

ISSN 2078-6999
e-ISSN 2664-6129

Львівський національний університет імені Івана Франка

Lviv University Journal of Philosophy

ВІСНИК
ЛЬВІВСЬКОГО
УНІВЕРСИТЕТУ

СЕРІЯ
ФІЛОСОФСЬКІ НАУКИ

Випуск 32, частина 2

Special issue «Graduates of the Faculty of Philosophy of Lviv University», dedicated to the 140th anniversary of the birth of Stepan Balei and the 130th anniversary of the birth of Oleksandr Kulchytskyi

Спецвипуск «Випускники філософського факультету Львівського університету», присвячений 140-річчю від дня народження Степана Баляя і 130-річчю від дня народження Олександра Кульчицького

Збірник наукових праць

Виходить з 1999 р.

Львів – 2025

ЗАСНОВНИК: ЛЬВІВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ ІВАНА ФРАНКА

Реєстрація суб'єкта у сфері друкованих медіа: Рішення Національної ради України з питань телебачення і радіомовлення № 1877 від 30.05.2024 року. Ідентифікатор медіа R30-04907

Вісник внесений до Переліку наукових фахових видань України (категорія Б)
зі спеціальності В10 «Філософія» (033)

(на підставі Наказу МОН України від 10.10.2025 р. № 1346).

Друкуються за ухвалою Вченої Ради Львівського національного університету імені Івана Франка
протокол № 92/12 від 3 грудня 2025 р.

У *Віснику* публікують статті, присвячені актуальним філософським та історико-філософським питанням розвитку духовного світу людини, її свободи і самовираження в динамічній дійсності.

The *Visnyk* publishes articles on topical philosophical and historico-philosophical issues of the development of the spiritual world of a person, human freedom and self-expression in a dynamic reality.

Редакційний штат:

д-р філос. н., проф. В. Глухман – головний редактор (Пряшівський університет, Словаччина); д-р філос. н., проф. А. Синиця – співгол. редактор і голова редакційної колегії (Львівський національний університет імені Івана Франка, Україна); д-р філос. н., проф. Н. Гапон – заступник головного редактора (Львівський національний університет імені Івана Франка, Україна); канд. філос. н. О. Сарабун – відповідальний секретар редколегії (Львівський національний університет імені Івана Франка, Україна); члени редакційної колегії – д-р габіл. філос. н., доц. М. Глухманова (Технічний університет у Кошицях, Словаччина), д-р габіл. філос. н., проф. А. Гняздоськи (Інститут Філософії і Соціології Польської Академії Наук, Польща), д-р філос. н., проф. О. Гомілко (Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України), д-р габіл. філос. н., проф. П. Ємелка (Університет Масарика, Чехія), д-р габіл. філос. н., доц. Я. Калайтцідіс (Пряшівський університет, Словаччина), д-р філос. н., проф. А. Карась (Львівський національний університет імені Івана Франка, Україна), д-р габіл. філос. н. К. Коменска (Пряшівський університет, Словаччина), д-р габіл. філос. н., проф. П. Макарієв (Софійський університет Святого Климента Охридського, Болгарія), д-р філос. н., проф. В. Сагуйченко (Дніпровська академія неперервної освіти, Україна).

V. Glukhman – Editor-in-Chief

A. Synytsia – Co-Editor-in-Chief and Head of the Editorial Board

N. Hapon – Deputy Editor-in-Chief

O. Sarabun – Executive Secretary

Адреса редколегії: Львівський національний університет імені Івана Франка, філософський факультет,

вул. Університетська, 1, м. Львів, 79000

Тел.: (032) 239-41-50

E-mail: dfiles@lnu.edu.ua

Editorial office address:

Ivan Franko National University of Lviv, Faculty of Philosophy,

Universytetska Str., 1, Lviv, 79000

Tel.: (032) 239-41-50

E-mail: dfiles@lnu.edu.ua

Упорядник випуску *А. Синиця*

АДРЕСА РЕДАКЦІЇ, ВИДАВЦЯ І
ВИГОТОВЛЮВАЧА:

Львівський національний університет
імені Івана Франка

вул. Університетська, 1, 79000, м. Львів, Україна

E-mail: vydavcentr@lnu.edu.ua

Свідцтво про внесення суб'єкта видавничої справи до Державного реєстру видавців, виготівників і розповсюджувачів видавничої продукції.
Серія ДК № 3059 від 13.12.2007 р.

Підписано до друку: 23.12.2025.

Формат 70×100/16

Ум. друк. арк. 5,5.

Тираж 100 прим. Зам.

© Львівський національний університет імені Івана Франка, 2025

© Авторів статей, 2025

ЗМІСТ

Переднє слово	5
----------------------------	---

СТАТТІ

<i>Богдан Передрій</i> ВІЙНА ЯК ФАКТОР ТРАНСФОРМАЦІЇ КУЛЬТУРИ КРИЗЬ ПРИЗМУ СТАТТІ СТЕПАНА БАЛЕЯ «ЗМИСЛ ВІЙНИ» ТА РЕФЛЕКСІЙ ЕРНСТА ЮНГЕРА	7
<i>Михайло Подоляк</i> ФІЛОСОФІЯ ОСВІТИ СТЕПАНА БАЛЕЯ: ІДЕЯ РОЗВИТКУ ОСОБИСТОСТІ	19
<i>Ольга Гончаренко</i> СПРОБА ВИЗНАЧЕННЯ КОНЦЕПЦІЇ ФІЛОСОФІЇ СТЕПАНА БАЛЕЯ (Передмова до перекладу вибраних уривків з праці С. Балея «Шляхи самопізнання»)	29
<i>Андрій Синиця</i> СКОВОРОДІАНА ОЛЕКСАНДРА КУЛЬЧИЦЬКОГО (Передмова до перекладу праці О. Кульчицького «Григорій Скоро- рода, філософ самопізнання і попередник персоналізму»)	38

ПЕРЕКЛАДИ

<i>Степан Балеї</i> ШЛЯХИ САМОПІЗНАННЯ Вибрані уривки (переклад з польської Ольги Гончаренко)	56
<i>Олександр Кульчицький</i> ГРИГОРІЙ СКОВОРОДА, ФІЛОСОФ САМОПІЗНАННЯ І ПОПЕРЕДНИК ПЕРСОНАЛІЗМУ (переклад з німецької Андрія Дахнія)	71

CONTENTS

Foreword	5
-----------------------	---

ARTICLE

<i>Bohdan Peredrii</i> WAR AS A FACTOR IN THE TRANSFORMATION OF CULTURE THROUGH THE LENS OF STEPAN BALEI'S ARTICLE «THE MEANING OF WAR» AND THE REFLECTIONS OF ERNST JÜNGER	7
<i>Mykhailo Podoliak</i> STEPAN BALEI'S PHILOSOPHY OF EDUCATION: THE IDEA OF PERSONALITY DEVELOPMENT	19
<i>Olha Honcharenko</i> AN ATTEMPT TO DEFINE STEPAN BALEI'S PHILOSOPHICAL CONCEPTION (Foreword to the translation of selected excerpts from Stepan Balei's work «Ways of Self-knowledge»)	29
<i>Andrii Synytsia</i> SKOVORODIANA BY OLEKSANDR KULCHYTSKYI (Foreword to the translation of O. Kulchytskyi's work «Hryhorii Skovoroda, Philosopher of Self-Knowledge and Predecessor of Personalism»)	38

TRANSLATIONS

<i>Stepan Balei</i> WAYS OF SELF-KNOWLEDGE Selected excerpts (translated from Polish by Olha Honcharenko)	56
<i>Oleksandr Kulchytskyi</i> HRYHORII SKOVORODA, PHILOSOPHER OF SELF- KNOWLEDGE AND PREDECESSOR OF PERSONALISM (translated from German by Andrii Dakhnii)	71

Переднє слово

В другій частині випуску 32 нашого *Вісника* продовжено дослідження філософського спадку Степана Балея і Олександра Кульчицького, українських філософів, які вписали своє ім'я у розвиток української науки і культури. З огляду на те, що упродовж тривалого часу вони працювали за кордоном, чимало їхніх творів опубліковані польською, німецькою, французькою чи англійською мовами. Тому не дивно, що творчий спадок цих українських мислителів залишається недостатньо відомим для вітчизняного Читача – багато з наведених праць Балея та Кульчицького наразі не перекладені; чимало з них важко знайти навіть мовою оригіналу, а є й такі, які в кращому разі зберігаються в рукописних списках і ще чекають свого дослідника. виправити наявну ситуацію частково взялися автори цього видання, провівши ґрунтовні дослідження окремих аспектів творчості Балея та Кульчицького і переклавши їхні знакові філософські праці.

Тематика представлених у другій частині матеріалів визначена як тими актуальними дослідницькими питаннями, які не були порушені в першій частині, але, безперечно, є важливими для розуміння творчого спадку Балея і Кульчицького, так і власне цивілізаційними викликами, які стоять сьогодні перед українською науковою спільнотою. Опубліковані результати дають змогу сформулювати більш чітко уявлення про погляди Степана Балея щодо впливу війни на трансформацію культури, філософських питань освіти і загалом філософії, а також про внесок Олександра Кульчицького у вивчення і популяризацію ідей Григорія Сковороди в Європі на Північній Америці.

Переклади окремих найбільш репрезентативних з філософського погляду уривків монографії Балея «*Drogi samopoznania*» і статті Кульчицького «*Hryhorij Skovoroda, Philosoph der Selbsterkenntnis und Vorläufer des Personalismus*», до яких написані статті-передмови, що роз'яснюють проблематику цих творів, безперечно, слугуватимуть надійним орієнтиром для українського читача в питанні розширення власних уявлень про творчий внесок обох учених. Тим паче, що тематика обох творів схожа – у них йдеться про питання самопізнання: от тільки Балея свої висновки намагається оперти на дані емпіричних наук, головню психології, а Кульчицький порушує питання самопізнання у Сковороди і прагне продемонструвати як через призму аналізу цього питання можна вийти на новітню проблематику сучасного персоналізму і загалом важливі питання філософської антропології. Водночас спільним для підходів обох є аналіз міркувань ранніших і сучасних їм учених, на підставі чого вони вибудовували власні філософські концепції. Із наведених текстів стане чітко зрозуміло, як багато уваги вони приділяли аналізу актуальних

питань філософії й своїми дослідженнями збагатили українську і європейську науку та культуру, попри вкрай несприятливі для філософії часи ідеологічної цензури.

Хоча повне україномовне видання творів Степана Балея і Олександра Кульчицького наразі потребує ще чимало часу і зусиль, але поступова праця у тому напрямі наближає до цілісного розуміння їхнього творчого спадку і його заслуженої оцінки в контексті розвитку української філософської думки. Сподіваємося, цей спецвипуск *Вісника*, робота над яким відбувалася за підтримки дослідницького гранту *The Teodota and Ivan Klym Grants in Ukrainian Studies 2024–2025* від Канадського інституту українських студій (Університет Альберти), посприє досягненню такої мети.

Андрій Синиця

СТАТТІ

УДК [141:11/13]:355.01](4+477)«191»(091/093)
DOI: <http://doi.org/10.30970/vps.2025.3202.01>

ВІЙНА ЯК ФАКТОР ТРАНСФОРМАЦІЇ КУЛЬТУРИ КРИЗЬ ПРИЗМУ СТАТТІ СТЕПАНА БАЛЕЯ «ЗМИСЛ ВІЙНИ» ТА РЕФЛЕКСІЙ ЕРНСТА ЮНГЕРА

Богдан Передрій

*Львівський національний університет імені Івана Франка,
кафедра історії філософії
вул. Університетська, 1, м. Львів, 79000, Україна
e-mail: bohdan.peredrii@lnu.edu.ua
ORCID ID 0009-0009-1133-910X*

Метою статті є аналіз війни як чиннику трансформації культури у статті С. Балея «Змисл війни» та публіцистиці раннього періоду творчості Е. Юнгера. Обидва автори у своїх творах рефлексують на тему Першої світової війни, її впливу та наслідків, зокрема у сфері культури, та вибудовують власні прогностичні моделі у відповідь на питання про смисл тієї війни. Методологія цього дослідження оприявлена у два етапи: окремий аналіз короткої публіцистики на тему війни обох авторів, а також компаративний аналіз цих праць. Компаративний метод, зрештою, постає вирішальним у цьому дослідженні, адже допомагає розкрити подвійну природу війни як онтологічно-символічного явища, що водночас втілює у собі як проєктивний, так і руйнівний потенціали культурного розвитку. Ба більше, поєднання в одному дослідженні таких протилежних підходів розкриває внутрішню амбівалентність та проєкцію людської духовної динаміки у витворенні матеріального впливу на культурний та реальний виміри, зокрема, у формі війни. Водночас, саме порівняння двох мислителів, які, як такі, належать до різних традицій мислення відбувається насамперед на основі зіставлення спрямованості їхніх рефлексій над спільним предметом, а саме, впливом війни. Завдяки цьому вдається розкрити одразу два аспекти: перший – залученість українського мислителя у контекст європейських рефлексій, інший – суголосність рефлексій Балея з Юнгеровими міркуваннями, яка, попри схожі мотиви, не позбавлена власної суб'єктності й у певних аспектах надає наголоси протилежні до акцентів німецького автора. Зрештою, ця стаття прагне слугувати своєрідним узагальненим поглядом на вибрані рефлексії щодо великої війни минулого, яка водночас актуалізує питання війни як явища в цілому та звертає увагу на її онтологічний та аксіологічний виміри.

Ключові слова: С. Балея, Е. Юнгер, війна, віталізм, нігілізм, культурні вартості.

Вступ: війна та культура

Взаємодія війни та культури з певного погляду на історію людства є радше прописною істиною, аніж випадковістю. Водночас із цим модус такої взаємодії періодично може змінюватися: побіжно ми можемо сказати, що він або руйнівний, або породжує щось нове, однак справжня суть цього явища десь у переплетеній взаємодії обидвох факторів, як на те вказував Геракліт у знаменитому фрагменті про те, що «Війна – батько всього, всього цар, одним вона богами бути вказала, іншим – людьми, одних рабами зробила, інших – вільними» [Геракліт, 1995, с. 84]. Ця двостороння динаміка, яку ми могли б назвати протистоянням влади та хаосу або підкорення та волелюбства, відображена не лише на численних полях бою, але й у культурах, співучасних у війнах. Культурний відбиток воєн можна було б простежувати ще від «Іліади» Гомера чи від катастрофи бронзової доби, однак метою нашої розвідки буде проаналізувати цей вплив у більш локальному часовому проміжку Першої світової війни та років після неї. Тут нас цікавить реакція двох мислителів: Степана Балея, українського філософа та психолога, котрий замислювався над сенсом війни у психологічно-культурному вимірі, та Ернста Юнгера, німецького ветерана Першої світової війни та мислителя, який став одним із провісників культурно-технологічних змін того ж періоду. Обидва ці автори зі своїми невеликими за обсягом нарисами допоможуть краще зрозуміти той переламний культурний дух, який супроводжував початок ХХ століття, та водночас дозволять нам поглянути на цю сторінку інтелектуальної історії не з погляду великих систем, як-от у Шпенглера, а з більш «приземленого» – у сенсі близького до реальних мотивів – погляду. Водночас наше дослідження слугуватиме містком між українською та європейською думкою початку ХХ століття та допоможе нам відшукати точки поєднання цих дискурсів, які досі залишаються забутими чи можуть виглядати позірно слабкими. Зрештою, таке поєднання допоможе окреслити динаміку рефлексії над війною початку ХХ століття, як одну з інтелектуальних перспектив оцінки війни ХХІ століття, що можемо простежити у сучасних дослідженнях, які пропонують поглянути на розгортання російсько-української війни з перспективи міркувань С. Балея [Honcharenko, 2024].

Провідні мотиви статті «Змисл війни» Степана Балея

Український мислитель С. Балея насамперед увійшов до історії філософії завдяки своїм дослідженням у сфері психології, а також розвідкам у царині логіки та етики. Водночас мислитель не оминав нагоди рефлексувати над ширшим спектром тем історії європейської філософії загалом, наприклад, у таких статтях як «Фільософія Вільгельма Віндельбанда» та «Фільософія Ляйбніца». Водночас він аналізує сучасні для себе події, які зокрема співпадають із перебігом Першої світової війни – тут можна виокремити такі тексти як «Сант», в якому проаналізовано проблему лицемірства на прикладі англійсько-німецької рецепції цього концепту, і, власне, «Змисл війни», що безпосередньо аналізує питання сутності Великої війни – хоч обидва ці тексти певною мірою тяжіють до сфери дослідження культури та етики, вони радше є

короткою квінтесенцією засновків думок, розвиток яких дозволяє поглянути на трансформації усередині культури Європи початку ХХ століття.

З першого погляду, «Змисл війни» Балея є доволі скромною за обсягом публікацією, написаною 1916 року. Проте її поглиблений аналіз допомагає розкрити рецепцію філософського дискурсу тих часів, зокрема у питаннях війни. Першим таким аспектом виступає сама постановка питання про «змисл» війни. Як зазначає Балей: «появилось під час теперішньої війни багато книжок і статей, які власне нинішню війну розглядають з філософського боку. При тім автори тих статей стараються головню віднайти змисл теперішньої війни, а опісля також війни в загалі» [Балей, 1916]. Хоч справедливо зазначити, що міркування про війну не новина для філософії, міркування про неї як самостійну категорію в межах філософії історії чи історичного поступу загалом є характеристикою кінця ХІХ – початку ХХ століть. Прямуючи за цією думкою, з психологічного погляду Балея підсумовує, що такий пошук – це втілення мотиву, за якого людина «стаючи перед новим явищем, шукає завжди зрозумілого змісту тих річий» [Балей, 1916]. І першою відповіддю на такий пошук стає те, що ми можемо охарактеризувати як екзистенційний вимір війни – боротьба народів-учасників за своє існування. У певному розумінні така онтологія війни імпліцитно міститься у самому цьому феномені або, за словами Балея, всяка війна передбачає, що «обі сторони надати теперішній війні змисл сим способом, що уважають її кінцевою обороною свого існування, загроженого другою стороною» [Балей, 1916]. Але така «онтологія війни» є радше її фактичним ґрунтом, аніж смисловим наповненням, тому автор розширює питання про змисл до іншої, також поширеної у той час, парадигми підходу, а саме – культурного виміру війни.

Підходячи до цього культурного погляду на війну, Балея насамперед окреслює низку панівних на той час моделей її панування. Перша – боротьба культур: «змагане двох противних систем культури: системи строгої мілітарної організації з системою індивідуальної свободи і самоозначення» [Балей, 1916]. Таке протиставлення організованого мілітаризму та волелюбної культури у певному сенсі стає культурною призмою соціальної боротьби, яка пронизувала західне суспільство принаймні від часів Французької революції, коли боротьба умовного «консервативного» та умовного «ліберального» крила сягнула одного зі своїх піків, ба більше, такого роду внутрішні напруження можна було спостерігати і раніше, хай і на прикладах локальних повстань, а не громадянської чи світової війни. Інша сторона медалі, тісно пов'язана з попередньою та все ж не тотожна їй – це витворення вартостей, яке є практичним наслідком боротьби на культурному рівні. Балея підкреслює, що «воюючі народи стараються ясно означити ті культурні вартости, які вони вносять у світ і протиставити їх культурі інших народів» [Балей, 1916], – але водночас розуміє, що цей процес у війні радше каталізується відносно мирного часу, а не суто виникає. Себто у сфері культури війна стає тим, що скріплює культурні тенденції та вибудовує їх перед обличчям загрози.

Водночас, у контексті поглядів Балея на Першу світову війну, деякі дослідники підкреслюють, що ключовим для нього феноменом з погляду

перетворення моралі, який оприявнили ті події – стає роль лицемірства, яке виражається насамперед через те, що люди «схильні видавати егоїстичні інтереси за інтереси загального блага. Особливо, якщо вони покладаються на думку більшості, а не власні міркування» [Honcharenko, 2024, s. 331]. Тут Балеї по суті вносять свою частку міркувань до загальноєвропейської застороги щодо змасовлення суспільства, що спостерігалось на початку ХХ століття і, насамперед, було пов'язаним із психологічними, етичними та онтологічними трансформаціями, спричиненими Великою війною. У такому випадку сам мислитель покладається на потенційну спроможність науки виявити та протистояти лицемірству, чим органічно поєднує власні дослідження у галузях психології та логіки у єдину методологічну систему. Проблему лицемірства як нової «моральної» парадигми Балеї аналізує з огляду на англійське поняття «cant» та його семантичну природу у часи Першої світової. В однойменній статті мислитель розгортає історію трактування цього поняття в контексті дискусії англійців та німців початку ХХ століття. Означаючи «cant», Балеї подає його як вміння: «вдавати чоловіка праведного, чесного між – тим як маєть ся на думці власний хосен» [Балеї, 2002, с. 256], або ж, в інтерпретації сучасних дослідників, це поняття тлумачать як результат «конфлікту інтересів і тим самим посилення егоїстичних тенденцій», де «людина схильна маскувати свій егоїзм під личиною облудної моралі» і «намагаючись виправдати свій егоїзм, часто апелює до загальнолюдських цінностей» [Малецький, 2020, с. 100–101]. Сам факт розгляду цієї проблеми лиш додатково розміщує українського мислителя у контекст загальноєвропейської (ба більше, власне німецької) філософії, позаяк у самій же статті «Cant» Балеї виходить на проблему цього поняття через рефлексії М. Шелера та Б. Шоу. Зрештою, висловлюючи критику щодо «методів “уморальнювання” свого егоїзму» [Балеї, 2002, с. 257], Балеї також пов'язує їх загалом із культурною трансформацією європейських народів початку ХХ століття. Що ще тісніше вплітає українського мислителя у контекст німецької філософії та, певною мірою, додає ще одну сполучну ланку між Балеєм та Юнгером, – звернення до Ніцше, а саме до його концепту «Menschliches Allzumenschliches»: «[...] так хотілось би сказати: “Забагато моралі” – коли дивитися на танець “cant” – у серед виру подій останньої доби. Справді! Для людства було б значно ліпше, якби взаємні відносини народів були менш пересякнуті етикою “cant”-у. Отверта брутальність заподіяла би значно менше лиха, ніж скривлена мораль» [Балеї, 2002, с. 258]. Розвиваючи таку паралель між аналізом «cant» у Балея та критикою цього поняття у Ніцше, дослідники вказують, як у своїй праці «По той бік добра і зла» німецький мислитель пов'язує критику «cant» із потребою «переоцінки всіх вартостей». У той же час, хоч сам Балеї і визнає вклад Ніцше в оцінку сучасного йому стану моралі та у позбавлення її від статусу метафізичної непогрішності, водночас український мислитель «не може погодитися з ніцшівським волонтаризмом, який призводить до руйнації ідеалів розуму, добра та істини» [Малецький, 2020, с. 104]. Саме тому підхід С. Балея до вирішення проблеми повсюдної етики «cant», котра «у нинішній війні [...] дійшл[ла] до свого найвищого розцвіту, а може, як треба надіятися, до стадії кризи» [Балеї, 2002,

с. 259], можна окреслити як форму віталізму, котра протистоїть нігілістичному занепаду егоїстичного повороту моралі Європи, але водночас не сягає настільки радикальних підходів, як згаданий волонтаризм Ніцше, зберігаючи віру в науку як основу вибудови нової культурно-етичної системи у післявоєнній дійсності, для якої війна являла «останній засіб, коли етичне вирішення конфлікту вже неможливе» [Honcharenko, 2024, s. 331].

