287. Salo H. Anthropological component of religious outlook of foreign Ukrainians as an ethnic existence aspect of the rooting of the essence of man in religious studies. *Evropsk` filozofick` a historick` diskurz*. Praha, 2018. Vol. 4, Issue 1. P. 39–44.
288. Salo H. Human-centric religious-philosophical discourse Stephen Jarmus. *International Journal of Economics and Society*. 2016. Vol. 2, Issue 5, March. P. 103–107.
289. Sanders F. The Image of the Immanent Trinity: Rahner's rule and the theological interpretation of scripture. NY : Peter Lang Publishing, 2005. 221 p.
290. Toynbee A. A Study of History. NY : Oxford University Press, 1947. 619 p.

ДОДАТКИ

Додаток А.

Інтерв'ю із А.М. Колодним, заступником директора, керівником Відділення релігієзнавства Інституту філософії ім.Г.С.Сковороди НАН України, завідувачем відділу філософії релігії, президентом Української Асоціації релігієзнавців, Заслуженим діячем науки і техніки України, доктором філософських наук, професором. (08.04.2019)

– Шановний Анатолію Миколайовичу, скажіть, будь ласка, коли і де Ви вперше познайомилися з представниками української діаспори?

– На наукових конференціях з історії релігії в Україні, які щорічно з 1990 року у Львові проводить місцевий Музей історії релігії, на Конгресах Міжнародної асоціації українців. Крім науковців, на ці заходи щороку приїздять богослови Українських Церков із закордоння. Під час Конгресів ми Відділенням релігієзнавства Інституту філософії ім. Г.С.Сковороди НАН України були організаторами роботи релігієзнавчої секції. Це було і на ІХ Конгресі в Києві у червні 2018 року. Отож знайомимося на цих заходах, а потім запрошуємо на наші конференції, які проводимо до десятка щороку. З Іваном Музичкою я познайомився у Львові, у 1993 році, на конференції, присвяченій енцикліці папи Івана Павла II «Сотий рік», яку проводив Національний лісотехнічний університет України.

– Яке Ваше перше враження було від спілкування з ними?

– Ми виховувалися в тому, що українська діаспора – то зрадники українського народу, буржуазні націоналісти. Однак науковці і богослови закордоння змістом своїх доповідей на згаданих конференціях, в творчих співбесідах з ними, ознайомленням з їхніми видруками довели, що вони не зрадники, а навпаки - оберігачі українства, нашої культури, мови, звичаїв тощо. Саме вони показали згубність буття України в Московському союзі, в підлеглості Росії. Відтак хотілося більше знати їх праці, спілкуватися з ними. Це спілкування виходило за межі одиничних зустрічей. Перебуваючи в Україні,

отець Іван Музичка завжди бував у нас дома. Ми були в Івана Музички у його селі Пукові на Рогатинщині. Там мешкала його сестра. Також зустрічалися з ним у монастирі св. Анни у Львові, де він поселявся, щоліта наїжджаючи з Риму в Україну. За його запрошенням ми їздили до Риму, а також мали постійну переписку і телефонні перемовини з отцем. А щодо отця Івана Шевціва, то ми зустрілися з ним на конференції у Львові. Згодом він нас запросив до себе в м. Сідней (Австралія). Подальше наше спілкування продовжилося під час переписки з ним (десь до 50 листів). З отцем Степаном Ярмусем нас звели Річинські читання, які проходили на Тернопіллі. На знайомство з Володимиром Олексюком і Іваном Ортинським мене звело просто бажання видрукувати окремою книгою їх вибрані праці. З Іваном Блажейовським я познайомився в Римі під час заїзду туди до отця Івана Музички.

– **Хто персонально найбільш «сколихнув» Ваші почуття, ідеї?**

– Більше всіх вразив Іван Музичка, бо ж у виданнях радянських років на його адресу частіше звучали звинувачення в антиукраїнськості. Аналогічна спонuka мотивувала зустріч із отцем Степаном Ярмусем. До речі, вразила глибина наукового пізнання цими богословами особливостей української християнськості, обґрунтування низки наукових проблем, пов'язаних з історією релігії в Україні, оцінками видатних постатей української духовності. На Юрія Мулика-Луцика, вибрані твори якого цьогоріч будуть видані в квітні, звернув увагу ще отець Степан Ярмусь. Він надто високо оцінював його розум.