Іншим дуже побіжно згаданим виміром у Балея виступає технічний розвиток, про який він згадує з посиланням на Бергсона, «який причину її [війни] бачить головно в тім в останніх часах розвитку людства витворилася диспропорція між розвитком техніки і розвиткові внутрішньої, етичної культури людства» [Балей, 1916]. Ця вказівка на роль техніки глибше розкриється у іншого, прямо не пов'язаного з Балеєм автора, міркування якого проаналізуємо згодом, а сам Балей надалі більше зосереджується на розвиткові культури людства. Він підкреслює, що прискорення тенденцій та схильностей передвоєнного періоду, що розгортається у війні, відбивається і на психологічному вимірі: «Такі прискорені процеси помітні у психіці народів у симпатіях і апатіях, з якими народи взаємно до себе відносяться» [Балей, 1916]. Зрештою, такі зміни призводять до послідовного примноження змислів війни – іншими словами, коли змислотворчість входить у вимір витворення культурних вартостей народів, перехід від загального постулювання вартостетворення до чогось конкретного унеможливорює пошук єдиного змісту – розділеність війни на воюючі сторони зі свого боку веде до розділення змислу війни на змисли її сторін.

Зрештою, Балей підкреслює схильність його сучасників до трактування війни у гераклітівському ключі, за якого «[в]ійна має за задачу подібно як буря усувати все старе, зморшавіле і силою робити дорогу для нових житєвих форм, які мирною дорогою ніколи не з'єднали би собі відповідного їх вартости становища» [Балей, 1916]. У цьому погляді, який підкреслює становлення, проглядається лейтмотив численних філософських тенденцій пізнього ХХ століття, а також впізнається відгомін того, що «філософія життя» розпочала загалом у європейській думці кінця ХІХ століття. І хай Балей і схиляється до того, що, попри всі зазначені аспекти, війна є тим, чого вартувало б уникати – ба більше, як зазначають дослідники, він «не підтримував ідею війни як джерела оновлення» [Honcharenko, 2024, s. 331] – шукаючи розв'язання труднощів шляхом, що дозволив би її уникнути, все-таки він завершує настановою українському народові, який, як і всі інші народи, у видобуванні власного змислу повинен бути готовим до нестійкої природи бажаного змислу, котрий може піддаватися зовнішніми факторами, що мають на нього вплив. Балей підкреслює, що при такому невпинному становленні «[з]авданем живого народу [...] є – не обмежитися на розчарованню, а відповідно до дійсних обставин підкладати подіям новий змисл і сим способом витягати з них науку на будуче» [Балей, 1916], – іншими словами, підсумовує зміни, привнесені Першою світовою війною до західного суспільства, потребою активного та динамічного змислотворення, не прив'язаного до «закістянілої» моделі. Зрештою, підхід С. Балея до пошуку змислів війни зводиться до більш віталістичного виміру, де війна сама собою сприймається як

каталізатор повільних процесів суспільних змін – не обов'язковою складовою постання змісту, однак неминучою за певних умов. Водночас такий віталістичний погляд на події початку ХХ століття був лише однією «крайністю» однієї ідей, на протилежному боці якої не суб'єктивність людства, а її технізація та змасовлення.

Техніка та культура: рефлексії на тему Першої світової війни Ернста Юнгера

Серед рефлексій на тему Першої світової війни не можна оминати думки інтелектуалів, котрі були безпосередніми учасниками цих подій та проаналізували власний досвід на папері. До таких авторів можна зарахувати Е. Юнгера, чий праці варіюються від мемуаристики до есеїв на низку різноманітних тем та художніх творів. У контексті нашого дослідження нас насамперед цікавить низка творів, написаних у міжвоєнний період, котрі більшою чи меншою мірою вказують на зміну культури внаслідок впливу війни.

Розпочати варто з характеристики джерельної бази, до якої ми вдаватимемося. Безсумнівно, найкращим підходом було би звернутися до праці «Робітник. Панування і гештальт» [«Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt»] (1932), але задля певної рівності у стилістиці творів, взятих у цьому дослідженні до порівняння, вартувало б зупинитися на короткій прозі Юнгера, а саме есеях «Тотальна мобілізація» [«Die totale Mobilmachung»] (1930), «Вогонь і рух» [«Feuer und Bewegung»] (1930) та «Про біль» [«Über den Schmerz»] (1934). Усі ці три тексти ідейно пов'язані з «Робітником» та слугують свого роду вузькоспеціалізованим доповненням чи розширенням праці. Попри те, що Юнгер – вочевидь мислитель з геть іншим життєвим та інтелектуальним досвідом, порівняно з Балеєм, провідні аспекти, які він порушує у своїх текстах з першого погляду не відійшли далеко від думок нашого співвітчизника: питання витворення нових культурних вартостей, трансформації ролі людства та, що Балеєй згадає лиш побіжно, вплив техніки на війну та, як наслідок, на культуру.

У есеї «Вогонь і рух» Юнгер проводить короткий аналіз змін у традиціях війни, внесених Першою світовою. Вочевидь насамперед він вказує на ґрунтовні зміни, котрі спіткали поле бою у століття техніки, але визнає, що «усім змінам була властива певна стабільність, тож тут можна говорити швидше про розвиток, аніж про раптовий переворот у військовій справі» [Юнгер, 2020а, с. 225]. У певному сенсі таке мислення своєю загальною структурою узгоджується з тезою про становлення, яку поділяв Балеєй, посилаючись на Берґсона. З іншого ж боку – для нашого локального дослідження такі зауваги слугують радше заповненням тієї прогалини, яку сам Балеєй залишає у питанні технічної трансформації. Вище ми зазначали, що однією з характеристик війни у спробі пошуку її змісту поставало протистояння культур чи, у вужчій інтерпретації, боротьба між прогресивними ідеями та прагненням до стабільності у межах певного культурного контексту. Не оминає такого роду визначення й Юнгер, підкреслюючи, що «на війні, як і в кожній сфері людської діяльності, консервативний та революційний рух протікають паралельно» [Юнгер, 2020а, с. 225]. Звідси у самій війні, її внутрішній природі, відображається конфлікт між експериментальним нововведенням та сумнівом у його

доцільності. Німецький мислитель вбачає вихід із цієї дилеми у сфері досвіду – іншими словами, прямуючи за нашою інтерпретацією, досвід втілення нових культурних особливостей чи вартостей [у цьому випадку: технічно-військових елементів, які все одно є беззаперечними елементами культури] зрештою стає практикою смислопокладання культурного новаторства.

Не меншої уваги заслуговує і визначення війни як такої, згадане Юнгером у контексті її взаємодії із життям. Для нього у цілком гераклітівському стилі: «... війна не є станом, який повністю підкорюється власним законам, натомість вона є радше іншою стороною життя, яка рідко проступає на його поверхню і все ж тісно пов'язана з ним. Як війна є вираженням не просто частини життя, а всього життя у повній його силі, так і саме життя по суті має цілковито войовничу природу» [Юнгер, 2020а, с. 226]. Такий погляд перегукується з тією моделлю інтерпретації історії, про яку згадує Балея у контексті своїй німецьких сучасників, але водночас у конкретно юнгерівському варіанті такий світогляд пронизаний внутрішнім патосом ніцшеанства, де боротьба є формою втілення тієї вольової складової, що конститує людський світостосунок. Уже на цьому етапі нашого дослідження ми можемо побачити основну розбіжність, через яку на широкому спектрі мислителів ми можемо вважати Балея та Юнгера [принаймні у його ранній творчості] певного роду протилежними у поглядах на войовничу природу життя: де український мислитель визнає її роль, але тяжіє до пошуку спроб уникнути різкої конфронтації, у той час як для німецького автора дим пороху війни стає онтологічним ґрунтом витворення людини.

Рухаючись далі шляхом пошуку взаємодії онтології війни та її культурного виміру, нам варто звернути увагу на те, як для Юнгера Перша світова стає послідовним історичним зламом, «величезним пазлом, до якого кожна з нових індустріальних держав внесла свій фрагмент (...) техніка цілком могла знищити застарілі форми війни, але вона була не здатна втілити самостійно новий образ боротьби, який тільки намітився» [Юнгер, 2020а, с. 233]. Як бачимо, цей злам постає не лише суто історичним втіленням, але й наслідком активності життєвого духу взагалі. Погляд Юнгера на взаємодію цього духу та війни, з одного боку, наголошує на виході поза межі людських вчинків, себто до міри відділяє себе від культури як людської практики, але водночас він визнає пов'язаність зміни епох та країн й образу війни, що, зі свого боку, дозволяє нам вважати слушним вживати тут поняття «культури» у більш абстрактному вимірі – ближчому до того, в якому її бачить Балея цариною витворення вартостей. Юнгер вказує на вагому роль у змінах, пов'язаних зі Світовою війною, віри у прогрес, властивої XIX століттю. Соціальні зміни, на яких загострив увагу у своїй публікації і Балея, тут відіграють рішучий перехід до нового концепту людства на війні – тотальної мобілізації. Послаблення старих вартостей та ідеалів абсолютистської доби дозволяє «простежити, як зростає перетворення життя в енергію, завдяки все більш мінливому змісту всіх зв'язків, робить вирішальним акт мобілізації...» [Юнгер, 2020с, с. 239]. По суті, тотальна мобілізація, хай і не є нововитвореною вартістю – стає станом витворення цих вартостей, процесом активного становлення, «актом, через який розгалужена та жилива енергетична мережа сучасного життя однією

хваткою спрямовується у русло великого потоку воєнної енергії» [Юнгер, 2020с, с. 239]. Ми можемо певною мірою пов'язати це із тим, на що вказує Балей, наголошуючи на тім, що народи почали шукати собі власних зміслів після початку Світової війни, позаяк у Юнгера тотальна мобілізація мала б привести до того, щоб можна було «озброїтися до найпотаємнішої серцевини та найтоншого життєвого нерву» [Юнгер, 2020с, с. 239].

Посутньо есей «Тотальна мобілізація» розкриває те, що можна було б назвати частковим сплавленням людини і техніки – життя як духу та їхнього втілення у техніці. Виведена з постановня масового суспільства, тотальна мобілізація нерозривно йде поряд із пропагандою, в межах якої «ідеться про технічні питання, питання управління – про мобілізацію певної субстанції, а не саму цю субстанцію». У такій зв'язці тотальна мобілізація та масова властивість суспільства оприявнюються у безпосередній політиці окремих народів, яка намагається реалізувати власну культуру та видобути власні вартості. Хоч засновок виснування чи то предмет дослідження у Балея та Юнгера місцями збігаються, адже обоє досліджують вплив війни на народи та культуру – на відміну від українського мислителя німець приходить до протилежного прогностичного висновку, що виходить із погляду на його сьогодення як на «величезне та страшне видовище руху все більш одноманітно сформованих мас, на яких світовий дух накидає свої сіті» [Юнгер, 2020с, с. 252]. У такому різкому поступові техніки та технізованої культури героїчний дух, що становить для Юнгера умову та засіб екзистенційної індивідуації, зазнає непоправних втрат і смислом війни у контексті німецького народу Юнгер вбачає зіткнення німця з самим собою, внаслідок якого «війна для нього була водночас та насамперед засобом реалізувати себе» [Юнгер, 2020с, с. 253]. Таким чином нам варто перейти до розгляду останнього для нашого дослідження елементу розбіжності рефлексій на тему смислу Світової війни Балея та Юнгера, а саме протиставлення уже згаданого Балеєвого віталізму нігілізмові у Юнгера.

Культурний злам війн ХХ століття: від національної індивідуації до панування техніки

Тема віталізму та нігілізму сама собою є провідним мотивом у європейській філософії зламу ХІХ та ХХ століть. Розпочата у філософії Шопенгауера боротьба між цими двома настановами найяскравіше виявилась у своїй повноті у міркуваннях Ф. Ніцше та згодом розгорнулася у творчості плеяди німецьких мислителів, серед яких, зокрема, О. Шпенглер, М. Гайдеггер та Е. Юнгер. Для усіх них спільним питанням стає опір поступові нігілізму та пошук віталістичного джерела, яке б змогло подолати нігілістичні тенденції, хай кожен з мислителів і обирає свою модель вирішення цього питання. Поряд з цією, схильною до осмислення внутрішньої боротьби, німецькою традицією існує також і система, спрямована насамперед на віталізм – філософія А. Бергсона з її життєвим поривом. Як бачимо, і міркування Балея узгоджуються з європейською думкою, ба більше, стають в один ряд із першими спробами філософської рефлексії над проблемою та значенням Першої світової війни.

Як ми уже зазначали, віталізмом у Балея можна позначити ствердження національної індивідуації на фоні переломних подій початку ХХ

століття. З одного боку, описаний нами віталізм Балея схиляється до більш оптимістичного погляду на тогочасне майбутнє, з іншого – він постає усвідомленою спробою відповіді на виклики, що постають перед народом, не уникаючи їх, а «відповідно до дійсних обставин підкладати подіям новий змісл» [Балей, 1916], тобто, як ми уже вказували – продукувати смисли. Питання залишається втім, як у нашому порівнянні спостережень Юнгера та Балея ця тема перегукується між собою. Хоч ми побачили, що німецький автор ґрунтовніше аналізує тему технічного перетворення часу, його подекуди захоплені згадки про цей феномен все ж не можна звести до техніцистичного захоплення. Юнґеровий погляд на ці нові тенденції знаходиться в координатах пошуку ніцшеанської «переоцінки всіх цінностей», де він з одного боку оплакує минуле, світ «авантюр та хоробрих сердець», але з іншого «неприховано захоплюється силою та нестримністю нової доби і раси Робітників, яка покликана знищити все старе й побудувати новий світ на його руїнах» [Андрієвський, 2020, с. 14]. Як бачимо, Юнґер пропонує підійти до вартостетворення за посередництва руйнівної сили, розкритої Світовою війною. Для нього Перша світова війна «наближалася до «осьового часу» Карла Ясперса. Фактично вона була воротами, через які стихійні титанічні сили прорвалися в історію з міфологічних надр Тартару...» [Семеняка, 2018, с. 13].

Міркування про нігілізм є імпліцитним посилом творчості Юнгера, особливо у творах його раннього періоду. І саме у кореляції з ним відкривається своєрідний «нігілістичний змісл» на противагу «віталістичному зміслу» Балея. В есеї «Про біль» Юнґер розкриває феномен болю як осердя екзистенційного стосунку людини (особливо нової людини – Робітника) до світу: «Біль належить до тих ключів, якими відчиняють не тільки найбільш внутрішнє, але водночас і весь світ» [Юнґер, 2020b, с. 255]. Як про протилежність до такого підходу, Юнґер згадує про ніцшеанську «Останню людину», котра «належить уже до історії» [Юнґер, 2020b, с. 261], яка знаходить свій жаданий комфорт у техніці – новій матерії повоєнної реальності. Цей поступ Останньої людини Юнґер аналізує у різних модусах його прояву – нас же, в контексті дослідження, цікавить погляд зі сфери культури. Для нього техніка розгортається тут у два етапи: у першому вона стає джерелом гаданого комфорту, у другому – «комфортний характер нашої техніки поступово витісняється інструментальним та владним» [Юнґер, 2020b, с. 280]. Слідом за цим людина як культуротворчий активний суб'єкт поволі втрачається у міру наступу того, що Юнґер назве «другою свідомістю», яка «проявляється у все більше зростаючій здатності дивитися на себе як на об'єкт» [Юнґер, 2020b, с. 286]. Така об'єктивація стає для нього джерелом пасивного нігілізму, властивого повоєнним рокам, де культура мірою своєї технологізації, запущеної Світовою війною, перетворюється на об'єктивний стосунок механічного відтворення. Для Юнгера очевидним стає висновок, «що ми перебуваємо в останній та все ж у доволі цікавій фазі нігілізму, яка відзначається тим, що нові порядки вже просунулися далеко вперед, але цінностей, які б відповідали їм, поки не видно» [Юнґер, 2020b, с. 294]. Тож пасивному нігілізму технологізації Юнґер протиставляє активний нігілізм смислотворення, загартований у болю

та викуваний у горнилі Першої світової війни, де західна культура пережила злам. Посутньо наголошуючи на тій же потребі витворення нових вартостей, яку ми знаходимо у Балея, Юнгер у своїй рефлексії приходить до більш холодного та дисциплінованого «віталізму» – не у його первісному значенні ствердження життя, органічності та витворення вартостей, а у поступовому розгортанні нових цінностей, котрі протистояли б техніці як загрози тотальної об'єктивації для майбутнього народів та людства загалом.

Висновок

Порівняння двох мислителів, які не належать до однієї філософської традиції, а пов'язані лишень предметом рефлексії – це завдання, що пропонує значний виклик. Але водночас, подібно до міждисциплінарних студій, такий підхід до аналізу заданої проблеми може допомогти розкрити суміжні та відмінні аспекти рефлексій мислителів. У цій розвідці ми спробували поглянути на війну крізь призму її смислу та впливу на культуру, послуговуючись філософською публіцистикою двох мислителів: українця С. Балея та німця Е. Юнгера. Написані у період Першої світової війни та роки після неї, ці тексти відкривають нам погляди на кардинальні зміни, що сколихнули європейське суспільство на початку ХХ століття. З одного боку, така розвідка наголошує на актуальному залученні українських мислителів до загальноєвропейського контексту та суголосність їхніх міркувань із духом часу. З іншого – послуговуючись компаративною методологією ми можемо проаналізувати провідні мотиви міркувань досліджуваних мислителів, завдяки пошуку спільних та відмінних концептуальних наголосів. У нашому випадку зіставлення Балея та Юнгера спільною виявилась загальна тенденція до порушення питання про продукування нових вартостей перед обличчям перетворень, спровокованих війною. Для обох мислителів, котрі вказують на гераклітівську природу онтології війни у філософії, Перша світова стала переломним моментом, що відкрив нові можливості народам. Одначе, попри спільність прогностичного наголосу на вартостетворенні, Балея та Юнгер розходяться в аналізі сучасної їм дійсності: де український мислитель наголошує на виборюванні народами своєї суб'єктності та готовності до динамічних змін на шляху такої національної індивідуації, німецький автор зосереджується на постанні техніки та її загрози людині «героїчного духу». З огляду на це було здійснено спробу вписати обох мислителів у діаду «віталізм – нігілізм», де обоє стають крайнощами, спрямованими до однієї мети. Віталізм Балея тут спрямований на культурне витворення та подолання диспропорції людини і техніки через творче народне звільнення. Юнгер зі свого боку на подолання тієї ж диспропорції пропонує своєрідний активний нігілізм, у якому імпліцитно можна відшукати віталістичні мотиви, якщо розуміти їх як витворення нових цінностей. Та попри наведені у нашому дослідженні розбіжності, погляди обох мислителів радше доповнюють одне одного в цілісній картині рефлексій про місце війни у культурі та її змислотворчу функцію для людства. А такі зауваги відповідно формують настанови для рефлексій над сучасними війнами, котрі продовжують відігравати свою роль у людській екзистенції.

Список використаних джерел

1. Андрієвський О. Найбільш авантюрна книга у світі. *Юнгер Е. Авантюрне серце*. Київ : Видавець Анна Клокун, 2020. С. 5–17.
2. Балеї С. Змисл війни [Діло, 25 червня 1916]. *Збруч*. URL: <https://zbruc.eu/node/53201>.
3. Балеї С. «Cant». *Балеї С. Зібрання праць у п'яти томах, двох книгах* / за ред. М. Верникова. Львів – Одеса : ІФЛІС ЛС «Cogito», 2002. С. 256–259.
4. Геракліт. Про природу. Фрагменти / пер. з давньогр. А. Тихолаза. *Тихолаз А. Геракліт*. Київ : Абрис, 1995. С. 41–142.
5. Малецький В. Мотиви соціально-філософської антропології в працях Степана Балея. Одеса : Астропринт, 2020. 224 с.
6. Семеняка О. Технічна битва й історична трансценденція: про що військова проза Ернста Юнгера. *Юнгер Е. Вогонь і кров*. Київ : Видавець Анна Клокун, 2018. С. 7–15.
7. Юнгер Е. Вогонь і рух (Математика війни) / пер. з нім. О. Андрієвського. *Юнгер Е. Авантюрне серце*. Київ : Видавець Анна Клокун, 2020. С. 225–233.
8. Юнгер Е. Про біль / пер. з нім. О. Андрієвського. Юнгер Е. Авантюрне серце. Київ : Видавець Анна Клокун, 2020. С. 255–295.
9. Юнгер Е. Тотальна мобілізація / пер. з нім. О. Андрієвського. *Юнгер Е. Авантюрне серце*. Київ : Видавець Анна Клокун, 2020. С. 235–253.
10. Honcharenko O. The Meaning of the Russian-Ukrainian War from the Perspective of Stefan Balej's Intentionalism. *Filosofija. Sociologija*. 2024. Vol. 35, No. 3. P. 328–336. DOI: <https://doi.org/10.6001/fil-soc.2024.35.3.10>.

References

- Andriievskiy, O. (2020). Naibilsh avantiurna knyha u sviti [The Most Adventurous Book in the World]. In: E. Junger, *The Adventurous Heart*. Kyiv: Publisher Anna Klokun, 5-17. (In Ukrainian).
- Balei, S. (1916). Zmysl viiny [The Meaning of War]. *Dilo*, June 25. <https://zbruc.eu/node/53201> (In Ukrainian).
- Balei, S. (2002). «Cant». In M. Vernykov (ed.), *Zibrannia prats u piaty tomakh* [Collected Works in Five Volumes] (Vol. 1, pp. 256–259). Lviv–Odesa: IF-LIS LS «Cogito». (In Ukrainian).
- Heraclitus. (1995). On Nature. Fragments. In A. Tykholaz, *Heraklit* [Heraclitus] Kyiv: Abrys, 41–142. (In Ukrainian).
- Honcharenko, O. (2024). The Meaning of the Russian-Ukrainian War from the Perspective of Stefan Balej's Intentionalism. *Filosofija. Sociologija*, 35(3), 328–336. <https://doi.org/10.6001/fil-soc.2024.35.3.10>
- Junger, E. (2020a). Vohon i rukh (Matematyka viiny) [Fire and Motion (Mathematics of War)]. In E. Junger, *Avantiurne sertse* [The Adventurous Heart] (pp. 225–234). Kyiv: Publisher Anna Klokun. (In Ukrainian).
- Junger, E. (2020b). Pro bil [On Pain]. In E. Junger, *Avantiurne sertse* [The Adventurous Heart] (pp. 255–295). Kyiv: Publisher Anna Klokun. (In Ukrainian).
- Junger, E. (2020c). Totalna mobilizatsiia [Total mobilization]. In E. Junger, *Avantiurne sertse* [The Adventurous Heart] (pp. 235–254). Kyiv: Publisher Anna Klokun. (In Ukrainian).

- Maletskyi, V. (2020). *Motyvy sotsialno-filosofskoi antropolohii v pratsiakh Stepana Baleia* [Motifs of Socio-Philosophical Anthropology in the Works of Stepan Balei]. Odesa: Astroprynt. (In Ukrainian).
- Semeniaka, O. (2018). *Tekhnichna bytva y istorychna transtsendentsiia pro shcho viiskova proza Ernsta Yungera* [Technical Battle and Historical Transcendence: What Ernst Jünger's Military Prose Is About]. In: E. Junger, *Fire and Blood* (pp. 7–15). Kyiv: Publisher Anna Klokun. (In Ukrainian).

**WAR AS A FACTOR IN THE TRANSFORMATION OF CULTURE
THROUGH THE LENS OF STEPAN BALEI'S ARTICLE
«THE MEANING OF WAR» AND
THE REFLECTIONS OF ERNST JÜNGER**

Bohdan Peredrii

*Ivan Franko National University of Lviv,
Department of History of Philosophy
Universytetska Str., 1, Lviv, 79000, Ukraine
e-mail: bohdan.peredrii@lnu.edu.ua
ORCID ID 0009-0009-1133-910X*

The aim of the article is to analyse war as a factor of cultural transformation in the article by S. Balei «The Meaning of War» and in the early works of E. Jünger. Both authors reflect on the topic of World War I, its impact and consequences, particularly in the cultural sphere, and construct their own predictive models in response to the question of the meaning of that war. The methodology of this research unfolds in two stages: a separate analysis of the short essays by both authors, followed by a comparative analysis of these works. The comparative method ultimately proves decisive in this study, as it helps to reveal the dual nature of war as an ontological and symbolic phenomenon that embodies both the productive and destructive potentials of cultural development. Moreover, the combination of such opposing approaches in a single study reveals the internal ambivalence and projection of human spiritual dynamics in creating a material impact on cultural and real dimensions, particularly in the form of war. At the same time, the comparison of two thinkers who, as such, belong to different traditions of thought is based primarily on a comparison of the focus of their reflections on a common subject, namely, the impact of war. This approach allows for the exploration of two aspects: first, the involvement of the Ukrainian thinker in the context of European reflections, and second, the consonance between Balei's reflections and Jünger's considerations, which, despite similar themes, retains its own subjectivity and, in certain aspects, emphasizes contrasts to the German author's viewpoints. Ultimately, this article aims to serve as a kind of generalized perspective on selected reflections concerning the Great War of the past, while simultaneously bringing to the forefront the question of war as a phenomenon in general and drawing attention to its ontological and axiological dimensions.

Keywords: S. Balei, E. Jünger, war, vitalism, nihilism, cultural values.

Отримано / Received: 03.06.2025

УДК [159.922.7:37.015.3]:141](477)(06)
DOI: <http://doi.org/10.30970/vps.2025.3202.02>

ФІЛОСОФІЯ ОСВІТИ СТЕПАНА БАЛЕЯ: ІДЕЯ РОЗВИТКУ ОСОБИСТОСТІ

Михайло Подоляк

*Львівський національний університет ветеринарної медицини та біотехнологій
імені С. З. Гжицького, кафедра філології імені Якіма Яреми
вул. Тугана-Барановського, 11а, м. Львів, Україна
e-mail: misha.podol@gmail.com
ORCID: 0000-0003-1482-488X*

Стаття присвячена аналізу ідеї розвитку особистості в контексті філософсько-освітніх поглядів Степана Балея – видатного українського філософа, психолога, педагога, представника Львівсько-Варшавської школи, який зробив вагомий внесок у розвиток європейської та української педагогічної думки першої половини ХХ століття. У роботі розглянуто процес формування його наукових переконань, що відбувався під впливом ідей К. Твардовського, здобутків західноєвропейської науки, а також власного психологічного, педагогічного і медичного досвіду. Висвітлено головні напрями наукових досліджень ученого, зокрема його внесок у становлення педагогічної психології, педології, психогігієни та шкільної психологічної служби. У центрі концепції С. Балея перебуває дитина як самостійна особистість із власними потребами, інтересами, емоціями та інтелектуальним потенціалом. Учений наголошував на необхідності гармонійного поєднання фізичного, психічного та соціального розвитку дитини, вважаючи, що освітній процес має ґрунтуватися на індивідуальних особливостях учня. Особливу увагу приділено педоцентричним ідеям Балея, які проявляються у його трактуванні виховної ролі сім'ї, школи та суспільства, у визнанні пріоритету дитячої психіки над формальними вимогами навчальних програм. Науковець визначав завдання педагога як дослідника дитячої індивідуальності, що має адаптувати навчання до психічного розвитку та зацікавленість учня. Показано, що філософія освіти Степана Балея побудована на засадах гуманізму, психологізму й міждисциплінарності, зберігає свою актуальність у сучасних умовах освітніх трансформацій. Його ідеї дитиноцентричної освіти, розвитку критичного мислення та духовного потенціалу особистості становлять методологічну основу гуманістичної парадигми сучасної освіти, спрямованої на формування вільної, мислячої та соціально відповідальної людини.

Ключові слова: філософія освіти, Степан Балея, педоцентризм, педагогічна психологія, дитина, розвиток особистості, виховання.

Вступ

Філософія освіти постає як міждисциплінарна сфера знання, що інтегрує ідеї філософії, педагогіки, психології та соціології з метою осмислення

природи, мети, цінностей і смислів освітнього процесу. Її завдання полягає у виявленні концептуальних засад розвитку освіти, формуванні світоглядних орієнтирів і принципів, які визначають зміст та напрям освітньої діяльності. У сучасних умовах глобальних суспільних трансформацій, цифровізації та зміни парадигми знання філософія освіти набуває особливого значення як інструмент критичного аналізу й переосмислення освітньої реальності.

Актуальність дослідження філософських основ освіти зумовлена необхідністю пошуку нових підходів до розуміння взаємозв'язку людини, знання та культури в освітньому просторі. Освіту розглядають не лише як механізм передачі знань, а й як цілісний процес формування особистості, її духовного, морального та інтелектуального потенціалу. Саме філософський підхід дає змогу виявити глибинні засади освітнього буття, визначити його ціннісно-сміслові орієнтири та окреслити перспективи розвитку освітньої думки в контексті сучасних викликів.

У цьому контексті особливого значення набуває інтелектуальна спадщина Степана Балея – видатного українського філософа, психолога, педагога, представника Львівсько-Варшавської школи, який зробив вагомий внесок у розвиток теоретичних основ педагогічної думки. Його філософсько-освітні погляди вирізняються поєднанням раціоналістичного підходу з глибоким психологічним аналізом процесів навчання та виховання, орієнтацією на формування цілісної, морально зрілої особистості.

З-поміж наукових праць, присвячених аналізу філософсько-педагогічного спадку Степана Балея, варто виокремити дослідження О. Гончаренко, яка розглянула концепцію його філософії освіти через призму аналізу понять освітнього ідеалу, образу освіти, ідеї педагога, його філософсько-психологічного осмислення якості освіти, коєдукації як моделі навчання (гендерного підходу) [Гончаренко, 2014], О. Квас, яка дослідила ідею дитиноцентризму у психолого-педагогічній думці С. Балея [Квас, 2012], В. Малецького, який проаналізував соціально-філософську антропологію С. Балея [Малецький, 2020], Р. Ядчака, який чимало уваги приділяє вивченню взаємозв'язку психологічних і педагогічних ідей С. Балея [Jadczyk, 1995]. Водночас у цих працях мало уваги приділено спробі аналізу ідеї розвитку особистості дитини як визначника філософії освіти С. Балея. Спробуємо провести такий аналіз з огляду на проблематику новітніх наукових досліджень, наприклад, Л. Ваховського (2023), Р. Берегової (2024), Н. Туббса (2025) та ін., в яких ідеї філософії освіти стали невід'ємною частиною новітнього інтелектуального дискурсу.

Мета статті полягає в аналізі особливостей становлення особистості в період дитинства у контексті філософсько-освітнього спадку Степана Балея.

Виклад основного матеріалу

Формування філософських, психологічних і педагогічних поглядів С. Балея відбувалося під значним впливом професора К. Твардовського – засновника Львівсько-Варшавської школи філософії. Під його керівництвом Балея здобув науковий ступінь доктора філософії. Важливу роль у становленні наукових орієнтирів ученого відіграв і дворічний закордонний стаж – грант, який дав змогу продовжити навчання в університетах Берліна та Парижа. Там

він відвідував лекції провідних європейських психологів і науковців, що істотно розширило його світогляд.

Праця Степана Балея не обмежувалася лише науковою діяльністю: він проявив себе і як лікар. Після закінчення медичного факультету Львівського університету Балея працював у львівських шпиталях і займався медичною практикою до кінця життя. Вплив на формування його педагогічних і психологічних поглядів мала також викладацька діяльність – робота вчителем у гімназіях Галичини з українською мовою навчання та викладання педагогічної психології у Варшавському університеті.

Педагогічна концепція Степана Балея перебуває у тісному взаємозв'язку з психологією. Його наукові студії мають міждисциплінарний характер, адже вчений не розділяв психологічні та педагогічні підходи. Досліджуючи розвиток дитини, він поєднував знання з педагогіки, психології, соціології та медицини. Центральним елементом його педагогічної системи є дитина як суб'єкт розвитку і пізнання, а також феномен дитинства, які Балея аналізував комплексно, підкреслюючи взаємозалежність фізичного й психічного поступу у процесі становлення особистості. Його дослідження, а в контексті ідей філософії освіти, безперечно, варто виокремити «Психологію віку дозрівання» (1931), «Нарис психології у зв'язку з розвитком дитячої психіки» (1935), «Нарис педагогічної психології» (1933), «Особистість» (1939), «Шляхи пізнання» (1946), «Вступ до суспільної психології» (1959), вирізняються логічністю викладу, глибиною змісту й емпіричною обґрунтованістю. Варто також зауважити, що Балея активно проводив власні експерименти, публікував результати та посилався на напрацювання провідних науковців Західної Європи й США.

Педагогічна психологія посідає центральне місце в науковій концепції Степана Балея. На думку вченого, її головне завдання полягає у психологічному аналізі виховних явищ та у вивченні психологічної структури процесу виховання. Об'єктом дослідження цієї науки Балея вважав не лише дитину й дитинство, але й сам процес виховання разом із його суб'єктами – вихователем і вихованцем. Навчання, за Степаном Балеєм, є невід'ємною складовою виховного процесу, формою виховання, кінцевим результатом якого виступають набуті знання, уміння та навички. Процес досягнення такого результату, або ж дозрівання, є тривалим і «характеризується введенням низки нових елементів у психофізичну систему людини» [Baley, 1932, s. 9]. В цей час відбуваються суттєві трансформації на рівні тіла і душі. Зріла особистість набуває тих рис, які вирізняють її від дитини.

Важливе місце в процесі становлення особистості, її соціалізації та розвитку, в педагогічній концепції вченого займає школа. На його переконання, школа не лише виконує освітню функцію, а й відіграє суттєву роль у вихованні, що відбувається паралельно із впливом сімейного середовища. Балея глибоко аналізував і описував організацію навчально-виховного процесу, приділяючи увагу таким його аспектам, як діяльність учителя, побудова навчальних планів, структура уроку, роль шкільного психолога, а також місце дитини у шкільному колективі.

Учений надавав конкретні рекомендації щодо укладання навчальних програм, наголошуючи на необхідності врахування вікових особливостей і зацікавлень учнів, а також на зв'язку школи з повсякденним життям. Одним із важливих чинників ефективності навчально-виховного процесу він вважав співпрацю між учителем і шкільним психологом. Балеї досліджував і психологію взаємин у шкільному середовищі – між самими учнями, а також між учнями й учителем, описуючи відповідне середовище їхньої взаємодії як «дух класу».

Вчений чітко усвідомлював, що доброзичливу атмосферу в класі може забезпечити саме вчитель, тому багато уваги приділяв і дослідженню особистості вчителя, який у навчальному процесі щоразу проявляє і свою індивідуальність. Якщо ж він тільки орієнтуватиметься на певний ідеал, то неодмінно втратить частинку самого себе. Вчитель не просто вчить, а й виховує, зокрема своїм прикладом, своїм тактовним ставленням до дитини, спілкуванням з нею, зацікавленням її інтересами. У такий спосіб учитель проявляє свою особистість, а також особистість дитини. Школа стає простором розвитку особистості усіх учасників навчального процесу.

Однак Балеї свідомий того, що завдання, які стоять перед школою, і те, що є в дійсності, дуже часто не збігаються. Часом у школі застосовують такий підхід до навчання учнів, який не враховує їхніх індивідуальних якостей, не сприяє вибудовуванню індивідуальної траєкторії їхнього розвитку і загалом формуванню творчої особистості. Балеї же, навпаки, вбачав мету освіти в протилежному до цього стану справ. Аналізуючи концепцію філософії освіти С. Балея, О. Гончаренко зауважує, що «його погляди можуть слугувати зразком створення максимуму можливостей для досягнення свободи в реалізації особистісного буття» [Гончаренко, 2014, с. 193].

І мова не лише про можливості, створені школою. Балеї розглядає процес виховання системніше – як вплив різних чинників на становлення особистості дитини через сприйняття широкого кола переживань, які формують її досвід, визначають її життєвий світ. Таке виховання він називає гетероедукацією. Зміст цього поняття Балеї пояснює так: «Гетероедукація – це форма впливу людини на людину, що здійснюється однаковою мірою свідомо та доцільно, а також випадково та побічно, критерієм визнання певних впливів як виховних буде тільки їх тривалість, що залежить від інтенціональності» [Baley, 1938, s. 180]. У вирі різноманітних переживань ще в дитинстві відбувається становлення особистості людини як потоку самовдосконалення [Baley, 1939, s. 7–9].

Чимало уваги вчений приділяв питанням психодидактики окремих навчальних предметів, досліджував феномен учнівської втоми, її причини й прояви, а також аналізував коєдукаційні (спільні) та гендерно розділені школи, зокрема їхній вплив на розвиток дитини.

Варто зауважити, що Степан Балеї розглядав дитину як самостійну особистість із власними потребами, прагненнями, інтересами та емоціями, а не через призму дорослого. Він наголошував на необхідності адаптації навчання й виховання до індивідуальних особливостей дитини, її розумових і фізичних можливостей, психічного стану, рівня розвитку й зацікавлень. Звідси

впливає його ключовий принцип: виховання і навчання мають бути зорієнтовані на дитину, а педагог, навчальні програми й методи – пристосовані до її індивідуальності та психологічних особливостей. Свій підхід до осмислення суті виховання і навчання, як бачимо, Балея вибудовує на принципах гуманістичної психології. Більше того, розвиваючи головні засади педології – науки, що досліджує всебічний розвиток дитини, йому вдається використовувати знання й інших наукових напрямів, що вивчають людину. Здобута ним медична освіта у Львівському університеті значно сприяла глибокому аналізу фізичного (тілесного) аспекту розвитку. Учений детально описав етапи формування тіла дитини, зокрема розвиток внутрішніх органів, м'язової системи, органів чуття (особливо зору та слуху), а також координації рухів. Фізичний розвиток Балея поділяв на три основні типи: будова тіла, фізіологічні зміни та рухова активність дитини.

На думку науковця, психічний розвиток дитини перебуває у тісному зв'язку з фізичним, і ці два процеси є взаємозалежними. Тому Балея наполягав на неможливості їх відокремленого вивчення. Саме психічному розвитку він приділив найбільше уваги у своїх дослідженнях. Окрім аналізу періодизації психічного розвитку, учений досліджував вплив зовнішніх чинників на психіку дитини – як соціальних (людей), так і предметних (іграшок, природи, книжок, радіо, кіно).

У контексті соціальної складової педології Степан Балея розглядав, яким чином суспільні групи та інституції впливають на розвиток дитини. До таких чинників він відносив родину, шкільний клас, коло друзів, педагогів і загальне соціальне середовище, у якому зростає дитина. Як зауважує С. Балея: «Розвиток групи й розвиток особистості, виховання колективу і формування індивідуальності можуть бути доведені до гармонізації і до взаємного підняття» [Baley, 1938, s. 262]. Однак треба розуміти, що вибір, який робить дитина, суттєво ускладнений наявністю уже усталених практик і не завжди ці уклади, які сформовані в суспільстві, відповідають запитам часу і потребам молоді. Для гармонійного розвитку особистості треба зважати на цю обставину [див., зокр.: Baley, 1959].

Вагомим внеском ученого є розробка ідеї вікової періодизації психічного розвитку дітей [Baley, 1935]. Ця періодизація, що охоплює різні періоди і фази розвитку особистості, описує психологічні особливості і принципи формування людини від народження до 24-річного віку, тобто до часу, коли вона стає цілковито соціалізованою, зі сформованими естетичними почуттями і моральними переконаннями. Знання відповідних періодів і фаз психічного розвитку дитини є важливим орієнтиром для організації навчально-виховного процесу як у школі (формуючи шкільні програми на засадах вікової відповідності навчального матеріалу), так і в сім'ї як ключовому соціальному інституті, який найперше впливає на формування особистості дитини. Балея підкреслював, що дитяча психіка має якісно відмінні риси від психіки дорослої людини, власну онтологічну структуру й унікальну цілісність. На думку Балея, така періодизація є універсальним інструментом, зокрема при

створенні шкільних програм, які повинні будуватися на засадах вікової відповідності навчального матеріалу.

Особливу увагу дослідник приділяв періоду дозрівання, який він вважав найскладнішим етапом розвитку, адже саме в цей час відбуваються глибокі зміни не лише у психічній, а й у фізичній сфері дитини. Використовуючи міждисциплінарний підхід, Балеї застосовував педагогіку для вивчення процесів виховання та набуття психічних якостей, а психологію – для аналізу психічних явищ, притаманних певному етапу життя дитини.

Проаналізувавши наукову спадщину С. Балея, можна стверджувати, що він належав до кола видатних представників педоцентризму. Його праці сприяли розвитку педагогічної психології у Польщі, зокрема створенню центрів шкільної психологічної служби, психотехнічних шкіл та осередків психічної гігієни. Протягом майже п'ятнадцяти років Балеї очолював Педагогічний інститут польських учителів, де організовував післядипломну освіту педагогів з метою вдосконалення навчально-виховного процесу.

Завдяки його науковим ініціативам і публікаціям у педагогічному середовищі утвердилося нове розуміння дитини як самостійної особистості з власними психічними потребами, інтересами й здібностями. Це підтверджується висловом ученого: «Різні психічні явища, які ми можемо спостерігати в дитини, є не лише слабшими, ніж у дорослої людини, але й якісно відмінними» [Baley, 1935, s. 318].

Отже, С. Балеї наголошував, що дитина відрізняється від дорослого не лише фізичними параметрами, а й особливостями психічного розвитку, що засвідчує його педоцентричний підхід і глибоке розуміння природи дитинства і загалом дитини в єдності її психічного і фізичного розвитку.

Описуючи виховні впливи сім'ї, С. Балеї дає свого роду поради батькам як краще виховувати дитину, належно враховуючи її потреби, зацікавлення та почуття як ключової постаті у сім'ї. Так, за словами автора, батьки виховують дитину через свою повсякденну поведінку та ставлення до дитини. Він стверджує, що ставлення вже дитини до батьків, яке виникло в ранньому віці, передається і на вчителів, які її виховуватимуть. Наприклад, доброзичливість до батьків переноситься і на доброзичливість до вихователя, так само відбувається і з опором батькам. Як зауважує вчений, батьки інколи висловлюють своє обурення через погрози, дорікання або гнівом. Деколи батьки можуть зреагувати дуже різко і такі негативні ситуації запам'ятаються дитині надовго і впливатимуть на її навчання. Дитина буде змушеною приборкувати певні психічні імпульси в собі та адаптовуватися до правил дорослих. Все це разом гальмуватиме цікавість та ініціативу у дітей, а отже, дитина може стати несамостійною у своїх діях [Baley, 1938, s. 328].

Балеї чітко наголошує на важливості раннього психічного розвитку та виховання дитини, який здійснюють батьки. Розглядає різні випадки формування особистості у дитини. Наприклад, у сім'ях, в яких є дві і більше дитини, батькам, як зазначає дослідник, треба розподіляти свою увагу порівну на кожну дитину [Baley, 1938, s. 490]. Також учений описує почуття, які виникають в різних за віком дітей у сім'ї (наприклад, молодшої, середньої чи старшої

дитини), розкриває виховний вплив середовища на дитину (її походження зі села чи міста, батьківського дому, походження з багатой чи бідної сім'ї тощо). Не оминув вчений і питання спадковості певних рис у дітей від батьків.

Важливу роль у розвитку дитини відіграє психолог. Дослідник підкреслює роль психологів у складанні шкільної програми як таких, що найкращим чином знають дитину, її потреби, зацікавлення та інтереси, враховуючи які, безперечно, можна підвищити ефективність навчально-виховного процесу. Тобто науковець тут пропонує відштовхуватися від психічного розвитку дитини та складати шкільну програму відповідно до неї: «Психолог також може, беручи до уваги психічну гігієну, констатувати, що програма призначена на певний вік не є справді якісно занадто важка, проте є занадто перевантаженою в стосунку до можливостей сприйняття психікою учня в даній фазі розвитку» [Baley, 1938, s. 495]. Тобто не дитина мусить підлаштовуватися під шкільну програму, а навпаки, шкільну програму треба підлаштовувати під потреби дитини й включати до неї такі матеріали, які будуть у майбутньому потрібні дитині як повноцінному членові суспільства. Те, чого навчають дитину, має враховувати рівень її зацікавленості та відповідати ступеню розвитку психіки дитини [Baley, 1938, s. 501]. Навчання чогось нового і корисного для дитини покращуватиме її розумові здібності й спроможності пізнавати світ і саму себе. Якщо все організовано правильно, то дитина не відчуватиме втоми від навчання й не втрачатиме до нього інтерес. Щоб цього не сталося, важливим є правильний підхід до навчання з боку вчителя (і загалом старших, які дотичні до процесу навчання), оскільки сама дитина ще до кінця не усвідомлює того, для чого їй навчатись. Ось чому вчитель, не без допомоги шкільного психолога, який сприяє психологічній опіці учня, має детально пізнати особистість своїх учнів, знати їхню психічну індивідуальність, емоційну сферу, прагнення, вподобання та ідеали, й щоразу належно оцінювати успіхи учнів у науці, спостерігаючи водночас, яким чином їм ці успіхи даються. Таке пізнання, за словами дослідника, допоможе вчителю краще керувати процесом навчання учня й самому бути максимально налаштованим на те, щоб здійснювати його ефективно. Як результат, процес навчання не лише підвищуватиме розумові здібності учнів, а й виховуватиме з учнів повноцінних особистостей та корисних членів суспільства, які є активними учасниками суспільних відносин [Baley, 1938, s. 630]. Так відбуватиметься їхня соціалізація, що нерозривно взаємопов'язана із питанням становлення особистості [Малецький, 2020, с. 208].