– **Знайомлячись з працями мислителів української діаспори, я звернула увагу на те, що богослова, релігієзнавця Степана Ярмуся Ви називаєте своїм братом, чому? (До речі, мені дуже імponує його праця «Досвід віри українця»).**

– Не просто *братом*, а *другом/братом*. Так першим мене назвав *батюшка Стьопа*. Так він іменував себе, коли телефонував до мене. Нас з отцем зблизило неодноразове проживання його у нас. Приїхавши в Україну, він не зупинявся в київському готелі, а відразу приїздив до нас додому. А почалося

це так: патріарх Філарет дав машину і я привіз отця з аеропорту Борисполя в офіс Київського Патріархату, що на вул. Пушкінській, 36, де, власне, він і поселився. Згодом, коли ж я дізнався, що отець годується із гастроному, то забрав його до нас додому. Так розпочалася дружба, інтелектуальне спілкування з отцем Степаном Ярмусем. Отець щороку приїздив в Україну. На моєму авто ми з ним їздили на конференції в Одесу, Севастополь, Тернопіль, Чернігів. Зазначу - на початку 90-х років матеріально нам було дуже скрутно. Отець із своєї Канади присилав посилки з продуктами і одягом для наших хлопців. Для Бібліотеки релігієзнавця отець спорядив декілька ящиків україно-канадських видань (не лише пов'язаних з релігією). Ми спілкувалися з родичами отця, коли вони із Кременеччини приїздили в Київ. Один із них після закінчення Духовної академії й донині служить в Михайлівському монастирі. Фактично до останніх днів отця ми спілкувалися з ним у телефонному режимі. Спершу він ображався на те, що до нього у Будинок престарілих ніхто з його Церкви не приходить. З цього приводу я писав навіть гнівні листи на адресу митрополита Української греко-православної Церкви Канади. Потім отець мені сказав: «Оце я подумав...А хто має приходити? Всі, з ким я мав справу, очолюючи консисторію УГКЦ, вже там, у засвіті, а це я тут забарився».

– Мене ще цікавить питання: «Коли Степан Ярмусь одержав медаль Арсена Річинського?»

– Справа в тому, що він ще був членом діаспорного товариства «Волинь». Отець заповів йому свій архів. Хотів віддати його до Національна бібліотека України імені В. І. Вернадського; навіть заходили з цього приводу туди. Все затяглося аж до днів захворювання отця. При цьому мені сказали, що нібито є заповіт отця на Східноєвропейський національний університет імені Лесі Українки. Де він нині, я так і не знаю. Що стосується медалі Річинського – то це від нас. Ми десь в два-три роки проводимо наукову конференцію, присвячену йому. До речі, провели вже вісім таких конференцій. Оскільки Арсен Річинський для отця Степана Ярмуса був земляком-тернополянином, то він намагався бути присутнім на всіх цих конференціях. На одній із таких

конференцій, яка проходила в Тернопільській медакадемії, він і одержав медаль (власне, Арсен Річинський – лікар за фахом).

– Знаю, що під Вашим керівництвом у циклі праць десяти томної роботи «Історії релігії в Україні» вийшов дев'ятий том, який присвячений історії й розвитку українських церков за кордоном, їх ролі в збереженні української мови, культури і віри народу. Скажіть, будь ласка, коли й чому у Вас виникла ідея включити в цей цикл проблематику української діаспори?