Балей зрештою вдається і до аналізу поняття особистості, суть якого проявляється через сукупність почувань особи, її волі, здібностей і схильностей, тобто тих якостей, які пов'язані з людською психікою, душею. Схильність до набуття багатьох людських якостей уже закладена спадково і є неусвідомлюваною, хоча життя в соціумі і загалом культура дає змогу їх підлаштовувати під норми суспільного життя, орієнтовані на поняття ідеального громадянина. Особа, звісно, не має прагнути досягти максимально можливих здобутків у всіх можливих напрямках, але в якомусь одному, найбільш корисному для суспільства, це їй цілком до снаги. Ось чому важливо пізнавати самих себе та інших, адже, зрозумівши їх, буде легше розуміти себе [Baley,

1938]. В цьому й полягає завдання навчання і виховання як засобу розвитку особистості.

Висновок

Отже, філософсько-педагогічна спадщина Степана Балея посідає вагомe місце у розвитку європейської та української освітньої думки першої половини ХХ століття. Його педагогічна концепція, побудована на засадах психологізму, педоцентризму та гуманізму, є зразком міждисциплінарного підходу, що поєднує філософію, психологію, педагогіку й медицину. У центрі його наукових пошуків стоїть дитина як цілісна особистість – фізична, психічна й соціальна істота, розвиток якої має відбуватися гармонійно й відповідно до індивідуальних особливостей.

Завдяки своїм працям С. Балея заклав підвалини сучасної педагогічної психології, підкресливши нерозривний зв'язок виховання, навчання та психічного розвитку дитини. Його дослідження стали основою для формування концепції вікової періодизації, психічної гігієни та шкільної психологічної служби. Особливе значення має його ідея адаптації змісту й методів освіти до потреб, зацікавлень і можливостей учня, що передбачає пріоритет дитячої індивідуальності у виховному процесі.

Педоцентричні погляди вченого виявляються у твердженні, що саме дитина, а не навчальна програма, має бути вихідною точкою освітнього процесу. Такий підхід визначає цінність педагогічної спадщини Степана Балея у контексті сучасних гуманістичних ідей освіти, орієнтованої на особистість, розвиток критичного мислення, емоційного інтелекту та соціальної відповідальності. З огляду на це його філософсько-педагогічні ідеї залишаються актуальними в умовах сучасної освітньої трансформації, коли головним завданням школи стає не лише передача знань, а й формування вільної, розумної та духовно зрілої особистості.

Список використаних джерел

1. Берегова Г. Просвітницька місія філософії освіти в сучасному світі. *Філософія освіти. Philosophy of Education*. 2024. Вип. 29, № 2. С. 48–59. DOI: <https://doi.org/10.31874/2309-1606-2023-29-2-3>.
2. Гончаренко О. Філософія освіти Степана Балея. *Степан Балея у світлі провідних філософських напрямів ХХ століття* / за ред. О. Гончаренко. Львів : Арал, 2014. С. 191–249.
3. Квас О. Розвиток ідей дитиноцентризму в педагогічній теорії та практиці (друга половина ХІХ ст. – перша половина ХХ ст. : дис. ... д-ра педагогічних наук. Дрогобич, 2012. 465 с.
4. Малецький В. Мотиви соціально-філософської антропології в працях Степана Балея. Одеса : Астропринт, 2020. 224 с.
5. Baley S. Drogi samopoznanie. Kraków : Wiedza – Zawód – Kultura, 1947. 178 s.
6. Baley S. Osobowość. Lwów : Licealna Biblioteka Filozoficzna, 1939. 36 s.
7. Baley S. Psychologja kontaktu wychowawczego. Warszawa : Koło Pedagogiczne Studentów Uniwersytetu Warszawskiego, 1931. 72 s.

8. Baley S. *Psychologia wieku dojrzewania* / wyd. 2-gie. Lwów – Warszawa : Książnica-Atlas, 1932. 264 s.
9. Baley S. *Psychologia wychowawcza w zarysie*. Lwów & Warszawa : Książnica-Atlas, 1938. 686 s.
10. Baley S. *Wprowadzenie do psychologii społecznej*. Warszawa : Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1959. 226 s.
11. Baley S. *Zarys psychologii w związku z rozwojem psychiki dziecka*. Lwów & Warszawa : Książnica-Atlas, 1935. 424 s.
12. Jadczyk R. Z międzywojennej działalności Stefana Baley (1885–1952) na polu psychologii i pedagogiki. *Psychologia Wychowawcza*. 1995. Vol. 3. S. 204–215.
13. Tubbs N. Re-educating thinking: Philosophy, education, and pragmatism. *Journal of Philosophy of Education*. 2023. Vol. 57, No. 2. P. 433–443. DOI: <https://doi.org/10.1093/jopedu/qhad031>.
14. Vakhovskyi, L. (2023). Philosophy of education and pedagogy: Peculiarities of interaction. *Journal of Education, Culture and Society*. Vol. 14, No. 2. P. 19–29. DOI: <https://doi.org/10.15503/jecs2023.2.19.29>.

References

- Baley, S. (1931). *Psychologia kontaktu wychowawczego*. Warszawa: Koło Pedagogiczne Studentów Uniwersytetu Warszawskiego.
- Baley, S. (1932). *Psychologia wieku dojrzewania*. Lwów & Warszawa: Książnica-Atlas.
- Baley, S. (1935). *Zarys psychologii w związku z rozwojem psychiki dziecka*. Lwów & Warszawa: Książnica-Atlas.
- Baley, S. (1938). *Psychologia wychowawcza w zarysie*. Lwów & Warszawa: Książnica-Atlas.
- Baley, S. (1939). *Osobowość*. Lwów: Licealna Biblioteka Filozoficzna.
- Baley, S. (1947). *Drogi samopoznania*. Kraków: Wiedza, Zawód i Kultura.
- Baley, S. (1959). *Wprowadzenie do psychologii społecznej*. Warszawa : Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Berehova, H. (2024). Prosvitnytska misiia filosofii osvity v suchasnomu sviti [The educational mission of the philosophy of education in the modern world]. *Filosofiya Osvity. Philosophy of Education*, 29(2), 48–59. (In Ukrainian). <https://doi.org/10.31874/2309-1606-2023-29-2-3>
- Honcharenko O. *Filosofiiia osvity Stepana Baleia* [Stepan Balei's philosophy of education]. In O. Honcharenko (ed.), *Stepan Balei u svitli providnykh filosofskykh napriamiv XX stolittia* [Stepan Balei in the Light of Leading Philosophical Trends of the 20th Century]. Lviv : Aral, 2014. P. 191–249. (In Ukrainian).
- Jadczyk, R. (1995). Z międzywojennej działalności Stefana Baley (1885–1952) na polu psychologii i pedagogiki. *Psychologia Wychowawcza*, 3, 204–215.
- Kvas O. *Rozvytok idei dytynotsentryzmu v pedahohichnii teorii ta praktytsi (druha polovyna XIX st. – persha polovyna XX st. [Development of Ideas of Child-Centrism in Pedagogical Theory and Practice (Second Half of the 19th Century – First Half of the 20th Century)]* : Dissertation ... of Doctor of Pedagogical Sciences. Drohobych, 2012. (In Ukrainian).
- Maletskyi, V. (2020). *Motyvy sotsialno-filosofskoi antropologii v pratsiakh Stepana Baleia* [Motifs of Socio-Philosophical Anthropology in the Works of Stepan Balei]. Odesa: Astroprynt. (In Ukrainian).

- Tubbs, N. (2023). Re-educating thinking: philosophy, education, and pragmatism. *Journal of Philosophy of Education*, 57(2), 433–443. <https://doi.org/10.1093/jopedu/qhad031>
- Vakhovskiy, L. (2023). Philosophy of education and pedagogy: peculiarities of interaction. *Journal of Education, Culture and Society*, 14(2), 19–29. <https://doi.org/10.15503/jecs2023.2.19.29>

STEPAN BALEI'S PHILOSOPHY OF EDUCATION: THE IDEA OF PERSONALITY DEVELOPMENT

Mykhailo Podoliak

*Stepan Gzhytskyi National University of Veterinary Medicine and Biotechnologies Lviv,
Department of Philology named after Yakym Yarema
Tuhana-Baranovskoho Str., 11a, Lviv, 79005, Ukraine
e-mail: misha.podol@gmail.com
ORCID: 0000-0003-1482-488X*

The article is devoted to the analysis of the philosophical and educational views of Stepan Balei, an outstanding Ukrainian philosopher, psychologist, teacher, and representative of the Lviv-Warsaw School, who made a significant contribution to the development of European and Ukrainian pedagogical thought of the first half of the 20th century. The study examines the process of forming his scientific beliefs, which took place under the influence of the ideas of K. Twardowski, the achievements of Western European science, and his own pedagogical and medical experience. The main areas of the scholar's scientific research are highlighted, particularly his contribution to the formation of pedagogical psychology, pedagogy, psychological hygiene, and school psychological service. At the center of S. Balei's concept is the child as an independent personality with his own needs, interests, emotions, and intellectual potential. The scientist emphasized the need for a harmonious combination of the child's physical, mental, and social development, arguing that the educational process should be based on the student's individual characteristics. Special attention is paid to Balei's pedocentric ideas, which are manifested in his interpretation of the educational role of the family, school, and society, in recognizing the priority of the child's psyche over the formal requirements of educational programs. The scientist defined the teacher's task as a researcher of the child's individuality, who must adapt teaching to the mental development and interests of the student. It is shown that Stepan Balei's philosophy of education, built on the principles of humanism, psychologism, and interdisciplinarity, retains its relevance in modern conditions of educational transformations. His ideas of child-oriented education, the development of critical thinking, and the spiritual potential of the individual constitute the methodological basis of the humanistic paradigm of modern education, aimed at the formation of a free, thinking, and socially responsible person.

Keywords: philosophy of education, Stepan Balei, pedocentrism, pedagogical psychology, child, personality development, upbringing.

Отримано / Received: 19.10.2025

УДК [159.923.2:141](477.83-25:438-25)=162.1=161.2(06)

DOI: <http://doi.org/10.30970/vps.2025.3202.03>

СПРОБА ВИЗНАЧЕННЯ КОНЦЕПЦІЇ ФІЛОСОФІЇ СТЕПАНА БАЛЕЯ (Передмова до перекладу вибраних уривків з праці С. Балея «Шляхи самопізнання»)

Ольга Гончаренко

*Національна академія Державної прикордонної служби України імені Богдана Хмельницького, кафедра психології, педагогіки та соціально-економічних дисциплін
вул. Шевченка, 46, м. Хмельницький, 29000, Україна
e-mail: olgegoncharenko@gmail.com
ORCID ID 0000-0002-2710-6521*

У статті здійснено спробу визначення концепції філософії С. Балея на підставі аналізу його праці «Шляхи самопізнання» (1947). Вихідною точкою дослідження обрано розрізнення Дж. Селларсом двох різних способів мислення про філософію – «наукову концепцію філософії» та «гуманістичну концепцію філософії». У праці Балея виявлено двосторонній зв'язок між тим, що Селларс називає «науковою концепцією філософії» та «гуманістичною концепцією філософії». З'ясовано, що праця Балея «Шляхи самопізнання» є прикладом філософії, в якій, з одного боку, є прагнення до істини, а з іншого – спрямування до кращого життя. Навіть якщо видається, що вчений акцентує увагу на ясності та обґрунтованості проблеми самопізнання, він все одно вирішує питання її практичного значення в житті людини. Доведено, що такий підхід Балея до філософії був сформований у колі Львівсько-Варшавської школи під впливом польського філософа К. Твардовського, який вважав філософію не лише королевою наук, але й дороговказом людського життя. Звернено увагу на зосередженні Балея на пізнанні себе, а не на турботі про себе. Виявлено, що визначаючи пізнання самого себе головною умовою пізнання істини, Балея не заперечує можливості людини змінити себе на краще. Згідно з Балеєм, самопізнання може відбуватися лише завдяки прихильності до істини. Хоча результат, якого може досягти людина, пізнаючи саму себе, буде відносно скромний, і цього достатньо, щоб удосконалити власну особистість. Розгляд концепції філософії Балея здійснено у контексті філософії Сократа, Г. Сковороди, традиції Львівсько-Варшавської школи. Зроблено висновок про прихильність Балея до філософії як знання та мудрості. Форма його праці діалогічна та натхненна філософією Сократа, а зміст – тісно пов'язаний з аналітичною традицією Львівсько-Варшавської школи.

Ключові слова: Степан Балея, самопізнання, Львівсько-Варшавська школа, філософія.

Дослідник Королівського коледжу Голлоуей у Лондоні Дж. Селларс спробував розрізнити два різні способи мислення про філософію – «наукову

концепцію філософії» та «гуманістичну концепцію філософії» – на прикладі метафілософій Сократа та Аристотеля. Проводячи різницю між цими метафілософіями, дослідник виявив, що обидва філософи віддані прагненню до пізнання і обидва пропонують образ ідеального життя, пов'язаний з пошуком знання, однак між їхніми кінцевими мотиваціями існує чітка різниця: Сократ шукає знання, щоб жити філософським життям, тоді як Аристотель живе філософським життям, щоб шукати знання. На думку Селларса, це тонка, але дуже важлива різниця. І це також різниця між тим, що він називає науковою та гуманістичною концепціями філософії: «Наукова концепція філософії Аристотеля – це безкорисливе прагнення до знання заради нього самого; гуманістична концепція філософії Сократа пов'язана з тим, що означає бути людиною і як жити хорошим людським життям» [Sellars, 2017, p. 44].

Розрізнення між гуманістичною та науковою філософією Селларс спробував також перенести на протиставлення між континентальною та аналітичною філософією з огляду на різницю у їхніх мотиваціях: «в той час як аналітичні філософи прагнуть знання (*epistêmê*), континентальні філософи прагнуть мудрості (*phronêsis*)» [Sellars, 2017, p. 45]. Втім, таке розрізнення, на думку вченого, є надто спрощеним. На підтвердження цього він звертається до міркувань дослідника університетського коледжу у Лондоні Т. Стерна, який вважає, що усі філософи, гідні цієї назви, залучені в постійний рух туди-сюди між тим, що можна назвати сократичним та аристотелівським полюсами філософії. Для Стерна ці два аспекти, попри різницю у мотиваціях, є невід'ємними від філософії: «Будь-яка діяльність, яка намагається відстоювати один з них за рахунок іншого, ризикує перестати бути філософією взагалі» [Sellars, 2017, p. 48].

Про існування двостороннього причинно-наслідкового зв'язку між теорійною рефлексією та вибором життя також писав французький філософ П. Адо: «Теорійна рефлексія рухається у певному напрямі, скерованому фундаментальною орієнтацією внутрішнього життя, і ця тенденція внутрішнього життя уточнюється та набуває форми завдяки теорійній рефлексії» [Адо, 2020, с. 172]. Це означає, що теорійна рефлексія вже передбачає певний життєвий вибір, який може успішно реалізуватися лише завдяки теорійній рефлексії.

Праця С. Балея «Шляхи самопізнання» (1947) є яскравим прикладом того двостороннього зв'язку між двома здавалось би абсолютно різними способами мислення про філософію, якими Селларс назвав «наукову концепцію філософії» та «гуманістичну концепцію філософії». На це слушно звернула увагу О. Панафідіна, коли спробувала довести зв'язок між цілісною науковою концепцією особистості Балея та його концепцією пізнання себе засобами різних наук з ідеальною особистістю та самопізнанням з перспективи практичної філософії. Адже, на думку дослідниці, філософію самопізнання Балея важливо розглядати не лише з позицій науки, але й у зв'язку з дуже давньою традицією практичної філософії [Панафідіна, 2025, с. 9].

Такий підхід С. Балея до філософії формувався у колі Львівсько-Варшавської школи під впливом польського філософа К. Твардовського, який вважав філософію не лише королевою наук, але й дороговказом людського

життя [Twardowski, 2014, s. 47]. Твардовський докладав зусиль, щоб його учні дотримувалися методологічних вимог ясності та обґрунтованості [Brożek, 2020, с. 13], які б у практичній діяльності відображалися у вигляді вчинків та дій [Twardowski, 2014, s. 47]. У своїй автобіографії філософ пояснював це тим, що достойність дій видно набагато більше, ніж достойність мислення. Про цю особливість Львівсько-Варшавської школи згадували її учні. Так, І. Домбська, писала, що для школи Твардовського характерними були метод філософії та наукова мова, а також подібність до стародавніх філософських шкіл, які слугували не лише формуванню теоретичних поглядів їхніх представників, але й зміні їхнього способу життя [Dąbbska, 1948, s. 17].

Щоправда, сприйняття своєрідності філософії Львівсько-Варшавської школи спотворив міф «польського позитивізму», який з'явився у Польщі ще до Другої світової війни, а на початку 50-х років під впливом критики марксистів став панівним конструктом, який визначав спосіб розгляду Львівсько-Варшавської школи. Особливо поживним для цього міфу був сцієнтизм – ідейна позиція, яку поділяли Львівсько-Варшавська школа та логічний позитивізм [Woleński, 1985, s. 303]. На думку Я. Воленського, помилкова інтерпретація деформувала певний факт з історії філософії, якими є відношення між двома філософськими школами, а також ускладнила відтворення реальних поглядів їхніх найвидатніших представників. Так, оригінальність філософії К. Айдукевича стала майже непомітною завдяки інтерпретаційній міфології, а оригінальність «Логіко-філософського трактату» Л. Вітгенштайна та «Логіки наукового відкриття» К. Поппера була значно замаскована через інтерпретації цих праць у дусі логічного емпіризму: «І справа зовсім не у тому, що погляди Вітгенштайна, Поппера чи Львівсько-Варшавської школи були “кращі” чи “гірші” за філософію логічного емпіризму. З описового погляду, важливо, що вони є іншими» [Woleński, 1985, s. 305].

У прихильності Балея до філософії як знання та філософії як мудрості переконує форма та зміст його «Шляхів самопізнання»: форма діалогічна та, ймовірно, натхненна філософією Сократа, тоді як зміст пов'язаний з аналітичною традицією Львівсько-Варшавської школи.

Балей симпатизує ідеї донесення цінності самопізнання до широкого загалу. Для цього він пише книгу у формі філософського діалогу, оскільки вважає, що саме так вона може бути справді корисною для читачів у їхньому пізнанні самих себе. Філософ просить дозволу у читачів звертатися на «Ти», пояснюючи, що так його розмова з ними буде більш переконливою. Вчений не передбачає дискусії лише із молоддю. Він налаштований на розмову з людиною будь-якого віку, яка прагне пізнавати себе саму, не озираючись на приклади інших [Baley, 1947, s. 5].

Відомо, що Сократ у навчанні інших самопізнанню вбачав своє покликання. Він присвятив своє життя місії навчання афінян самопізнання та піклування про душу шляхом перевірки власних переконань [Капуччіно, 2024, с. 88]. Сократ намагався переконати кожного, молодого й старого, турбуватися про душу, щоб вона була якнайкраща [Платон, 1999, с. 37]. Життя без дослідження себе самого й інших він не вважав життям для людини [Платон,

1999, с. 47]. В українській філософії ототожнював пізнання себе, пошук себе та віднаходження людини Г. Сковорода. Якщо людина не розуміє сама себе, вона втрачає саму себе [Сковорода, 1995, с. 66].

Цікаво, що зміст книги Балея зосереджений на пізнанні себе, а не на турботі про себе. Надання філософської значущості принципу *gnothi seauton* (пізнай самого себе) й, навпаки, відбирання її у *epimeleia heautou* (турботи про себе) М. Фуко пояснив глибокою трансформацією моральних принципів західного суспільства, а саме схильністю розглядати турботу про себе як вияв аморальності, як засіб втечі від усіх можливих правил, а також визначенням від Р. Декарта до Е. Гуссерля очевидності вихідною точкою філософування. Саме очевидність власного існування суб'єкта як умова доступу до буття перетворила, на думку філософа, «пізнання самого себе» на головну умову пізнання істини [Foucault, 1988]. З цього огляду можна помітити тяжіння Балея до наукового філософування. Втім, чи справді пошук істини у його філософії самопізнання вже не дає можливості людині змінити себе на краще, як це стверджував Фуко, оскільки, якщо самопізнання гарантує істину, то воно нічого іншого, окрім безкінечного руху до неї, не може дати людині. Це питання потребує окремої уваги під час прочитання «Шляхів самопізнання».

Балей розрізняє роздуми над самим собою та егоцентризм. Він розглядає дитячий егоцентризм та егоцентризм пізнання. На думку вченого, егоцентризм не тільки не збігається із самопізнанням, але очевидно йому не сприяє [Baley, 1947, s. 8]. Філософ пише, щоб знати, якою є людина, потрібно лише спромогтися на децицію уваги та ширості. Водночас він не вважає пізнання самих себе легким і простим. Самопізнання передбачає докладання зусиль і майстерності. Це може означати, що зацікавленість у пізнанні себе передбачає зацікавленість у істині. Якщо людина буде твердити про знання себе, не покладаючись на надійні аргументи, це можуть бути хибні твердження.

Балей пропонує науковий метод самопізнання – інтроспекцію (внутрішній досвід). Цей метод вважав необхідним у психологічному дослідженні Твардовський [Воленський, 2025, с. 37]. Він був переконаний у існуванні того, що дається в інтроспекції [Твардовський, 2018, с. 567]. Балей пояснює, що метод інтроспекції практикують психологи, щоб вникнути у самих себе, проте цей метод може бути використаний кожним, хто прагне пізнати свою психіку аж до дна. Тим паче, що самі з собою ми перебуваємо завжди: «Приховані мрії, інтимні думки, дивні прагнення, хотіння, тривоги й упередження, яких би нам не довірив повністю навіть наш друг, для нас все це очевидне, коли йдеться про нас самих» [Baley, 1947, s. 11].

Подібно до Сократа, який пропонував у самопізнанні метафору дзеркала для вияву суттєвої подібності себе та інших, Балей описує пізнавальне коло, в якому людина пізнає інших, а потім через порівняння з ними – себе [Honcharenko, 2015, s. 96]. Такий підхід філософа до самопізнання дозволяє, на думку О. Панафідіної, наголосити не лише на спільності людської природи, але й на необхідності подолання природної для людей схильності зосереджувати увагу на самих собі та власній унікальності [Панафідіна, 2025, с. 17]. Я думаю, у пізнавальному колі людина віднаходить себе справжню. Вона

відкриває істину про себе, якою б вона не була. Ідею Г. Сковороди про вдивляння людини у себе та інших цікаво інтерпретує Т. Лютий: «Сковорода приривчає до думки, що погляд на себе схожий на заглядання в Безодню. Точно так само варто вглядатися в обличчя кожної людини, а отже, і судити про неї не за зовнішніми рисами, а за порухами її Серця, визначаючи, яким воно є – вовчим чи сонячним» [Лютий, 2022, с. 387].

Балей як і Сократ наголошує на практичних перевагах самопізнання. Він їх конкретизує як розуміння справжнього завдання життя людини та раціональне визначення її життєвого плану. Вчений вважає, що самопізнання сприяє раціональному способу визначення відношення людини до суспільства, тому що так «ми отримаємо раціональну основу для міркувань про те, якого обов'язку в суспільстві ми маємо право добиватися, а що нам можуть віддати й довірити другі» [Baley, 1947, s. 13]. Тут теж помітна необхідність істини у пізнанні себе: якщо ретельне пізнання самого себе виявить, що людина схильна переоцінювати власну цінність, то вона легше погодиться з критикою інших. Хоч істина про себе може виявитись неприємною, важливо вчитися її пізнавати.

Для Балея важливий аналіз розглядуваних понять. Якщо для Сократа пізнати «себе» означає пізнати душу як суб'єкт дій людини, то для Балея пізнати «себе» означає пізнати власне фізичне та психічне «я», «самість», що створює психофізичну цілість. У цьому контексті вчений дотримується вимоги своєї школи ясно і точно аналізувати розглядувані поняття, а також здійснює спробу вирішити порушене Декартом метафізичне питання взаємодії тіла і душі [Декарт, 2020, медитація VI]. Балей погоджується, що ми повинні у багатьох відношеннях розрізняти тіло і душу та навіть протиставляти їх одне одному, втім, визнає, що «складно повністю одне від одного відділити» [Baley, 1947, s. 17]. Він наводить численні приклади, які доводять зв'язок тіла і душі, й вважає, що як йдеться про наше фізичне «я», так само можна говорити про «психофізичну самість» [Baley, 1947, s. 17].

Помітно, що Балей суголосно Сократу пропагує культуру себе, а не розвиток здібностей і вмінь. Балея турбує не психологічне знання його читачів саме по собі, а те, як вони можуть його використати у пізнанні самих себе. Він стверджує, що, залишаючи філософії вирішення складного питання про те, у чому полягає сутність нашої душі, чим є та тривала основа, яка несе наше психічне життя, психологія обмежується дослідженням самого цього психічного життя. Втім це не означає, що пізнання самого себе можна звести до дослідження психології. Хоча психологічне знання корисне та необхідне для самопізнання, але психологія і знання про себе не є тотожними, оскільки самопізнання полягає у пізнанні власної особистості [Baley, 1947, s. 19].

Балей намагається дати наукове визначення особистості. Він погоджується з В. Штерном, що особистість – це багатоедність, яка існує як своєрідна структура, окремі елементи якої складають духовну сутність людини [Baley, 1947, s. 21]. Суттєвими ознаками особистості Балей визначає саморефлексію та неповторність. Вчений розрізняє актуальну та ідеальну особистість: «Ідеальна особистість є ідеальним взірцем певного типу, з яким дана особа ніколи

не може зрівнятися, втім, до якого може зрівнятися у розвитку» [Baley, 1947, s. 22]. Видається, таким розрізненням Балея вводить до науки Сократову турботу людини про себе, щоб та стала якомога кращою і розумнішою. Для цього людина потребує певного взірця. Цікаві порівняння у цьому контексті пропонує О. Панафідіна, звертаючи увагу на дві можливості, які пропонує для формування ідеальної особистості Балея: 1) формування моделі, за якою має самостійно розвиватись особистість на підставі самопізнання; та 2) пошук живої чи ідеалізованої моделі, на яку може орієнтуватись особистість на підставі самопізнання. Дослідниця вважає, що Балея надає перевагу першій можливості, оскільки наслідування – це перехідна фаза для молодшої людини, яка має в подальшому все ж бути здатною йти власним шляхом у житті. Подібні можливості для людини О. Панафідіна виявляє також у філософії І. Канта, який наполягав на виході людини зі стану неповноліття завдяки мужності користуватися власним розумом. Кант також не вважав наслідування сприятливим для становлення людини, оскільки так вона продовжуватиме ступати за думками інших, а не йтиме власними ногами по землі досвіду хоч і непевною ходою [Панафідіна, 2025, с. 16].

На думку Балея, у пізнанні себе людина не може оминати визначення свого відношення до життя. Без нитки, яка б її єднала з цілістю буття, вона б погано почувалася. Термін «життя» філософ використовує у широкому значенні та тлумачить як реальність, що впливає на долю людини. Балея вдається до іронії Сократа, говорячи читачам, що відсутність у них наміру бути філософом не означає, що вони ним не можуть стати. Він натякає їм, що філософом може бути будь-хто. Не обов'язково мати довершені філософські погляди, щоб жити філософським життям. Обов'язково шукати істину для неї самої, а не для заспокоєння потреб власної природи.

У визначенні самопізнання одним із «вічних» завдань людства, яке воно ніколи не зможе вирішити цілком, та попри це не відмовиться від цих зусиль, Балея вбачає достатню умову для вдосконалення людської особистості. Турбота про себе вимагає дослідження себе. Звідси випливає, що людина не обирає між мудрістю та істиною, адже у самопізнанні вона відкриває правду про себе та світ.

Отже, помітно, що праця Балея «Шляхи самопізнання» є прикладом філософії, в якій, з одного боку, є прагнення до істини, а з іншого – спрямування до кращого життя. Навіть якщо видається, що вчений акцентує увагу на ясності та обґрунтованості проблеми самопізнання, він все одно вирішує питання її практичного значення в житті людини. Згідно з Балеєм, самопізнання може відбуватися лише завдяки прихильності до істини. Хоч результат, якого може досягти людина, пізнаючи саму себе, буде відносно скромний, однак і його достатньо, щоб вдосконалити власну особистість.

Список використаних джерел

1. Адо П. Філософія як спосіб життя / пер. з франц. О. Йосипенко. Київ : Новий Акрополь, 2020. 305 с.
2. Воленський Я. Степан Балея про психологію та її метод / пер. з польс. А. Синиці, ред. О. Гончаренко. *Вісник Львівського університету. Серія філософські науки*. 2025. Вип. 32, ч. 1. С. 36–44. DOI: <http://doi.org/10.30970/vps.2025.3201.03>.
3. Декарт Р. Медитації про першу філософію, в яких доведено існування Бога й відмінність людської душі від тіла / пер. з фр., лат. О. Хоми. *Рене Декарт. Метафізичні твори*. Харків : Фоліо, 2020. С. 99–164.
4. Капучіно К. Сократ. *Історія філософії. Античність та Середньовіччя* / за ред. У. Еко та Р. Федриги ; пер. з іт. О. В. Сминтини та ін. Харків : Фоліо, 2024. С. 88–89.
5. Лютий Т. Сковорода. Самовладання. Київ : Темпора, 2022. 632 с.
6. Панафідіна О. С. Балея і філософія самопізнання: паралелі з І. Кантом. *Вісник Львівського університету. Серія філософські науки*. 2025. Вип. 32, ч. 1. С. 7–22. DOI: <http://doi.org/10.30970/vps.2025.3201.01>.
7. Платон. Апологія Сократа / пер. з давньогр. Й. Кобіва. *Платон. Діалоги*. Київ : Основи. 1999. С. 20–41.
8. Сковорода Г. Нарцис. Розмова про те: пізнай себе. *Г. Сковорода. Пізнай в собі людину* / пер. М. Кашуба; пер. поезії В. Войтович. Львів : Світ, 1995. С. 63–104.
9. Твардовський К. Про психологію, її предмет, завдання, метод, відношення до інших наук та про її розвиток / пер. з польс. О. Гончаренко. *К. Твардовський. Вибрані твори*. Харків : Фоліо, 2018. С. 546–609.
10. Baley S. *Drogi samopoznania*. Kraków : Wiedza – Zawód – Kultura, 1947. 178 s.
11. Brożek A. *Analiza i konstrukcja. O metodach badania pojęć w Szkole Lwowsko-Warszawskiej*. Kraków : Copernicus Center Press, 2020. 241 s.
12. Dąmbska I. *Czterdzieści lat filozofii we Lwowie 1898–1938. Przegląd Filozoficzny*. 1948. R. XLIV, z. 1–3. S. 14–25.
13. Honcharenko O. *Koncepcja samopoznania Stefana Baleya. Studia z Historii Filozofii*. 2015. T. 6, No. 4. S. 85–98. DOI: <https://doi.org/10.12775/szhf.2015.050>.
14. Foucault M. *Technologies of the Self. Lectures at University of Vermont Oct. 1982. M. Foucault. Technologies of the Self*. Amherst : University of Massachusetts Press, 1988. P. 16–49. URL: <https://foucault.info/documents/foucault.technologiesOfSelf.en/>.
15. Sellars J. *What is philosophy as a way of life? Parrhesia*. 2017. Vol. 28. P. 40–56. URL: https://www.parrhesiajournal.org/parrhesia28/parrhesia28_sellars.pdf.
16. Twardowski K. *Autobiografia. K. Twardowski. Myśl, mowa i czyn*. Kraków : Copernicus Center Press, 2014. Część II. S. 35–49.
17. Woleński J. *Filozoficzna Szkoła Lwowsko-Warszawska*. Warszawa : Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1985. 348 s.

References

- Baley, S. (1947). *Drogi samopoznania*. Kraków: Wiedza – Zawód – Kultura.
- Brożek, A. (2020). *Analiza i konstrukcja. O metodach badania pojęć w Szkole Lwowsko-Warszawskiej*. Kraków: Copernicus Center Press.

- Capuccino, C. (2024). Socrat [Socrates]. In U. Eco, & R. Fedriga (eds.), *Istoriia filosofii. Antychnist ta Serednovichchia* [History of philosophy. Antiquity and the Middle Ages] (pp. 88–89) / transl. from Italian by O. Smyntyna et al. Kharkiv: Folio. (In Ukrainian).
- Dąbska, I. (1948). Czterdzieści lat filozofii we Lwowie 1898–1938. *Przegląd Filozoficzny*, 44(1–3), 14–25.
- Descartes, R. (2020). Medytatsii pro pershu filosofiiu, v yakykh dovedeno isnuvannia Boha y vidmynnist liudskoi dushi vid tila [Meditations on First Philosophy, in which the existence of God and the immortality of the soul are demonstrated] / transl. from French, Latin by O. Khoma. In René Descartes, *Metafizychni tvory* [Metaphysical works] (pp. 99–164). Kharkiv: Folio, 2020. (In Ukrainian).
- Foucault, M. (1988). Technologies of the Self. Lectures at University of Vermont Oct. 1982. In M. Foucault, *Technologies of the Self* (pp. 16–49). Amherst: University of Massachusetts Press, 1988. P. 16–49. URL: <https://foucault.info/documents/foucault.technologiesOfSelf.en/>.
- Hadot, P. (2020). Filozofiiia yak sposib zhyttia [Philosophy as a Way of Life]. Kyiv: Novyi Akropol. (In Ukrainian).
- Honcharenko, O. (2015). Koncepcja samopoznania Stefana Baleya. *Studia z Historii Filozofii*, 6(4), 85–98. <https://doi.org/10.12775/szhf.2015.050>
- Liutyi, T. (2022). Skovoroda. Samovladannia [Skovoroda. Self-possession]. Kyiv: Tempora. (In Ukrainian).
- Panafidina, O. (2025). S. Balei i filozofiiia samopiznannia: paraleli z I. Kantom [S. Balei and the Philosophy of Self-Knowledge: Parallels with I. Kant]. *Visnyk Lvivskoho universytetu. Serii Filozofski nauky*, 32(1), 7–22. (In Ukrainian). <http://doi.org/10.30970/vps.2025.3201.01>
- Plato. (1999). Apolohiia Sokrata [The Apology of Socrates] / translated from ancient Greek by Y. Kobiv. In Plato, *Dialogy* [Dialogues] (pp. 20–41). Kyiv: Osnovy. (In Ukrainian).
- Sellars, J. (2017). What is philosophy as a way of life? *Parrhesia*, 28, 40–56. https://www.parrhesiajournal.org/parrhesia28/parrhesia28_sellars.pdf
- Skovoroda, H. (1995). Nartsys. Rozmova pro te: piznai sebe [Narcissus. The Conversation Is about: Know Yourself]. In H. Skovoroda, *Piznai v sobi liudynu* [Cognize the Person within Yourself] (pp. 63–104) / transl. by M. Kashuba; poetry transl. V. Voitovych. Lviv: Svit, 1995. (In Ukrainian).
- Twardowski, K. (2014). Autobiografia. In K. Twardowski, *Myśl, mowa i czyn*. Część II (S. 35–49). Kraków: Copernicus Center Press.
- Twardowski, K. (2018). Pro psykhologiiu, yii predmet, zavdannia, metod, vidnoshennia do inshykh nauk ta pro yii rozvytok [About Psychology, Its Subject, Tasks, Method, Relationship to Other Sciences, and Its Development] / transl. from Polish by O. Honcharenko. In K. Twardowski, *Vybrani tvory* [Selected Works] (pp. 546–609). Kharkiv: Folio, 2018. (In Ukrainian).
- Woleński, J. (1985). *Filozoficzna Szkoła Lwowsko-Warszawska*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Woleński, J. (2025). Stepan Balei pro psykhologiiu ta yii metod [Stefan Balei on Psychology and Its Method] / transl. from Polish by A. Synytsia, ed. by O. Honcharenko. *Visnyk Lvivskoho universytetu. Serii Filozofski nauky*, 32(1), 36–44. (In Ukrainian). <http://doi.org/10.30970/vps.2025.3201.03>

**AN ATTEMPT TO DEFINE STEPAN BALEI'S
PHILOSOPHICAL CONCEPTION
(Foreword to the translation of selected excerpts from
Stepan Balei's work «Ways of Self-Knowledge»)**

Olha Honcharenko

*Bohdan Khmelnytskyi National Academy of the State Border Guard Service of Ukraine,
Department of Psychology, Pedagogy and Socio-Economic Disciplines
Shevchenka Str., 46, Khmelnytskyi, 29000, Ukraine
e-mail: olgegoncharenko@gmail.com
ORCID ID 0000-0002-2710-6521*

This article attempts to define S. Balei's conception of philosophy based on an analysis of his work «Ways of Self-Knowledge» (1947). The starting point for the analysis is J. Sellars' distinction between two different ways of thinking about philosophy: the «scientific conception of philosophy» and the «humanistic conception of philosophy». Balei's work reveals a two-way connection between what Sellars calls the «scientific conception of philosophy» and the «humanistic conception of philosophy». It has been established that Balei's work «Ways of Self-Knowledge» is an example of philosophy in which, on the one hand, there is a striving for truth and, on the other hand, a striving for a better life. Even if it seems that Balei focuses on the clarity and validity of the problem of self-knowledge, he still addresses the question of its practical significance in human life. It has been proven that Balei's approach to philosophy was formed in the Lviv-Warsaw school under the influence of the Polish philosopher K. Twardowski, who considered philosophy not only the queen of the sciences, but also a guide to human life. Attention is drawn to Balei's focus on self-knowledge rather than self-care. It has been found that, in defining self-knowledge as the main condition for knowing the truth, Balei does not deny the possibility of a person improving themselves. According to Balei, self-knowledge can arise only through devotion to the truth. Although the result that a person can achieve by knowing themselves will be relatively modest, it is nevertheless sufficient to improve their personality. Balei's conception of philosophy is examined in the context of the philosophy of Socrates, H. Skovoroda, and the tradition of the Lviv-Warsaw School. The conclusion is made about Balei's commitment to philosophy as knowledge and wisdom. The form of his work is dialogical and inspired by Socrates' philosophy, while its content is closely related to the analytical tradition of the Lviv-Warsaw School.

Keywords: S. Balei, self-knowledge, Lviv-Warsaw School, philosophy.

Отримано / Received: 26.08.2025

УДК [159.923.2:141.333:130.123.4]:82-96«17»](477)(06)

DOI: <http://doi.org/10.30970/vps.2025.3202.04>

СКОВОРОДИАНА ОЛЕКСАНДРА КУЛЬЧИЦЬКОГО
(Передмова до перекладу праці О. Кульчицького «Григорій Сковорода,
філософ самопізнання і попередник персоналізму»)

Андрій Синиця

Львівський національний університет імені Івана Франка, кафедра історії філософії
вул. Університетська, 1, м. Львів, 79000, Україна
e-mail: andrii.synysia.edu@gmail.com
ORCID ID 0000-0002-0983-7187

У статті досліджено особливості рецепції О. Кульчицьким філософського спадку Г. Сковороди, його ідей самопізнання, серця як осередку духовного життя людини, свободи, спорідненої праці, нерівної рівності тощо. З'ясовано, як український дослідник зацікавився ідеями Сковороди, де і за яких обставин їх популяризував, яких особливостей набула запропонована ним персоналістична інтерпретація і наскільки слушними були його перекладацькі рішення у процесі пошуку німецькомовних і франкомовних відповідників для термінології, що нею послуговувався Сковорода. Продемонстровано, що Кульчицький намагається застосувати термінологічний апарат сучасної філософії для аналізу творчості Сковороди, чим демонструє актуальність ідей українського ранньомодерного мислителя сьогодні і їхнє суголосся з багатьма пізнішими концепціями – персоналізмом, екзистенціалізмом, прагматизмом, філософською антропологією й загалом філософією життя. Констатовано, що хоча філософію життя у класифікації Кульчицького і протиставлено філософії знання, сам він чітко демонструє, що для вирішення філософських проблем у нагоді стануть здобутки різних наукових підходів, зокрема структурної психології, засобами якої прагнуть осмислити людську особу в цілості її фізичних і психічних якостей, моральних запитів і духовних потреб. Встановлено, на підставі яких аргументів Кульчицький зараховує Сковороду до попередників персоналізму і засвідчує важливість його філософського спадку не лише для філософії, а й для психології і педагогіки. Зроблено висновок, що праця Кульчицького, спрямована на популяризацію вчення Сковороди на Заході сприяла зацікавленню постаттю українського мислителя в академічних колах і привертала увагу до проблем українства, виявляла тяглість вітчизняної інтелектуальної традиції і її суголосся з філософськими ідеями новітнього персоналістичного дискурсу.

Ключові слова: філософія самопізнання Г. Сковороди, персоналізм, особа, особистість, філософська антропологія.

Вступ

Творчий спадок Олександра Кульчицького насамперед становлять праці з новітньої психології, педагогіки і філософії, зокрема філософської

антропології. Не складно зауважити, що ґрунтовніше учений вникав у проблематику людини, то більше виявляв співзвучність своїх поглядів з ідеями Григорія Сковороди. Особу видатного українського філософа Кульчицький тлумачив як предтечу персоналізму – філософської концепції, що була йому найбільш близька і яка безпосередньо впливала на його власну філософську рефлексію. Але як саме проявився цей вплив? Коли? На підставі яких фактів ми взагалі можемо стверджувати, що такий вплив був? Як знання філософії Г. Сковороди дасть нам змогу ґрунтовніше зрозуміти філософію О. Кульчицького й що філософія Кульчицького дає нам для глибшого розуміння потенціалу ідей, сформованих самим Сковородою? Відповіді на ці запитання в критичній літературі дані побіжно: дослідники ще з часів К. Митровича зазвичай обмежуються констатацією того факту, що такий вплив Сковородинського вчення на філософію Кульчицького був, зрештою, як і вплив німецьких психологів В. Штерна і Ф. Лерша, філософів М. Шелера і Е. Муньє, екзистенціалістів, а також І. Канта, у якого Кульчицький «находить два основні принципи філософського думання: критичний раціоналізм та антропологічний підхід до всіх питань філософії» [Митрович, 1985, с. 7]. Водночас сьогодні маємо дослідження, в яких обґрунтовано вплив на філософські погляди Кульчицького не лише названих філософів, а й методології Brentano, почерпнутої у Твардовського і оприявленої відповідно через використання аналітичного методу, психологізм, інтроспекцію, епістемологічний та етичний абсолютизм [Honcharenko, 2020, р. 35]. Можна виокремити також дослідження, що окреслюють пізнавальну методологію Кульчицького через призму рецепції ним ідей екзистенціалізму й персоналізму, поширених у тогочасних європейських інтелектуальних колах [див., напр.: Вербова, 2024, с. 192]. Однак захоплення західною філософією – уже в часі повоевненої еміграції і проживання у Мюнхені і Сарселі (поблизу Парижа) – Кульчицький доповнив інтересом до вивчення української філософії. Він взявся всіяко популяризувати її за кордоном: у наукових публікаціях, доповідях на конференціях, виступах на різних заходах тощо. Поступово йому вдалося вибудувати самобутню систему філософського персоналізму [Synytsia, 2021] й осмислити її національні духовні першоджерела. Власне, філософські ідеї персоналізму в інтерпретації Кульчицького виявилися суголосими настановам філософії самопізнання Г. Сковороди. Як зауважує А. Карась: «...гасло Г. Сковороди “дослухайся (внемлі) себе” стало притаманним для О. Кульчицького у вигляді його філософських рефлексій» [Карась, 1995, с. 20]. Ця співзвучність може бути помітна уже на підставі аналізу поглядів Кульчицького на предмет філософії і її завдання, які наведені в «Основах філософії і філософічних наук», циклі лекцій, написаному 1949 року і вперше прочитаному в Українському вільному університеті в Мюнхені. Втім, у цьому творі Кульчицький безпосередньо не аналізує погляди самого Сковороди – він робить їх предметом власних філософських студій дещо пізніше, коли прийшло чітке усвідомлення потреби популяризації української культури на Заході, що стало фактично обов’язком тих, кому довелося опинитися за кордоном.

Тому **метою** представленого дослідження є спроба охарактеризувати особливості рецепції Олександром Кульчицьким філософського спадку Григорія Сковороди. Досягнення поставленої мети дасть змогу ґрунтовніше зрозуміти витoki персоналістичної концепції Кульчицького, а також запропоновану ним філософсько-антропологічну інтерпретацію спадку Сковороди, розвинену у творах українською, німецькою і французькою мовами. Для цього з'ясуємо, як Кульчицький зацікавився філософією Сковороди, де і за яких обставин її популяризував, охарактеризуємо основні ідеї запропонованої ним персоналістичної інтерпретації та обґрунтуємо низку перекладацьких рішень, якими він послуговувався, передаючи ідеї Сковороди німецькою і французькою мовами, що зрештою вплинуло на вибір термінів для українського перекладу його праці «Hryhorij Skovoroda, Philosoph der Selbsterkenntnis und Vorläufer des Personalismus».

Як зацікавився ідеями Сковороди?