– Напочатку в проєкті десяти томника у нас не було окремого діаспорного тому. Планувався том, присвячений іудаїзму й ісламу. Оскільки носії цих релігій вирізняються нетолерантністю у своїх стосунках, то вирішили не друкувати окремий том, а їх розділи тематично «розкидати» по інших томах. Отож з'явився «вакантий» том. Понаддесятилітнє спілкування із науковцями-богословами зарубіжжя переконало мене в тому, що релігійне життя українців діаспори є частиною релігійного життя Великої України. Вони тісно пов'язані. Зарубіжні релігійні чинники сприяли збереженню української християнськості. Це показав Юрій Мулик-Луцик у своїй шеститомній праці «Історія Греко-Православної Церкви в діаспорі». Важливим для мене було й те, що Українська богословська думка розвивалася майже все ХХ століття не на теренах материкової України, а в діаспорі. Шкода, що вона у нас маловідома і ніхто професійно її поверненням в Україну не займався і не займається. Та ми її й не знаємо. Не хочу перебільшувати вагу моїх праць, однак ради справедливості зазначу таке: не будь моїх наукових публікацій – богослови-релігієзнавці діаспори пішли б у забуття. Шкода, що навіть Церкви якісь байдужі до творчої спадщини діаспорних мислителів. Скоріше, для них важливими є праці якихось церковних діячів. Однак не будь Миколи Тимошика, ми б і Івана Огієнка не знали. Адже він вже видрукував більше десятка його праць.

– Відділення релігієзнавства Інституту філософії ім.Г.С.Сковороди НАН України, очільником якого Ви є, започаткувало серію книг «Мислителі української діаспори». Які праці з цієї серії вже «побачив»

український загал?

– Побачили світ книги-вибрані твори, зокрема: Степан Ярмусь - «Досвід віри українця» (у двох виданнях); Іван Музичка - «Християнство в житті особи і народу» (до речі, сам так назвав); Іван Шевців - «Християнська Україна»; Іван Ортинський - «Християнство в його виявах і сьогочасних проблемах»; Володимир Олексюк - «Християнські основи української філософії»; Арсен Річинський - «Проблеми української релігійної свідомості»; Юрій Мулик-Луцик - «Релігія в історії і духовності українців». До речі, книгу Арсена Річинського знайти в Україні ми не змогли (певно в радянські роки її знищили). Професор Аркадій Жуковський десь знайшов і прислав з Парижа нам її рукопис, видрукуваний на машинці. Ми вже тричі передруковували цю книгу.

– Кожен із представників української діаспори (І.Ортинський, І.Шевців, С.Ярмусь та ін.) упродовж тривалого часу плекали ідею створення в Україні єдиної Помісної Православної Церкви. Яка Ваша думка з приводу ролі діаспорних мислителів у створенні на теренах України цієї інституції?

– І.Музичка, І.Шевців, І.Ортинський не пишуть про це, бо ж вони греко-католики. Але вони наголошували на необхідності поєднання в Україні цих двох гілок українського християнства, виходячи з Володимирової традиції, бо ж він приймав християнство ще нероз'єднаним. При цьому для них Берестейська унія поставала в ролі засобу відвернення ополячення і обмосковлення українців. Що стосується Арсена Річинського, Степана Ярмуса і Юрія Мулика-Луцика, то тут позитив мав більше Арсен Річинський, який був не лише теоретиком, а й практиком вибудови Української Православної Автокефалії. До речі, Степан Ярмусь прихильно ставився до Київського Патріархату, неодноразово зустрічався із Філаретом, але він чомусь привітним був до того, щоб його канадська Церква знаходилася б під юрисдикцією Константинополя, а не Києва. Тут ми з ним не були одностайними. Хоча взагалі він був за незалежнення Українського Православ'я від Московського, сприймав Київський Патріархат як канонічну Церкву.

– Вельмишановний Анатолію Миколайовичу! Загалом, не можу оминати й питання, яке хвилює мене як науковця (сфера моїх зацікавлень – антропологічні смисли творчої спадщини представників української діаспори). Яка Ваша думка з приводу такого питання: «Чому діаспорні мислителі так настирно актуалізували проблеми людини, зокрема, української людини, яскравими представниками якої вони були?»

– Це скоріше всього пов'язано з тим, що упродовж тривалого часу домінуюча есхатологічна зорієнтованість християнства втрачала свою вагу у православному світорозумінні – пріоритетною стає проблема способу буття людини в реальному світі, її діяльності і стосунків з іншими людьми. Цей струмінь особливо відчувається в працях Івана Ортинського.