Треба зауважити, що еволюція дослідницьких зацікавлень Кульчицького, яка привела його до філософії в цілому і до філософського вчення Г. Сковороди зокрема була доволі тривалою навіть незважаючи на те, що прослухати лекції з філософії він мав можливість у Львівському університеті ще перед Першою світовою війною. Саме тоді популярністю серед студентів Львівського університету користувався просемінар К. Твардовського, який послуговувався методологією брентанізму, а також лекції М. Вартенберга, прихильника вчення Канта [Синиця, 2024]. Однак у студентські роки Кульчицький зосередився на вивченні психології і германістики (французької мови), а займатися філософією фактично розпочав лише через чверть століття по тому. Принаймні такий висновок можемо зробити на підставі аналізу його бібліографії, вперше зібраної Б. Єржабковою [Єржабкова, 1981–1985] й доповненою пізнішими знахідками. У 30-х роках, після захисту дисертації, присвяченої аналізу сцієнтизму у вченні Ренана, Кульчицький взагалі публікувався небагато, більше зосередившись на викладацькій діяльності, цікавився питаннями виховання, його педагогічними і психологічними аспектами, які в ширшій перспективі щоразу приводили його до потреби дослідження світоглядних питань. Коли ж взявся глибше вивчати такі питання – найперше у статті «Лад чи хаос у сучасній філософії», опублікованій у літературно-науковому часописі «Ми» 1939 року, – то зауважив, що в тогочасній філософії варто виокремити два провідні напрями, а саме: *філософію знання*, яка «виходить від поодиноких наук, розглядає їхню структуру, відкриває незмінні закони людського пізнання, що можуть запевнити сувору об'єктивну науковість філософічному пізнанню» [Кульчицький, 2024, с. 18] й представлена неокантіанством та емпіріокритицизмом, а також *філософію життя*, яка «вважає пізнання тільки за один із засобів та виявів безмежного багатогранного Життя» [Кульчицький, 2024, с. 18] і серед ключових концепцій якої він виокремив прагматизм В. Джеймса, інтуїтивізм А. Бергсона, психологічний персоналізм В. Штерна тощо. Як бачимо, він залишає поза увагою філософський доробок школи Твардовського чи інших професорів Львівського університету, натомість орієнтуючись на західноєвропейські філософські напрями.

Кульчицький чітко усвідомлює, що, попри певну різність методологій і тематики, обидва напрями – філософія знання і філософія життя – взаємопов'язані між собою загальними принципами пізнання, з яких виростають. Згодом, вибудовуючи власну філософську концепцію персоналізму, український учений поєднуватиме ідеї і філософії знання, і філософії життя. В єдності підходів обох напрямів він виявить неабиякий філософсько-антропологічний потенціал.

Пояснюючи свій інтерес до проблеми людини, у праці «Філософічна антропологія. Нова наука – стара проблема», опублікованій 1947 року в журналі «Арка», Кульчицький констатував: «Не можна не назвати найстаршою, найскладнішою і чуттєво найближчою людині – *саме проблему людини*» [Кульчицький, 1947, с. 6]. Цю проблему він редукує до потреби зрозуміти, в чому полягає людське єство, тобто наша суть. Відповісти на це запитання складно, оскільки, як зауважує Кульчицький, «людина як мікрокосм в своїй суті така ж безкінечна – як макрокосм всесвіту» [Кульчицький, 1947, с. 6]. Як бачимо, аналізуючи природу людини, він послуговується термінологією Г. Сковороди, хоча й не аналізує у цьому тексті його поглядів безпосередньо. Кульчицький радше звертає увагу на дослідження учених К. Гелена, М. Шелера і Ф. Лерша. Саме вони першими поставили питання створення філософської антропології – окремої науки, яка вивчатиме людину як цілість. Іншим наукам – неважливо чи гуманітарним, чи соціальним, чи природничо-біологічним – цього не вдається: предметом їхніх досліджень завжди буде якийсь окремий аспект знань про людину («окремі відтинки дійсности»), але не буття людини, яке дане в його цілості. З іншого боку, й знання про людину як таку неможливо отримати без послуговування доробком окремих наук, кожна з яких вказує на ось цю цілісність людської природи, де в єдиній системі поєднані і тілесні сприйняття, і психічні переживання.

Попри те, що філософська антропологія виростає з філософії життя (із праць А. Шопенгауера, Ф. Ніцше, А. Бергсона), сам Кульчицький вдається до аналізу й інших напрямів філософської думки, насамперед екзистенціалізму. Аналізуючи у статті «Екзистенціалізм. Екзистенціальна концепція життя та українська духовність», опублікованій 1948 року у часописі «Проблеми» (журналі національно-державної думки), праці насамперед німецьких екзистенціалістів М. Гайдегера і К. Ясперса, О. Кульчицький робить висновок, що «екзистенція являється постаттю духового життя, яка виникає з перемоги над біотичним існуванням» [Кульчицький, 1948, с. 10]. Рух філософської думки у напрямі дослідження духового життя, на думку Кульчицького, є принципово правильним, адже дає змогу зрозуміти природу людини, однак екзистенціалісти приходять до осмислення людини через категорії людської покиненості, межових ситуацій, нудьги, суму, екзистенціального відношення до смерті тощо. Таке потрактування замикає людину на самій собі й робить відстороненою щодо світу. Але можна вибудувати відношення до світу по-іншому. Як пояснює український учений: «... на нашу думку зовсім можлива постать екзистенціалізму, що не означає собою відвернення від світа, але його перевищення і доповнення, як напр., у вченню св. Франца Асизького, а в нас Сковороди...» [Кульчицький, 1948, с. 13]. Ось ця особлива форма

екзистенціалізму згодом буде як ним самим, так і дослідниками його творчості окреслена концептом персоналізму, зокрема християнсько-філософського персоналізму [Васянович, 2022]. Варто зауважити, що за такої інтерпретації саме поняття персоналізму уже виходить за межі філософського напрямку – його розуміють широко: як осмислення людської особи.

Треба зауважити, що особу в персоналізмі розуміють як первинну реальність, що конститує духовну сутність людини. Сама ж людина, згідно з Кульчицьким, є фізично-психічно-ментально-духовою сутністю й лише в цілості цих компонентів фізичного, психічного і духовного життя може бути пізнана повною мірою. Для цього спершу знадобиться методологія цілісно-структурної психології, яку він активно використовує в «Основах філософії і філософічних наук», але яку доповнює інструментарієм філософської антропології. Останнє чітко помітно у праці «Введення у філософічну антропологію» 1973 року, де він уже намагається охарактеризувати ключові ознаки особи і особовості – понять, що є спільними для структурної психології і філософської антропології. Особу, услід за М. Гартманом, Кульчицький визначає як «*своєрідність і самобутність* способу буття людини», а услід за В. Штерном серед її основних рис вказує одність, якість, активність, телеологію (унапрявленість на цілі), самоціль (самозбереження і саморозвиток). Цим особа відрізняється від речі, яка завжди є пасивним агрегатом чи механізмом з індиферентним існуванням. Людська особа, поєднуючи в цілості власного Я фізичне і психічне, володіє ще й самосвідомістю, що дає їй змогу досягнути саму себе, власну індивідуальність. Що ж стосується особовості, то її Кульчицький розуміє як вищу форму еволюції особи, що має стосунок не лише до психічного життя, а й до духовості, не лише до природи, а й до культури [Кульчицький, 1973, с. 35]. Як результат, щоб зрозуміти людське буття і його вищі форми прояву, потрібно зануритися у світ культури. А це можливо лише здійснюючи перехід від дослідження окремої людини до вивчення суспільства, психосоціального виховання, етнопсихології, характерології народу і тих постатей, які втілюють у собі його духовні ідеали і у творчості яких віднаходять цінності, що формують національну ідентичність. Одним із таких велетів духу, виразником української духовної культури і провідником українського народу є Г. Сковорода. Цілком закономірно, що його творчість привернула увагу О. Кульчицького. Як саме це сталося, охарактеризуємо далі.

Де і за яких обставин популяризував ідеї Сковороди?

На українському духовному спадку дослідники акцентували увагу постійно, але в часі ювілейних дат така практика набувала неабиякого масштабу й приносила багато позитивних результатів. Так було 1956 року в часі святкування 100-річчя від дня народження Івана Франка, де зокрема лише у Львівському університеті пройшли численні наукові заходи й видали низку наукових публікацій. Про українську культуру широко заговорили і 1964 року в часі відзначення 150-річчя від дня народження Тараса Шевченка, коли з ініціативи М. Бажана видатного Кобзаря вшановували по всьому світу, а до України тоді приїхало чимало відомих західних учених і громадських діячів (зокрема ті ж таки Ж.-П. Сартр і С. де Бовуар з цієї нагоди, як відомо, побували

у Києві і Львові). Добрі починання вимагали не лише популяризації, а й проведення професійних наукових досліджень. Так наприкінці 60-х років з ініціативи П. Копніна в Інституті філософії В. Нічик з низкою наукових співробітників почали реалізовувати масштабний проект із дослідження спадщини Києво-Могилянської академії й уже невдовзі було прийняте рішення про ювілейне видання творів Григорія Сковороди [Кашуба, 2017]. Аналогічні заходи з нагоди вшанування видатного філософа вирішили проводити і в Українському вільному університеті (УВУ) в Мюнхені. Звісно, що самотійно, перебуваючи по той бік залізної завіси. О. Кульчицький, як провідний учений УВУ, його ректор у 1962–1963 роках, був одним з тих, хто активно долучився до вшанування Григорія Сковороди закордоном і популяризував ідеї українського Сократа у низці публікацій та публічних виступів, а заодно й дослідив його творчість, що виявилася для нього близькою своїми духовно-світоглядними настановами.

Кульчицький виступив із низкою доповідей у багатьох освітніх осередках Європи й Північної Америки, зокрема: в березні 1972 року у Штутгартському університеті він прочитав доповідь «Коменський і Сковорода в спектральній аналізі чеської, німецької та української ментальности», 11 січня 1973 року – доповідь «H. Skovoroda – précurseur du personalisme» в Інституті славистичних студій (Париж), 23 лютого 1973 року – «Skovoroda – expression de l'ethnopsychisme ukrainien» в Католицькому інституті Парижа, 13 квітня – «Skovoroda – Vorläufer des Personalismus» у Штутгартському університеті, 2 травня – «Skovoroda – Expression de l'ethnopsychisme ukrainien» в Університеті Лілля, 15 червня – «H. Skovoroda – Vorläufer des Personalismus» в Інституті славистичної філології Віденського університету, 1 липня – «Skovoroda – Vorläufer des Personalismus» в УВУ у співпраці з семінаром з історії Східної та Південно-Східної Європи при Мюнхенському університеті імені Людвіга-Максиміліана, 9 серпня – «Сковорода як антрополог персоналізму» в Домі Української Науки (Мюнхен), 16 липня – «H. Skovoroda als Philosoph des Selbsterkenntnis und Vorläufer des Personalismus» в Мюнхені в УВУ і для Кантівського товариства, 19 жовтня – «Skovoroda als Philosoph der Selbsterkenntnis und Vorläufer des Personalismus» на теологічному факультеті Інсбруцького університету (Австрія), 21 березня 1974 року – «Skovoroda als Philosoph der Selbsterkenntnis und Vorläufer der Personalismus» в Зальцбургському інституті славистичної філології Університету Зальцбурга, з 16 жовтня по 26 жовтня 1974 року – перебуваючи за океаном – у Філядельфії, Ньюарку, Нью-Йорку, Торонто, Чикаго, Вашингтоні – прочитав доповіді «Людина в перспективі сквородянської філософії себепізнання та поглядів сучасного персоналізму», «Процес перетворення особи в особовість за Сковородою і за сучасними персоналістами», «Персоналістична сквородянська концепція людини – антитеза марксистсько-ленінської концепції»¹ [Єржабкова, 1996, с. 189–190].

¹ Цю доповідь вперше опублікували у книзі «Український персоналізм» [Кульчицький, 1985]. У цьому тексті узагальнено більшість тих ідей, які Кульчицький репрезентував перед аудиторією німецькою і французькою мовами й виклав у

Також Кульчицький опублікував кілька статей, присвячених розгляду творчості Сковороди в газетах, а саме: «Архиепископ Жан Рюн про Григорія Савича Сковороду», *Пресова інформація УВУ*, 1973; «Три доповіді про особовість людини. (Пов'язаність доповідей – чим є людина? чим є сквородянська людина? і чим є українська людина? – з діяльністю Українського Вільного Університету)», *Гомін України*, 1 лютого 1975; «Чим є людина, сквородянська людина, чим є українська людина?» (Цілеспрямованість трьох доповідей про людину), *Америка*, 11 березня 1975; «Людина – за філософією Гр. Сковороди – антитеза марксо-ленінської концепції» (Філософічно-духовий аспект української культури предметом викладу делегатури УВУ в Шарлеруа, Бельгія), *Українське слово*, 12 грудня 1976; «Постать Г. Сковороди у франкомовній культурі» (Популяризація філософії Г. Сковороди у франкомовному світі), *Українське слово*, 15 травня 1977 року [дет. про бібліографію робіт Кульчицького див.: Єржабкова, 1981–1985].

Але, звісно, найґрунтовніше свої погляди на філософію Сковороди Кульчицький виклав у низці наукових публікацій. Зокрема йдеться про працю «Універсалістичний гуманізм Коменського та персоналістичний гуманізм Сковороди як вияви двох національних духовностей», опубліковану 1972 року німецькою мовою в *Повідомленнях Товариства сприяння розвитку української науки* [Kultschytzkyj, 1972]; через два роки перевидано у Штутгарті в німецькій і чеській версіях [Kultschytzkyj, 1974]. В цій праці він порівнює творчий спадок українського і чеського мислителів, продемонструвавши гуманістичний аспект учень кожного з них.

У своїй наступній публікації «Григорій Сковорода, філософ самопізнання і предтеча персоналізму» («Hryhorij Skovoroda, Philosoph der Selbsterkenntnis und Vorläufer des Personalismus») Кульчицький зосередився уже не так на компаративістиці, як на аналізі ідей українського філософа [Kultschytzkyj, 1975]. Цю працю (її переклад наведено далі) Кульчицький опублікував у німецькомовній збірці УВУ «Hryhorij Savyč Skovoroda (1722–1794)». До цієї збірки увійшли також «Коротка біографія Сковороди» («Eine Kurzbiographie Skovorodas»), адаптована з праці проф. Д. І. Мірчука, «Український філософ Сковорода і православ'я» («Der ukrainische Philosoph Skovoroda und die Orthodoxie») Е. Фьолкля, «Український Руссо: Сковорода та його богословські погляди» («Der ukrainische Rousseau: Skovoroda und seine theologischen Ansichten») Ж. Раппа і «Підбиваємо підсумки сквородинського заходу» («Zusammenfassendes Schlußwort der Skovoroda-Veranstaltung») В. Яніва. Треба зауважити, що того року УВУ провів у різних європейських освітніх осередках загалом 11 наукових заходів, присвячених вшануванню

відповідних іншомовних публікаціях, присвячених аналізу творчості Сковороди [див.: Kultschytzkyj, 1975; Koultychyskyi, 1976]. Порівнявши всі три публікації, присвячені Сковороді, вдалося більш чітко передати українською мовою зміст німецькомовної праці про Сковороду, зберігаючи значною мірою термінологію, якої дотримувався сам Кульчицький, хоча й почасти її модернізовано відповідно до чинних норм української мови.

250-річчя від дня народження Григорія Сковороди. До багатьох із цих заходів долучався О. Кульчицький. А його праця, присвячена аналізу філософії Сковороди (через призму філософських ідей, висловлених у творах «Нарцис», «Асхань», «Бесіда, названа Двоє, про те, що легко бути блаженним», «Байки харківські»), безперечно відкрила цього мислителя німецькомовній публіці. Однак сам Кульчицький на тому не зупинився й доповнив своє дослідження філософських ідей Сковороди вже у праці 1976 року французькою мовою «Skovoroda – philosophe de la connaissance de soi-même et précurseur du personnalisme» [Koultchytzkyi, 1976], його найгрунтовнішій публікації, в якій детально проаналізовано ідеї і ключові поняття філософії українського мислителя. На той час, мабуть, ніхто не зробив більше для того, щоб на Заході дізналися про Григорія Сковороду¹.

Персоналістична інтерпретація творчого доробку Сковороди

Кульчицький наголошує на тому, що Сковорода був одним з тих нечисленних мислителів, філософське вчення яких щонайточніше відображало їхній спосіб життя [Kultschytzkyj, 1975, S. 30]. Справді, у вченні Сковороди і в його житті важливе місце завжди займала свобода: звідси і любов до мандрів, і обґрунтування безумовного значення цієї цінності у філософських творах. Водночас мандри – це ще й пошук себе, можливість самопізнання. В цьому Сковорода нагадує Сократа: у мандрах він комунікує з іншими, відповідно подорож стає місцем духовної зустрічі різних особистостей. Діалог стає шляхом духовного збагачення, подорож – інструментом самопізнання та, зрештою, відкриття християнських істин символічного світу Біблії. Прагнення Сковороди залишитися вірним своїм переконанням і не піддатися спокусам світу, що втілювалося у знаменитому «Світ ловив мене, та не спіймав», Кульчицький інтерпретує не інакше, як триумф людської особи над життям і смертю. Уже сам цей факт дає йому підставу для характеристики учення Сковороди як різновиду персоналізму. Кульчицький, услід за Е. Муньє, щоразу уточнює, що не потрібно прагнути віднайти якусь єдину форму персоналізму – насправді існує багато різних персоналізмів [пор.: Kultschytzkyj, 1975, S. 32, Koultchytzkyi, 1976, р. 56, Кульчицький, 1985, с. 38]. Відповідно учення Сковороди Кульчицький тлумачить як символічно-метафоричну форму репрезентації ідей, близьких по суті персоналістським, а самого Сковороду називає одним з попередників персоналізму. Відповідні розмисли Кульчицький висловив так:

«...Сковорода в перспективі теперішності і майбутності української культури залишиться мисленником-філософом себепізнання, а саме як філософ-себепізнання, філософом-антропологом, та наскільки був філософом пізнання в її переживаннях, одночасно й представником філософії життя. Сковорода є теж і філософом-дослідником особи, – “персоналістом”. Точніше “преперсоналістом”, наскільки Сковорода своїми “антиципаціями”, збагненням

¹ Хоча «найкращий знавець творчості Сковороди», на думку самого Кульчицького, – це Д. Чижевський [Кульчицький, 1985, с. 37]. Як відомо, той ще 1934 року опублікував у Варшаві ґрунтовне дослідження «Філософія Г. С. Сковороди» [Чижевський, 1934].

пізніших “персоналістичних тверджень” стає “попередником”, “предтечею” персоналістів, що своїми думками, з одного боку, випереджає плеяду пізніших філософів-персоналістів, з другого, щойно *відкриваючи і промощуючи шлях* для персоналістичних думок, висловлює їх *щойно відгадуючи* персоналістичні погляди, які будуть тільки в нашій добі належно розгорнені і систематизовані» [Кульчицький, 1985, с. 38].

До того ж, як вважає Кульчицький, у вченні Сковороди можна віднайти ключові постулати персоналізму (за Муньє), а саме: самотворення особистості, відданість цінностям і творення соціальних зв'язків через комунікацію як засіб розвитку особистості [пор.: Kultschytzkuj, 1975, S. 32–33, Koultytskyi, 1976, p. 58, Кульчицький, 1985, с. 39]. Сковорода, звісно, не оперує подібного роду термінологією, але порушує відповідні питання чи у формі філософських трактатів чи в поезії. Як зауважує Кульчицький, саме в поетичних ритмах добре проявляє себе те, що можна назвати філософією серця. Те, що людина відчуває серцем, визначає її життєвий досвід. Філософія надає інструментарій для інтерпретації фактів життєвого досвіду, який постає як своєрідний текст, що його потрібно збагнути й надати йому відповідну інтерпретацію. Щоб ця інтерпретація була правильною, спершу потрібно вивчити азбучні істини Біблії, її світ символів. Вони більш згожий засіб для пізнання реальності, ніж поняття, оскільки поняття зазвичай позначають лише визначені предмети чи явища, а реальність як така часто-густо заплутана й неоднозначна. Лише знаючи вихідні символи реальності, можна навчитися розуміти тексти нашого досвіду, зокрема наш мікрокосм.

Загалом Кульчицький звертає увагу на подвійну природу серця у Сковороди – через нього проходять наші думки і бажання, іноді піднесені, іноді – ниці. Серце постає своєрідною «внутрішньою людиною», або ж центром людської особи, що охоплює її тілесні, душевні й духові якості, що відкриває людина у процесі себепізнання, а водночас особа віднаходить у своєму нутрі безодню (безмежжя наших думок, яке охоплює усе мислиме нами – і почуття, і змісти свідомості, й цінності та ідеї) людського серця. Кульчицький таку інтерпретацію порівнює з «унітас мультіплекс», тобто «множинною одністю» Штерна [Кульчицький, 1985, с. 40]. Більше того, він щоразу віднаходить якісь цікаві паралелі між думками Сковороди і сучасних персоналістів – усі разом висловлюють ті самі ідеї, але послуговуються різною мовою: унапрявленість співставна тенденціям, сродність – екзистенційним пошукам автентичності, себепізнання на рівні «серця-небосхилу» – сфері особовості, що має справу з вищими вартостями. А раз так, то інтерпретувати одне вчення можна з позицій іншого, наприклад, символічно-метафоричну мову Сковороди тлумачити в термінах структурної психології чи сучасної філософської антропології¹.

Водночас ключем до розуміння преперсоналізму Сковороди стає поняття сродності (спорідненої праці), яке Кульчицький аналізує з позиції внутрішніх унікальних психічних характеристик, якостей і уподобань [Kultschytzkuj, 1975, S. 36]. Тобто це питання в інтерпретації Кульчицького є

¹ Див. аналіз ідеї Кульчицького щодо заміни словників у: Синиця, 2025, с. 60–62.

передусім психологічним, а почасти і педагогічним. Рефлексії щодо спорідненої праці порушують питання виховання, набуття навичок і вмінь, які б сповна розкрили людську особистість і були найбільш корисними як для самої людини, так і для суспільства. Зрештою й сам Сковорода чимало уваги приділяє питанням розвитку освіти, оскільки саме педагог може розкрити здібності дитини та спрямувати її до набуття своєї спорідненої праці. Ідею спорідненої праці, за Кульчицьким, доповнює ідея нерівної рівності (подібна до персоналістичного принципу індивідуації й загалом така, що втілює суть принципу рівності), за якою не так важливо, скільки здібностей має людина, як те, щоб вона щонайповніше розкрила свій потенціал.

Окрім добре відомих тем філософії Сковороди, Кульчицький звертає увагу й на менш обговорювані, наприклад, на метафору «переживування» (вдумливого, послідовного розмірковування) як того, що робить нас мудрими, на відміну від просто читання багатьох текстів [Kultschytzkij, 1975, S. 33], яку Сковорода наводить зокрема в «Розмові п'яти подорожніх про істинне щастя в світі» [Сковорода, 2011c, с. 522], у листі до Я. Правицького від 6 березня 1787 року [Сковорода, 2011a, с. 1241]. Цю метафору у Г. Сковороди детально аналізує Д. Чижевський, вказуючи, що на неї довгий час не звертали уваги, хоча саме вона прояснює підхід самопізнання у Сковороди, підкреслюючи те, що детальний, скрупульозний аналіз дає змогу вловити приховані за формою сенси [Чижевський, 1934, с. 130–134].

Зі свого боку, Кульчицький не лише вникає в оригінальні ідеї Сковороди, сформульовані двома століттями раніше, а прагне всіляко їх осучаснити й навіть віднаходить у його вченні думки, суголосі прагматизму й екзистенціалізму. Наприклад, відштовхуючись від думки Сковороди про те, що «Твоя душа – це вічний двигун», Кульчицький міркує про «динаміку серця», онтологію повсякденного існування. Підносячись над повсякденним, людина самопізнає на рівні духу природу цінностей та чеснот і так прямує до щастя, здійснюючи моральну трансформацію самої себе. З огляду на це Кульчицький зауважує: «Щоб створити себе та розвинути в особистість, людина повинна звернутися до справжніх цінностей та пережити їх» («Um sich selbst zu schaffen und zur Persönlichkeit zu entwickeln, muß man sich den echten Werten zuwenden und diese erleben») [Kultschytzkij, 1975, S. 39]. Шлях до такого осмисленого самовираження особистості значною мірою пролягає через творчість, яка сприяє реалізації цінностей і духовної свободи.

Для повноти представленої персоналістичної інтерпретації не буде зайвим додати, що у праці «Людина за філософією Г. Сковороди антитезою марксистсько-ленінської концепції людини» Кульчицький обґрунтовує думку про те, що саме сковородянське філософсько-антропологічне світовідчуження визначило характерний для новітньої доби культурно-політичний «резистанс» українських дисидентів, борців за волю України [Кульчицький, 1985, с. 37]. До такого висновку він приходять, щоб продемонструвати тяглість української інтелектуальної традиції крізь віки і її перманентну націленість на ідеали свободи і справедливості.

Перекладацькі рішення: кілька зауваг

Зрештою, доцільно звернути увагу на те, як терміни Сквородинської філософії передає Кульчицький німецькою мовою. Що, зрештою, буде помітно в контексті перекладу, наведеного далі. Зараз же варто взяти до уваги і те, як Кульчицький передає ці поняття французькою у праці «Skovoroda – philosophe de la connaissance de soi-même et précurseur du personnalisme». Так буде зрозумілішим хід міркувань самого Кульчицького.

Насамперед варто зауважити, що свою німецькомовну статтю Кульчицький орієнтує на німецькомовного читача, а тому й обирає відповідну форму подачі матеріалу. Наприклад, пишучи про Києво-Могилянську академію, в якій навчався Скворода, Кульчицький додає, що це українська (*ukrainischen*) академія [Kultschytzkuj, 1975, S. 30]¹. Ця інформація само собою зрозуміла для нас, але у той час могла б бути маловідомою для зарубіжного читача. Тож Кульчицький щоразу наголошує на славному минулому українського народу, в історії якого постать Сквороди є, безперечно, непересічною і знаковою.

Загалом при перекладі німецькою (і французькою) ідей Сквороди Кульчицький знаходить влучні відповідники. Хоча треба наголосити, що труднощі виникають уже у процесі перекладу з інших мов українською, оскільки дуже часто українська філософська термінологія, якою послуговується сам Кульчицький, відрізняється від усталених варіантів сучасної української мови. Наприклад, термін «*Persönlichkeit*» традиційно визначають як «особистість» (як є в українському перекладі), хоча сам Кульчицький пише про «особовість». Згідно з ним, особа і особовість є двома визначальними категоріями філософичної антропології. Особу (*Person*) він характеризує як «*своєрідність і самотність* способу буття людини» [Кульчицький, 1973, с. 35], а особовість, згідно з ним, є «...досконалішою, “вищою” формою еволюції особи, формою, яка є виявом не тільки психічності, але й духовності та має відношення не до природи, до натури, але до *культури*...» [Кульчицький, 1973, с. 35]. Не вдаючись в аналіз специфіки значень відповідних термінів у самого Кульчицького, зрозуміло, що їхній контекст виростає з європейського (німецького і французького) персоналізму. Кульчицький же, зі свого боку, лише демонструє як відповідні ідеї уже наявні в філософії самого Сквороди.

Окремі зауваги до перекладу цього й деяких інших термінів, важливі для розуміння філософського спадку Сквороди і особливостей перекладу його фундаментальних понять німецькою і французькою мовами, подані в таблиці 1².

¹ Зокрема на таку особливість звернув увагу А. Дахній у рамках обговорення перекладу представленої статті на теоретико-методологічному семінарі кафедри історії філософії Львівського національного університету імені Івана Франка 9 жовтня 2025 року. – *Прим. ред.*

² Таблицю складено на основі порівняння наведеного у цьому виданні перекладу і праць Кульчицького українською (1985), німецькою (1975) і французькою мовами (1976).

Таблиця 1

Особливості перекладу окремих термінів

Терміни українського перекладу, важливі для розуміння філософії Сковороди	Німецький варіант перекладу Кульчицьким	Французький варіант перекладу Кульчицьким	Зауваги до термінології Кульчицького
особа	Person	personne	
особистість	Persönlichkeit	personnalité	замість «особистості» використовує «особовість»
самопізнання	Selbsterkenntnis	connaissance de soi-même	себепізнання
нерівна рівність	die ungleiche Gleichheit	l'inégale égalité	
спорідненість	Wahlverwandtschaften	affinité	передаючи зміст цього поняття, пише про ідею Srodstwa, Srodnosti (в транслітерації латиницею)
Серце як «безодня ідейних думок»	Das Herz als «Abgrund der ideenhaften Gedanken»	«abîme du cœur»	пише про «безодню серця», «бездонність серця»
свобода	Freiheit	liberté	
внутрішнє єство	Innesein	l'intériorité humaine	нутро
цінність	Wert	valeurs	вартість

Зрозуміло, що слова, які він вживає у своїх творах українською мовою («нутро» [напр., Кульчицький, 1985, с. 40], «вартості» [напр., Кульчицький, 1985, с. 44, Кульчицький, 1995, с. 124], «себепізнання» [напр., Кульчицький, 1985, с. 40–41] тощо), вказують на активний процес формування української філософської термінології й відповідно багатство мовних засобів для вираження філософських понять.

Окрім термінології, Кульчицький подає іншими мовами й окремі фрагменти текстів Сковороди – як поетичні, так і прозові. Щоб зрозуміти особливості перекладу поетичного спадку Сковороди О. Кульчицьким німецькою і французькою мовами, наведемо у таблиці 2 відповідні фрагменти на прикладі другої строфи пісні 11-тої Г. Сковороди («Сад Божественних Пісень, що Проросли із зерен Святого Письма»), яку той із дещо зміненим завершенням наводить у діалозі «Розмова, названа Алфавіт, або Буквар миру». А для того, щоб продемонструвати специфіку його перекладів німецькою і французькою мовами розглянемо прозовий фрагмент із цього ж діалогу.

Таблиця 2

Особливості перекладу окремих поетичного і прозового фрагментів

Оригінал (староукраїнською)	Редакція В. Шевчука	Німецькомовний переклад О. Кульчицького	Франкомовний переклад О. Кульчицького
<i>поетичний фрагмент</i>			
Бездна Дух есть в челоуѣкѣ, вод всѣх ширшій и небес. Не насытиш тѣм во вѣки, чем плѣняет Мір сей весь [Сковорода, 2011b, с. 683].	Прірва – дух у чоловіка, Ширша вод усіх, небес, Не насититься ніввіки, Тим, чим вабить світ увесь [Сковорода, 1994, с. 450].	Der menschliche Geist ist ein Abgrund Geräumiger als Himmelsgewölbe und Gewässer, Jahrhundertlang wird er nicht satt davon, Was den Menschen an die Erde bindet... [Kultschytzkyj, 1975, S. 34].	L'esprit de l'homme est un abîme plus large que les eaux et les cieux, Inassouvi durant des siècles De ce qui nous lie à ce monde... [Koultchytskyi, 1976, p. 72].
<i>прозовий фрагмент</i>			
«И сіе-то есть быть Щастливым: Узнать, найдить себе самáго» [Сковорода, 2011c, с. 515].	Оце і є бути щасливим – [пізнати], знайти самого себе [Сковорода, 1994, с. 340].	Das aber ist Glückseligsein: sich selbst erkennen, sich selbst finden [Kultschytzkyj, 1975, S. 40].	ce n'est que cela la félicité, se connaître, se retrouver [Koultchytskyi, 1976, p. 110].

Як бачимо, перекладацькі рішення, яких дотримується Кульчицький, дають змогу передати суть ідей Сковороди доволі точно, а обрана автором стратегія – персоналістської інтерпретації ідей українського філософа – загалом зробила відомим учення Сковороди закордоном, продемонструвавши суголосся його ідей кращим зразкам європейської філософської думки, не лише тої, якої він навчався у Києво-Могилянській академії, а й новітньої, популярної в часи уже самого Кульчицького.

Висновок

Отже, можемо зробити висновок, що Сковорода був одним із тих філософів, ідеї якого найбільше надихали Кульчицького у пізній період творчості. Одним із численних свідчень цього, безперечно, стали його дослідження, присвячені аналізу творчості Сковорода, які не втратили своєї актуальності досі. Не випадково, працю «Hryhorij Skovoroda, Philosoph der Selbsterkenntnis und Vorläufer des Personalismus» (1975) разом із його працею «Ševčenko-Kult in tiefenpsychologischer Sicht» (1964) німецький дослідник Ф. Треммель охарактеризував так:

«Попри те, що це лише статті для пам'ятних томів, а не монографії... вони, мабуть, виражають усю сферу напруженості між його персоналістською антропологією та її феноменологічними чи символічно-глибинними герменевтичними методами краще, ніж факультативне чи парадигматичне фрагментування всієї його творчості. Лише коли ми екзистенційно переживемо європейську інтелектуальну драму, що розгортається перед нашими очима на Сході, творчість Кульчицького знову відкриється нам у своєму глибокому вимірі» («Es sind lediglich Artikel zu Festschriften, keine Monografien... In diesen Beiträgen kommt aber das ganze Spannungsfeld seiner personalistischen Anthropologie und ihrer phänomenologischen bzw. symbolisch-tiefenhermeneutischen Methoden vielleicht schöner zum Ausdruck als es eine fakultative bzw. paradigmatische Fraktionierung seines Gesamtwerkes darzustellen vermag. Erst wenn wir das europäische geistige Drama, das sich vor unseren Augen im Osten vollzieht, existentiell erfahren, wird sich uns Kulchytskyis Werk in seinen Tiefendimension erneut offenbaren») [Tremmel, 2025, S. 1].

Але уже сьогодні з упевненістю можна сказати, що творчість О. Кульчицького і загалом його внесок у популяризацію української філософії і культури, заклали надійний фундамент для розбудови і збереження української духовності як невід'ємної частини європейської інтелектуальної традиції.

Список використаних джерел

1. Васянович Г. Християнсько-філософський персоналізм Григорія Сковороди (до 300-річчя з дня народження) : монографія. Львів : Норма, 2022. 268 с.
2. Вербова Р. Персоналізм в українській філософії. Львів : Новий Світ – 2000, 2024. 260 с.
3. Єржабкова Б. Бібліографія наукових праць Олександра Кульчицького (1895–1980). *Визвольний шлях*. 1981. № 2. С. 220–229; 1982. № 6. С. 759–763; № 7. С. 865–870; 1983. № 6. С. 730–739; 1985. № 5. С. 612–619; № 6. С. 735–740.
4. Єржабкова Б. У століття з дня народження Олександра Кульчицького, 1895–1980 (Закінчення, 2). *Визвольний шлях*. 1996. Том XLIX, кн. 2(575). С. 186–192.
5. Карась А. Філософія Олександра Кульчицького. Кульчицький О. *Основи філософії і філософічних наук*. Мюнхен – Львів : Український Вільний Університет, 1995. С. 9–22.
6. Кашуба М. «Філософія – це квітка, яка розцвітає на тлі епохи» (Розмова з П. Бартусяком, В. Олінкевичем і О. Смолінською). *Sententiae*. 2017. Том 36, № 2. С. 154–170. DOI: <https://doi.org/10.22240/sent36.02.154>.
7. Кульчицький О. Введення у філософічну антропологію. Мюнхен : Український вільний університет, 1973. 198 с.
8. Кульчицький О. Екзистенціалізм. Екзистенціальна концепція життя та українська духовність. *Проблеми* : журнал національно-державної думки. 1948. Ч. 1–2. С. 10–13.
9. Кульчицький О. Лад чи хаос в сучасній філософії. Гончаренко О. Олександр Кульчицький про сучасну філософію як розгалуження одного верховіття дерева знання та життя. Передмова до статті Олександра Кульчицького «Лад чи хаос у сучасній філософії». *Humanitarian Vision*. 2024. Вип. 10, № 2. С. 17–21. DOI: <https://doi.org/10.23939/shv2024.02.013>.
10. Кульчицький О. Філософічна антропологія. Нова наука – стара проблема. *Арка*. 1947. Ч. 5. С. 6–7.

11. Кульчицький О. Людина за філософією Г. Сковороди антитезою марксистсько-ленінської концепції людини. Кульчицький О. *Український персоналізм*. Мюнхен; Париж : Український вільний університет, 1985. С. 37–48.
12. Митрович К. Професор Кульчицький між нами. Кульчицький О. *Український персоналізм*. Мюнхен – Париж : Український вільний університет, 1985. С. 5–14.
13. Синиця А. Аналітичний погляд на філософську антропологію Олександра Кульчицького. *Вісник Львівського університету. Серія філософські науки*. 2025. Вип. 32, ч. 1. С. 55–67. DOI: <http://doi.org/10.30970/vps.2025.3201.05>.
14. Синиця А. Кант і Львівський університет. *Вісник Львівського університету. Серія філософські науки*. 2024. Вип. 31. С. 7–19. DOI: <http://doi.org/10.30970/vps.2024.31.01>.
15. Сковорода Г. До Якова Петровича Правицького. Лист № 86. *Григорій Сковорода. Повна академічна збірка творів* / за ред. Л. Ушкалова. Едмонтон – Торонто : Видавництво Канадського інституту українських студій ; Харків : Майдан, 2011. С. 1240–1241.
16. Сковорода Г. Разговор, называемый алфавит, или Букварь міра). *Григорій Сковорода. Повна академічна збірка творів* / за ред. Л. Ушкалова. Едмонтон – Торонто : Видавництво Канадського інституту українських студій ; Харків : Майдан, 2011. С. 645–728.
17. Сковорода Г. Разговор Пяти путников о истинном щастіи в жизни (Разговор Дружеский о Душевном мирѣ). *Григорій Сковорода. Повна академічна збірка творів* / за ред. Л. Ушкалова. Едмонтон – Торонто : Видавництво Канадського інституту українських студій ; Харків : Майдан, 2011. С. 502–644.
18. Сковорода Г. Розмова п'яти подорожніх про істинне щастя в житті [Товариська розмова про душевний мир] / за ред. В. Шевчука. *Сковорода Григорій. Твори* : у 2 т. Київ : Обереги, 1994. Т. 1. С. 325–358.
19. Чижевський Д. Філософія Г. С. Сковороди. Варшава : Український науковий інститут, 1934. 221 с.
20. Honcharenko O. Oleksandr Kulczycki's philosophy and the Lviv-Warsaw School. *Analiza i Egzystencja*. 2020. Vol. 50. P. 19–39. DOI: <http://doi.org/10.18276/aie.2020.50-02>.
21. Koultychyskyi A. Skovoroda – philosophe de la connaissance de soi-même et précurseur du personnalisme. *Skovoroda philosophe ukrainien: Colloque tenu le 18 janvier 1973 à l'Institut d'Études Slaves de Paris a l'ocasion du 250e anniversaire de la naissance de Skovoroda (1722–1972)* / Préf. de P. Pascal. Paris, 1976. P. 55–110. URL: <https://diasporiana.org.ua/wp-content/uploads/books/12680/file.pdf>.
22. Kultschytzkij A. von. Der universalistische Humanismus Komensky's und personalistische Humanismus Skovoroda's. Kratochvil J. et al. *H. S. Skovoroda, J. A. Komenský, T. G. Masaryk*. Stuttgart : Omnipress, 1974. S. 30–42. = чеською: Kultschytzkij A. von. Komenského universalismus a skovorodův personalismus. Kratochvil J. et al. *H. S. Skovoroda, J. A. Komenský, T. G. Masaryk*. Stuttgart : Omnipress, 1974. S. 23–29.
23. Kultschytzkij A. von. Hryhorij Skovoroda, Philosoph der Selbsterkenntnis und Vorläufer des Personalismus. *Hryhorij Savyč Skovoroda (1722–1794)*. München : Ukrainische Freie Universität, 1975. S. 30–40.
24. Synytsia A. Analysis of Oleksandr Kulchytyskyi's anthropological research in the context of European philosophy. *Anthropological Measurements of Philosophical Research*. 2021. Vol. 19. P. 138–149. DOI: <https://doi.org/10.15802/ampr.v0i19.236071>.

25. Tremmel F. Alexander von Kultschytzkj [Лист, адресований учасникам Міжнародного круглого столу у Львівському національному університеті імені Івана Франка з нагоди 140-річчя від дня народження Степана Балея і 130-річчя від дня народження Олександра Кульчицького / Цифровий архів кафедри історії філософії Львівського національного університету імені Івана Франка]. Hamburg, den 6. Februar 2025. 2 S.

References

- Chyzhevskiy, D. (1934). *Filosofiiia H. S. Skovorody* [Philosophy of H. S. Skovoroda]. Warsaw: Ukrainian Scientific Institute. (In Ukrainian).
- Honcharenko, O. (2020). Oleksandr Kulczycki's philosophy and the Lviv-Warsaw School. *Analiza i Egzystencja*, 50, 19–39. <http://doi.org/10.18276/aie.2020.50-02>
- Karas, A. (1995). *Filosofiiia Oleksandra Kulchytskoho*. In O. Kulchytskyi, *Osnovy filosofii i filosofichnykh nauk* [Fundamentals of Philosophy and Philosophical Sciences] (pp. 9–22). Munich–Lviv: Ukrainian Free University. (In Ukrainian).
- Kashuba, M. (2017). «Filosofiiia – tse kvitka, yaka roztsvitaie na tli epokhy» (Rozмова z P. Bartusiakom, V. Olinkevychem i O. Smolinskoiu) [«Philosophy is a flower blooming against a background of an epoch» (Conversation with P. Bartusiak, V. Olinkevych and O. Smolinska)]. *Sententiae*, 36, 2, 154–170. (In Ukrainian). <https://doi.org/10.22240/sent36.02.154>
- Koulchytskyi, A. (1976). Skovoroda – philosophe de la connaissance de soi-même et précurseur du personnalisme. *Skovoroda philosophe ukrainien: Colloque tenu le 18 janvier 1973 à l'Institut d'Études Slaves de Paris à l'ocasion du 250e anniversaire de la naissance de Skovoroda (1722–1972)* (pp. 55–110) / Préf. de P. Pascal. Paris, 1976. <https://diasporiana.org.ua/wp-content/uploads/books/12680/file.pdf>
- Kulchytskyi, O. (1947). *Filosofichna antropohiia. Nova nauka – stara problema* [Philosophical anthropology. New science – old problem]. *Arka*, 5, 6–7. (In Ukrainian).
- Kulchytskyi, O. (1948). *Ekzystentsiializm. Ekzystentsiialna kontsepsiia zhyttia ta ukrainska dukhovist* [Existentialism. Existential Concept of Life and Ukrainian Spirituality]. *Problemy: journal of national-state thought*, 1–2, 10–13. (In Ukrainian).
- Kulchytskyi, O. (1973). *Vvedennia u filosofichnu antropohiiu* [Introduction to Philosophical Anthropology]. Munich: Ukrainian Free University. (In Ukrainian).
- Kulchytskyi, O. (1985). *Liudyna za filosofiieiu H. Skovorody antytezoiu marksystskoleninskoï kontsepsiï liudyny* [The human being in H. Skovoroda's philosophy is the antithesis of the Marxist-Leninist concept of the human being]. In O. Kulchytskyi, *Ukrainskyi personalizm* [Ukrainian Personalism] (pp. 37–48). Munich – Paris: Ukrainian Free University. (In Ukrainian).
- Kulchytskyi, O. (2024). *Lad chy khaos v suchasniï filosofii* [Order or Chaos in Modern Philosophy]. In O. Honcharenko, Oleksandr Kulchytskyi pro suchasnu filosofiiu yak rozghaluzhennia odnogo verkhovittia dereva znannia ta zhyttia. *Peredmova do statti Oleksandra Kulchytskoho «Lad chy khaos u suchasniï filosofii»* [Oleksandr Kulchytskyi on modern philosophy as a branching of the crown of one tree of knowledge and life. Foreword to the article by Oleksandr Kulchytskyi «Order or Chaos in Modern Philosophy»]. *Humanitarian Vision*, 10, 2, 17–21. (In Ukrainian). <https://doi.org/10.23939/shv2024.02.013>
- Kultschytzkj, A. von. (1974). *Der universalistische Humanismus Komensky's und personalistische Humanismus Skovoroda's*. Kratochvil J. et al. *H. S. Skovoroda, J. A. Komenský, T. G. Masaryk* (S. 30–42). Stuttgart: Omnipress, 1974. = in Czech: Kultschytzkj, A. von. (1974). *Komenského universalismus a skovorodův*

- personalismus. In J. Kratochvil et al. *H. S. Skovoroda, J. A. Komenský, T. G. Masaryk* (s. 23–29). Stuttgart: Omnipress.
- Kultschytzkij, A. von. (1975). Hryhorij Skovoroda, Philosoph der Selbsterkenntnis und Vorläufer des Personalismus. *Hryhorij Savvyč Skovoroda (1722–1794)* (S. 30–40). München: Ukrainische Freie Universität.
- Mytrovych, K. (1985). Profesor Kulchytskyi mizh namy [Professor Kulchytskyi is among us]. In O. Kulchytskyi, *Ukrainskyi personalizm* [Ukrainian Personalism] (pp. 5–14). Munich – Paris: Ukrainian Free University. (In Ukrainian).
- Skovoroda, H. (1994). Rozмова piaty podorozhnykh pro istynne shchastia v zhytti [Tovaryska rozмова pro dushevnyi myr] [Conversation of the five travelers about true happiness in life (Friendly conversation about soulful peace)] / ed. by V. Shevchuk. In Skovoroda Hryhorii. *Tvory* [Works] : in 2 volumes. (Vol. 1, pp. 325–358). Kyiv: Oberehy, 1994. (In Ukrainian).
- Skovoroda, H. (2011a). Do Yakova Petrovycha Pravytskoho. Lyst № 86 [To Yakiv Petrovych Pravytskyi. Letter No. 86]. In Hryhorii Skovoroda, *Povna akademichna zbirka tvoriv* [Complete Academic Collection of Works] (pp. 1240–1241) / ed. by L. Ushkalov. Edmonton – Toronto: Canadian Institute of Ukrainian Studies Press; Kharkiv: Maidan. (In early modern Ukrainian).
- Skovoroda, H. (2011b) Razghovor, nazyvaemyi alfavyt, ili Bukvar myra [The conversation called the Alphabet, or Primer of the World]. In Hryhorii Skovoroda, *Povna akademichna zbirka tvoriv* [Complete Academic Collection of Works] (pp. 645–728) / ed. by L. Ushkalov. Edmonton – Toronto: Canadian Institute of Ukrainian Studies Press; Kharkiv: Maidan. (In early modern Ukrainian).
- Skovoroda, H. (2011c). Razghovor Piaty putnykov o ystynnom shchastiy v zhyzny (Razghovor Druzheskyi o Dushevnom myri) [Conversation of the five travelers about true happiness in life (Friendly conversation about soulful peace)]. In Hryhorii Skovoroda, *Povna akademichna zbirka tvoriv* [Complete Academic Collection of Works] (pp. 502–644) / ed. by L. Ushkalov. Edmonton – Toronto: Canadian Institute of Ukrainian Studies Press ; Kharkiv: Maidan. (In early modern Ukrainian).
- Synytsia, A. (2021). Analysis of Oleksandr Kulchytskyi's anthropological research in the context of European philosophy. *Anthropological Measurements of Philosophical Research*, 19, 138–149.
<https://doi.org/10.15802/ampr.v0i19.236071>
- Synytsia, A. (2024). Kant and Lviv University. *Visnyk of the Lviv University. Series Philosophical Sciences*, 31, 7–19. (In Ukrainian).
<http://doi.org/10.30970/vps.2024.31.01>
- Synytsia, A. (2025). Analitichnyi pohliad na filosofsku antropolohiiu Oleksandra Kulchytskoho [Analytic view of Oleksandr Kulchytskyi's philosophical anthropology]. *Visnyk Lvivskoho universytetu. Serii Filosofski nauky*, 32, 1, 55–67. (In Ukrainian). <http://doi.org/10.30970/vps.2025.3201.05>
- Tremmel, F. (2025). Alexander von Kultschytzkij [Letter addressed to the participants of the International Round Table at the Ivan Franko National University of Lviv on the occasion of the 140th anniversary of the birth of Stepan Balei and the 130th anniversary of the birth of Oleksandr Kulchytskyi / Digital archive of the Department of History of Philosophy, Ivan Franko National University of Lviv]. Hamburg, den 6. Februar 2025. 2 S.
- Vasianovych, H. (2022). Khrystyiansko-filosofskyi personalizm Hryhoriiia Skovorody (do 300-richchia z dnia narodzhennia) [Christian-Philosophical Personalism of Hryhorii Skovoroda (to the 300th Anniversary of His Birth)]. Lviv: Norma. (In Ukrainian).