– І, нарешті, останнє питання: «Які Ваші подальші плани в площині актуалізації ідей представників української діаспори?»

– І.Музичка, І.Шевців, Д.Блажейовський і Ст. Ярмусь були Почесними науковими співробітниками Відділення релігієзнавства ІФ НАНУ. Ми подеколи передруковуємо у наших виданнях їх окремі статті. В такий спосіб вони не вмирають. Відділ української філософії нашого Інституту видрукував книгу, присвячену українській зарубіжній філософській думці. Там є дещо і про наших отців. Що стосується перспективи моєї праці з проблем української релігійної діаспори, то тут далеко не поїдеш. Я маю вже той вік, що й багато зробити не можу, бо ж є ще й планова робота, а все зроблене мною – то позапланове. Готуємо до друку Українську Релігієзнавчу Енциклопедію. Треба подати до неї статті-довідки з діаспорної тематики. На днях виходять у світ вибрані твори Юрія Мулика-Луцика. «Маю зуб» на праці Діонісія Ляховича (онтолог релігії, нині єпископ, що опікує греко-католиків Італії та Іспанії). Особисто знаюся з ним. Цікаво було б «поритися» у працях Дмитра Блажейовського, Атанасія Великого, можливо, перевидати з відповідними коментарями 6-томник Юрія Мулика-Луцика. На жаль, не добре знані на теренах України Володимир Шаян і Лев Силенко, інші теоретики рідновірства. Але останнє вже не для мене. Тут ще й фінансовий чинник грає роль. Хоча б вдавалося десь знайти кошти на

видрук праць, а вже упорядкування і редакторську роботу можна здійснити й безоплатно, з патріотичних міркувань – щоб не загубились.

Додаток Б.

Інтерв'ю із о. А. Чировським, засновником і першим директором Інституту східнохристиянських студій імені митрополита Андрея Шептицького, який діє при Університеті Колегії святого Михаїла (28.03.2019)

– **Будь ласка, розкажіть коротко про себе.**

– Слава Ісусу Христу! Я навчався в Америці. Мої батьки були діаспорянами з України. Під час Другої світової війни вони виїхали за кордон. Підростав я у штаті Нью-Джерсі на східному побережжі США, згодом навчався у Римі. Моїм вчителем був Йосиф Сліпий, власне, я був студентом його колегії Святої Софії. Згодом працював над магістерською роботою в м.Торонто. У 1980 році патріарх Йосиф Сліпий висвятив мене на священника. Я був щасливий і працював пліч-о-пліч із ним близько 2-х років. Це був неймовірний досвід спілкування! Саме він виплекав в мене любов до митрополита Андрея Шептицького. В молоді роки, коли я навчався, патріарх Й. Сліпий сказав мені: «Ти, брате, напишеш докторську роботу і будеш викладати духовні науки й пропагувати нашу віру!» Вже після смерті Й. Сліпого (1984 рік), ми приступили до створення Інституту східнохристиянських студій імені митрополита Андрея Шептицького.

– **Які факультети існують в Інституті східнохристиянських студій імені митрополита Андрея Шептицького?**

– В нашому Інституті є лише богословський напрям. Зазвичай найважливіші дослідження вимагають великих зусиль в одному напрямі. Процес викладання ми проводимо таким чином, щоб була ідеологічна співпраця та взаєморозуміння між християнами різних конфесій. Зауважу, що в нас, на курсі теології, навчаються та здобувають наукові ступені не тільки греко-католики, а й представники православних, римо-католицьких, протестантських ієрархій.

– **Які відносини складаються між представниками різних конфесій?**

– Наша праця в Інституті має сприяти єднанню та взаєморозумінню між християнами різних конфесій Сходу і Заходу, а не роз'єднанню. В сучасному світі перед християнами ця домінанта відносин стає особливо нагальною потребою. Всі виклики вселяють у нас віру, що християни мусять глибше пізнати апостольські й середньовічні християнські традиції Сходу і Заходу, які пройшли випробування віками. Ми віримо: чим більше християни між собою співпрацюватимуть у контексті настанов Спасителя нашого Ісуса Христа, тим ці виклики ставатимуть для нас несуттєвими, бо коли люди різних віросповідань взаємно шанують один одного на принципах християнської Любові, то вони перебувають на Господній дорозі.

Додаток В.

Інтерв'ю із Д. Галадзою, викладачем Віденського університету, доктором літургійних наук (31.05.2019)

– Будь ласка, розкажіть, коротко про себе. Хто для вас є прикладом для наслідування, можливо, Вашим духовним наставником?

– Я є членом української діаспори. Народився в м. Чикаго, навчався в Інституті східнохристиянських студій імені митрополита Андрея Шептицького, який діє при Університеті Торонто (Канада) та при парафії мого батька, Петра Галадзи. Згодом шість років працював викладачем Віденського університету. Загалом, діаспора – це доволі складний феномен, який складається з 2-3 поколінь, що часто-густо відображається в їх світосприйнятті, світорозумінні та досвіді.

– Які основні проблеми в діаспорі? Скільки існує громад?

– Існує багато парафій; про статистику я не можу щось конкретно сказати. А щодо проблем - існують різні проблеми і різні ситуації. Наприклад, громади, які були засновані більше ніж 100 років тому, є складовою того чи іншого міста. В деяких парафіях вже ніхто не розмовляє та не служить українською мовою. Хоча в штаті Пенсильванія є громади, які не дуже добре, але знають українську мову; вони моляться за Україну. Однак, зазвичай, такі громади переймаються суто місцевими проблемами. Їм цікаво здійснити екскурсію в Україну на тиждень-два. А щодо повернення на свою прабатьківщину – навряд чи вони над цим замислюються. Ще один склад громад діаспори – це ті представники громад української діаспори, які були засновані більше 50 років тому. Вони стали засновувати громади вже після Другої світової війни (третя хвиля міграції, політична еміграція). Це були люди з вищою освітою, такі як: лікарі, вчителі та ін. Проте їх розуміння віри, пов'язано, насамперед, з традиційними українськими звичаями – весіллям, похоронами, недільними службами та ін. Переважно такі громади знаходяться у великих містах штату Коннектикут, містах – Нью-Йорк, Чикаго та ін. Цілком

зрозуміло чому відбувалося саме так – люди з освітою намагалися залишитися у великих містах. Дуже часто вони чули про українську греко-католицьку церкву. Тому й долучалися до неї.

– Чи це правда, що не вистачає священників і на недільну службу вони спеціально приїжджають з інших міст чи штатів та їх час розписаний, бо в них можуть бути служби у трьох містах, а то і більше?

– Ситуації бувають різними. Цілком нормально, коли священники можуть їхати в інший штат для служби. Мій батько, Петро Галадза, з штату Індіана їхав 2 години на схід до міста Чикаго. Кожної неділі на одну службу їхав з міста Мішуока в інші міста. Часто потрібно було долати десятки, а й то сотні кілометрів з одного міста в інше. В цих містах були побудовані храми, однак священників не вистачало. Кожної неділі мій батько відправляв по дві літургії. Українці переважно їхали в Нью-Йорк, штати Пенсильванія, Міннесота, Огайо, Індіана – на північ, північно-східну та східну частину Америки. А від Півночі до Півдня то зустрічається й таке: храмів немає і служба може проходити при католицьких церквах, при школі, або в спортивній залі і т. ін. В чому ж причина того, що не вистачає священників? А відповідь проста: «Багато священників відійшли в засвіти і мало хто поступав до семінарії на навчання».

– В яких нещодавніх конференціях ви брали участь, де розглядалися проблеми громад української діаспори?

– Так, у Філадельфії, у Вашингтоні, наприклад: «Ukrainian Catholics discuss future of their church in North America» https://www.osvnews.com/2019/06/11/ukrainian-catholics-discuss-future-of-their-church-in-north-america/?fbclid=IwAR1fPr49vuXKiMN9xvhCrp4h91hTPjLr9G7lZauZykD_Hd3WXGEc1UiaJFs; Julian Hayda «Youth in the Church: Considering Our Future in America» <https://www.maryofegypt.com/blog/youth-in-the-church-considering-our-future-in-america?fbclid=IwAR0yRljffi-J9y->

[myR1I0ToTSYNcw3eQugmhj_oc8LoyhJ4ao2FWveH1uMw](https://www.youtube.com/watch?v=wRWkVLXOaGg&fbclid=IwAR0yx3P_ZDJDqXFEfC6Z7gHBVK87ZKThz8pcnmTxA9eX7EVs6mSwkir4zzM); Conference «Heart to Heart» panel in Washington https://www.youtube.com/watch?v=wRWkVLXOaGg&fbclid=IwAR0yx3P_ZDJDqXFEfC6Z7gHBVK87ZKThz8pcnmTxA9eX7EVs6mSwkir4zzM; «Washington conference focuses on future of Ukrainian Catholic Church in North America» http://www.ukrweekly.com/uwwp/washington-conference-focuses-on-future-of-ukrainian-catholic-church-in-north-america/?fbclid=IwAR2go54imrwGNQbYJQGz8HsSGAvlZPAQF7kNXpb_U1u_cUQkvRGjx-z-JO0

– **Які ж все-таки нагальні проблеми у парафіях Української греко-католицької церкви?**

– Варто зазначити, що проблеми різні – кожна парафія унікальна. Головною проблемою є нестача священників, зокрема, нестача священників-українців. Священник з України має іншу ментальність і тому має інший підхід у вирішенні тих чи інших питань. Одна із основних проблем в Північній Америці – люди все менше і менше ходять до церкви. Також доволі складною є проблема релігійної ідентифікації. Часто виникало питання: «Чи українська церква призначена тільки для діаспори чи вона є церквою для Північної Америки й відкрита для всіх?» Має бути певний баланс між тим, як церква сама себе презентує і що є пріоритетом у її діяльності. Упродовж тривалого часу акцентувалася увага на українську, а не на релігійну ідентичність.

Щодо четвертої хвилі еміграції, то ті люди, які переїхали ще школярами і закінчили в Америці університети, зазначають, що їм легше спілкуватися на роботі англійською мовою, а в тій царині, яка стосується релігійного життя – їм радше імponує українська мова. Знаю випадок, коли 14-річна дівчина народилася в США, власне, 100 % англомова, однак вона досконало знає українську мову, хоча ніколи не була в Україні. Також буває і так, що діти, які народилися в Америці, не володіють українською мовою, хоча їх предки добре знають її. Загалом, були різні конфлікти – як мовні, так і політичні. Сьогодні можна констатувати, що вже прийшов час для відкритої дискусії, однак все ще

немає чіткої відповіді на багато питань. Погоджуюсь з думкою митрополита Української греко-католицької церкви Бориса Гудзяка про те, що вирішення багатьох проблем потрібно шукати в площині від «серця до серця», точніше від «пораненого серця до пораненого серця»».

– Якщо людина, яка приїхала до Америки і так сталося, що вона втрачає роботу, дім і т. д., чи може церква дати прихисток, роботу тощо?

– Я жив у Відні 6 років і переконався, що церква завжди готова допомогти. В ній є багато оголошень і щодо роботи. Церква – це місце зустрічі, майданчик спілкування. Є такі люди, які мають роботу, але віддалені від родини та рідної країни. Раніше вони не були віруючими, однак в діаспорі стали релігійними. В Америці трохи інакше: там не можна легко потрапити і отримати туристичну візу. Знаю одного священника з м. Філадельфії. Я спілкувався з ним. Він розповідав, що приїхав до Америки нелегально, через Мексику, і був просто робітником, не мав ніякої освіти. Згодом став священником. Перше, що він зробив, приїхавши до Америки, - прийшов до церкви, яка й допомогла йому. Такі випадки існують. До речі, вони не є поодинокими.