- Verbova, R. (2024). Personalizm v ukrainskii filosofii [Personalism in Ukrainian Philosophy]. Lviv: Novyi Svit – 2000. (In Ukrainian).
- Yerzhabkova, B. (1981–1985). Bibliohrafiia naukovykh prats Oleksandra Kulchytskoho (1895–1980) [Bibliography of scientific works by Oleksandr Kulchytskyi (1895–1980)]. *Vyzvolnyi Shliakh*, 1981, 2, 220–229; 1982, 6, 759–763; 7, 865–870; 1983, 6, 730–739; 1985, 5, 612–619; 6, 735–740. (In Ukrainian).
- Yerzhabkova, B. (1996). U stolittia z dnia narodzhennia Oleksandra Kulchytskoho, 1895–1980 [In the centenary of the birth of Oleksandr Kulchytskyi 1895–1980 (ending, 2)]. *Vyzvolnyi Shliakh*, 49, 2(575), 186–192. (In Ukrainian).

SKOVORODIANA BY OLEKSANDR KULCHYTSKYI
(Foreword to the translation of O. Kulchytskyi's work «Hryhorii Skovoroda,
Philosopher of Self-Knowledge and Predecessor of Personalism»)

Andrii Synytsia

*Ivan Franko National University of Lviv, Department of History of Philosophy
Universytetska Str., 1, Lviv, 79000, Ukraine
e-mail: andrii.synytsia.edu@gmail.com
ORCID ID 0000-0002-0983-7187*

The article examines the specific features of O. Kulchytsky's reception of the philosophical legacy of H. Skovoroda, his ideas of self-knowledge, the heart as the center of a person's spiritual life, freedom, kindred labor, unequal equality, etc. It is clarified how the Ukrainian researcher became interested in Skovoroda's ideas, where and under what circumstances he popularized them, what features the personalistic interpretation he proposed acquired, and how appropriate his translation decisions were in the process of searching for German- and French-language equivalents for the terminology used by Skovoroda. It is demonstrated that Kulchytskyi is trying to apply the terminological apparatus of modern philosophy to the analysis of Skovoroda's work, thereby demonstrating the relevance of the ideas of the Ukrainian early modern thinker today, and in general their harmony with many later concepts – personalism, existentialism, pragmatism, philosophical anthropology, and the philosophy of life in general. It is stated that although the philosophy of life in Kulchytsky's classification is opposed to the philosophy of knowledge, he himself clearly demonstrates that the achievements of various approaches and the achievements of other sciences in general, in particular structural psychology, which seek to comprehend the human person in the entirety of his physical and mental qualities, moral demands, and spiritual needs, will be useful for solving philosophical problems. It is established on the basis of what arguments Kulchytskyi ranks Skovoroda among the predecessors of personalism and attests to the importance of his philosophical legacy not only for philosophy, but also for psychology and pedagogy. It is concluded that Kulchytskyi's work, aimed at popularizing Skovoroda's teachings in the West, contributed to interest in both the figure of the Ukrainian thinker in academic circles and drew attention to the problems of Ukrainianness, revealing the continuity of the domestic intellectual tradition and its harmony with the philosophical ideas of the modern personalistic discourse.

Keywords: H. Skovoroda's philosophy of self-knowledge, personalism, person, personality, philosophical anthropology.

ПЕРЕКЛАДИ

УДК [159.923.2:141](477)=162.1=161.2(06)
DOI: <http://doi.org/10.30970/vps.2025.3202.05>

Степан Балеї ШЛЯХИ САМОПІЗНАННЯ¹ Вибрані уривки

переклад з польської Ольги Гончаренко

*Національна академія Державної прикордонної служби України імені Богдана Хмельницького, кафедра психології, педагогіки та соціально-економічних дисциплін
вул. Шевченка, 46, м. Хмельницький, 29000, Україна
e-mail: olgegoncharenko@gmail.com
ORCID ID 0000-0002-2710-6521*

Цілі самопізнання та його труднощі²

Питання, яке нас цікавить, це пізнання самого себе. Я не здивуюся, якщо ти, перш ніж погодитися на обговорення цієї теми, запитаєш: «Навіщо цим особливо перейматися? Який у цьому сенс? Для чого це потрібно?»

На користь цього говорить багато практичних моментів; про них ще буде мова. Втім, ти, напевно, погодишся, що цікаво пізнавати самого себе, навіть якби якась користь від такого пізнання не була одразу очевидна. Якщо деяких людей це не обходить, то часто так відбувається лише тому, що вони піддаються омані, наче б дуже добре знали самих себе. Втім, їхня позиція повністю змінюється, якщо вони помічають, що те, що видавалося їм найближчим і найдоступнішим, дуже важко дослідити й з цієї причини воно справді маловідоме. Потрібно розгледіти загадку, яку [людина] носить у собі й тоді не забракне бажання її вирішити. Людина іноді досить довго не бачить цієї загадки тому, що вона взагалі мало звертає на себе увагу.

При цьому потрібно чітко відокремити два питання: пояснення всього з особистого погляду або так званий *егоцентризм*, та роздуми над самим собою. Чим молодша людина, тим більш егоцентрично вона ставиться до світу. Вона поводить так, наче б є вісью, навколо якої обертається Всесвіт.

¹ За виданням: Baley S. *Drogi samopoznania*. Wydanie drugie, przejrzone i uzupełnione. Kraków : Wiedza – Zawód – Kultura, 1947. 176 s. Переклад О. Гончаренко, ред. А. Синиці.

² Baley S. *Drogi samopoznania*. S. 7–13.

Особливо легко впадає у вічі егоцентризм прагнень немовляти та малої дитини. Голодне немовля кричить та виявляє нетерплячість, не зважаючи на те, чи має мати для нього їжу й чи вона сама не голодна. Мала дитина без вагання видирає в іншої [дитини] іграшку, не дивлячись на те, що вона плаче.

Менш помітним буває егоцентризм пізнання. Втім, він також глибоко вкорінений у нашій природі. Коли йдеться про сприйняття, він вже нерозривно пов'язаний з будовою наших органів чуття. Предмети, що знаходяться далеко від мене, здаються мені малими, тоді як ці самі речі здаватимуться комусь іншому великими, хто знаходиться стосовно них в іншій, ближчій точці. Оскільки я та мої близькі не можемо одночасно зайняти те саме місце, то мусимо по-різному бачити наше оточення, хоча і дивитимемося на нього одночасно. Розум поступово вчить нас розуміти відносність образу, який тоді у нас виникає. Але це повільний процес. Дитина вірить, що місяць насправді йде за нею, коли вона рухається, не журячись тим, що той самий місяць водночас удавано прямує в зворотному напрямку за кимось іншим, хто йде у протилежний бік. Свою власну миттєву точку зору вона розуміє як абсолютну. Коли ми стаємо навпроти дитини й кажемо їй вказати на *нашу* праву руку, вона показує на ліву, тому що вона знаходиться з правого боку *від неї*. Вона ще не здатна «поставити себе» у нашу ситуацію та визнати її рівнозначною своїй власній.

Отже, егоцентризм не тільки не збігається із самопізнанням, але й явно йому не сприяє. Пізнання самого себе прямо вимагає його подолання на кожному кроці. Егоцентризм накладає на очі людини, яка дивиться на оточення, особливі окуляри, але не відвертає ці очі від оточення і не спрямовує їх всередину себе.

За своєю природою дитина, подібно як тварини, має увагу, спрямовану майже виключно на зовнішній світ. Вона намагається його пізнати та досягти у ньому певних цілей. Частковий поворот всередину себе відбувається повільно й стає виразним зазвичай лише у віці дозрівання. Тоді в людини розпочинається нове, буйне життя, й водночас з'являється потреба спостерігати за цим життям зсередини. Ця потреба збігається з відповідною здібністю, що розвивається в цей час. Дитина не може заглиблюватися у саму себе, навіть якщо штучно викликати у неї на певний час це бажання. Коли приходять відповідні літа, ці хіть та здібність зазвичай самі дають про себе знати. Молода людина починає тоді спонтанно аналізувати себе та складати собі власну думку про свою цінність. Потреба самоаналізу може тоді навіть тимчасово переростати належну межу. Проте буває й так, що ця дрімаюча здібність самопізнання вимагає тільки-но пробудження, а дозріваюча хіть – підтримки та зміцнення.

Чи дійсно для пізнання самого себе потрібна певна здібність, чи фактично тут прихована якась загадка для того, хто вирішив познайомитися з самим собою? Адже людина сама перед собою ніщо не зможе приховати. Щоб знати, якою вона є, потрібно лиш спромогтися на децицію уваги та щирості. Але чи кожен знає себе в ту мить, коли захоче себе пізнати? Отож, чи є так насправді? Спробуємо поміркувати над цим питанням. Наш знайомий Х вірить, що те, що він говорить, цікаве й поетично піднесене, тому він охоче бере слово. Втім, оточення явно іншої думки і ми приєднуємося до цієї думки.

Отже, знайомий *X* помиляється, коли оцінює себе. Знайомий *Y* думає, що він має художній талант, але ми разом з оточенням не у захваті від його картин. *W* думає, що чинить справедливо щодо своїх підлеглих; тоді як ми разом з оточенням підозрюємо, що він керується власними симпатіями. *Z* – песиміст та вважає, що все, що він робить, погане, ми ж знаємо, що він себе недооцінює. Чи багато з-поміж наших знайомих таких, про кого ми могли б сказати, що вони зовсім не помиляються в думках про себе? Чи маємо ми право бачити у собі якийсь виняток? Чи не натрапляємо ми тут скоріше на поширене явище, яке стосується і нас?

Звісно, існує певна невідповідність між тим, що ми думаємо про себе, й тим, що думають про нас інші. Хіба вони частково не праві?

Здавалося б, що цей погляд не важко пояснити. Видається, достатньо лише порівняти нашу думку про нас з думкою суспільства та розглянути, що їх відрізняє. Однак це не так просто. Адже ми знаємо, що існує особлива «змова» у суспільстві, згідно якої «добре виховані» люди не говорять іншим прямо те, що думають про них. Це було б «нетактовно». Ми можемо спробувати зажадати цієї думки відверто. Це не засіб для зневаги, хоча він не легкий та зовсім не надійний. Потрібно спромогтися на відвагу, потрібно подолати докори сумління. Кого нам запитувати? Ми ж не звернемося до ворогів. А чи буде друг повністю відвертим, чи не вважатиме він, що нас варто «жаліти»? Будьте певні, чим прикріший якийсь наш недолік, тим більш клопітливим буде його викриття. Невже ми насправді очікуємо, що хтось одразу скаже нам, що наш інтелект відносно наших претензій занадто слабкий? Що певні речі в нас йому видаються комічними?

Зрештою не дивно, що близькі нам люди знають нас у певних відношеннях й інколи оцінюють нас краще та правдивіше, ніж ми самі. Спостерігаючи за нами, вони мають нас *повністю* перед собою, тоді як, досліджуючи та оцінюючи себе, ми повинні, якщо можна так сказати, розділити себе на дві частини. В середині нас має бути і спостерігач, і спостережуваний, суддя і підсудний. Цей поділ себе, який водночас є певним типом подвоєння, – це мистецтво, що вимагає зусиль і майстерності. Психологи, які хочуть досконало опанувати мистецтво вникання у самого себе, або як вони висловлюються, *інтроспекції*, повинні вправлятися у ньому невтомно.

З цього погляду ризикованим є твердження, що ми відносно знаємо самих себе, або що шлях, який веде до цього пізнання, легкий та простий.

Але якщо труднощі, про які ми досі говорили і про які ми ще більше дізнаємося, є негативною стороною своєрідного ставлення до нас самих, то не варто забувати і про зворотну сторону «медалі», у цьому випадку, на щастя, зрозумілішу.

Ми бачимо інших людей лише інколи, лише у певних ситуаціях, самі ж з собою перебуваємо завжди. Ми можемо дуже часто дискутувати самі з собою (хоча це мистецтво) й немає такого, про що ми не могли б запитати самих себе. Уміння зберігати таємницю такої розмови залежить тільки від нас. Приховані мрії, інтимні думки, дивні прагнення, хотіння, тривоги й

упередження, яких би нам не довірив повністю навіть наш друг, для нас все це очевидне, коли йдеться про нас самих.

Можливо, нас не раз навідувала «грішна» цікавість дізнатися, що можуть говорити люди на сповіді священнику, або у чому зізнаються пацієнти лікарю-психіатру, який добирається до їхніх найінтимніших переживань. Деякі автобіографії знаходять так багато зацікавлених читачів саме тому, що вони мають форму зізнань, у яких автор повністю відкриває («оголює») перед читачем свою душу.

Отож, таку цікаву можливість пізнання людської психіки аж до дна ми маємо саме стосовно самих себе. Ми завжди можемо зізнатися в усьому самі собі. Хоча хтось може зауважити, що нас цікавить саме те, що відбувається з іншими. Без сумніву, в житті кожної людини настає такий період, коли вона прагне порівняти себе з іншими. При цьому ми заздалегідь припускаємо, що зовсім не схожі на інших. Ми сумніваємося, щоб інші мали такі самі переживання, як ми.

Але тут виникає ще одна ілюзія. Є таке висловлювання: «Я – людина і ніщо людське мені не чуже» («Homo sum, nihil humani a me alienum puto»). Це висловлювання можна перетворити, не змінюючи його істини: «Є люди, як я, і ніщо з того, що в мені, не є їм чуже». Лікар, який вислухав дуже багато зізнань і який також знає себе самого, знає, що ці психічні складнощі, про які з довірою говорять його пацієнти, соромлячись їх та дивуючись самим собі, завжди знаходять якесь відлуння у його власних примхах, мріях, снах та нав'язливих думках.

Наша психічна індивідуальність, якщо її розуміти як окремість, не є настільки своєрідною, щоб всередині наше я було сконструйоване із зовсім іншого матеріалу, ніж у решти осіб. «Глина», з якої ми «зліплені», в усіх людей та сама, хоча у кожного вона набуває дещо іншої форми. Якщо нас цікавить загадка людини, то ми маємо знати, що важливе джерело, з якого можна черпати засоби для її розв'язання, міститься у нас самих.

Існує таке пізнавальне коло: людина, стаючи дорослою, спочатку пізнає інших через спілкування й лише потім себе через порівняння з ними. Вона шукає других у собі. Але пізнання себе, що виникає на цьому шляху, уможлиблює їй, зі свого боку, повторне глибше пізнання других. Саме вивчаючи інших удруге, людина переконується в тому, що те, що вона не помічала спочатку в них, й заглиблюючись у себе, помітила у собі самій, має свої відповідники в душах інших осіб. Тоді вона вчиться, навпаки, шукати себе в інших. Зі свого боку, власне пізнання полегшує їй у такий спосіб глибше пізнання близьких.

Шлях, що веде до пізнання сутності людини, а отже, до вирішення однієї з найцікавіших загадок, що приваблюють людський розум, не може оминати на своїх послідовних етапах шлях самопізнання. А вивчення людства на відтинку власної душі особливо рекомендується тому, що дозволяє нам ближче визначити наше місце в її рамках. Ми дізнаємося, яка з різних можливостей, що загалом властиві природі людини, саме у нас знайшла свій особливий вираз. Ми виявляємо, який тип людської природи репрезентує наша

особистість. Ми також вчимося краще бачити те, що становить нашу справжню індивідуальність, що надає нашій особистості її специфічного відбитку.

Справді, людина певним чином відбиває у собі весь світ, будучи сама мініатюрою Всесвіту («мікрокосмосом»). Тому, вдивляючись у себе, вона може вивчати Всесвіт.

Звичайно, це знання про себе, гідне здобуття саме по собі, принесе нам також численні практичні переваги. Наш шлях у майбутнє буде для нас ясніший. Ми знатимемо, де межі, за які нам не треба переступати, та те, до чого ми найбільш здатні. Ми легше зрозуміємо, що може бути справжнім завданням нашого життя; наш життєвий план може тоді спиратися на раціональні підстави. Наша праця, що ведеться у напрямку, відповідному до наших схильностей, зможе досягти найбільш можливої продуктивності.

Тоді ми також зможемо у раціональний спосіб формувати наше відношення до суспільства. Як тільки ми знатимемо свою справжню цінність, ми не будемо сильно перейматися неприхильною для нас думкою окремих людей. Наша можлива несміливість, наше почуття меншовартості (так званий «комплекс меншовартості») знайде дієву противагу. У випадках, коли ретельне пізнання самого себе виявило, що ми схильні переоцінювати власну цінність, ми легше погодимося з критикою інших. У такий спосіб ми отримаємо раціональну основу для міркувань про те, якого обов'язку в суспільстві ми маємо право добиватися, а що нам можуть віддати й довірити інші. Наші суспільні претензії стануть на міцніший ґрунт.

Слова деяких філософів про значення та труднощі самопізнання¹

Не знаю, як ти поставишся до вищенаведених аргументів. Найліпше буде, як обдумаєш порушені питання сам. Цінність самопізнання знайде тоді нове висвітлення, саме таке, яке найліпше відповідає твоїй індивідуальності. Це важливо, тому що полегшить Тобі прокладання Твого власного шляху до знання про себе. Щоб краще підготувати твої міркування, я зараз наведу погляди низки мислителів на самопізнання.

Девіз «пізнай самого себе» (грецькою: *gnoti sauton*) був відомий ще в античності; саме ці слова були викарбувані на фронтоні Дельфійського храму Аполлона, що надавало їм характер обов'язку, опертого на божественний авторитет. Грецький мудрець Сократ, який у розмовах з людьми – особливо молодими – пробуджував у них переконання, що людина має право висловлюватися лише про ті речі, які вона пізнала та чітко обдумала, посилався на це висловлення; він прагнув, аби думка, яка пізнає, не оминула цього важливого предмету, яким для кожної людини є вона сама. Він навіть твердив, що пізнання самого себе є невід'ємною умовою усякого достовірного знання. При цьому для Сократа важливим було не саме теоретичне пізнання, а передусім пошук у собі самому опертя на справедливую оцінку наших починань. Впливу Сократа на європейську філософію завдячуємо тим, що пізнання самого себе набуло характеру певної заповіді, певного обов'язку для кожної людини, яка мислить.

¹ Baley S. Drogi samopoznania. S. 14–15.

Те, що людина бачить у самій собі, може бути основою всього її погляду на світ, може бути віссю її філософії, що дуже чітко простежується у французького філософа Декарта. Впевненість у нашому існуванні ґрунтується, за його висловом, на факті, що ми мислимо: «Я мислю, отже, я існую» (*Cogito, ergo sum*). Так звучить відомий вислів цього філософа.

Багато мислителів підкреслюють, що докладне пізнання самого себе не є легким. Монтень говорить: «Я дуже мало знаю про самого себе; я захоплююся впевненістю та довірою, які всі мають до самих себе, тоді як мені здається, що я нічого не знаю, мені бракує довіри, що я щось зумію... Я пізнаю свої сили тільки тоді, коли їх застосовую. Міра моєї власної сили для мене так само непевна, як кожна інша сила».

Той факт, що інші знають нас багато в чому ліпше, ніж ми самі, висловив закоханий у парадокси французький мислитель Ларошфуко, в такій «максимі»: «Наші вороги ближчі до істини у судженнях про нас, ніж ми самі». Подібно сучасний філософ та психолог Шпрангер твердить, що «розуміння самого себе багато в чому більш обмежене, ніж розуміння інших».

Заслуговує на увагу також погляд, який у питанні самопізнання висловлював найбільший німецький поет і водночас глибокий мислитель Гете: «...людина – темна істота, вона не знає, звідки приходить та куди прямує, вона мало знає про світ, а про себе – ще менше. Я також не знаю самого себе й нехай Бог убереже мене від цього». Пізнання самого себе здавалося Гете надзвичайно складним завданням, складнішим за пізнання навколишнього світу. Здається, він навіть думав, що повне вирішення цього питання може мати певні негативні наслідки. Тому позиція Гете пробуджує в нас певну обережність; пізнання самого себе не може бути головною або можливо навіть єдиною метою людських зусиль.

Що означає «я»?¹

а) Фізичне та психофізичне «я»

Коли хтось ставить перед нами вимогу пізнання «самого себе», то, прагнучи докладно зрозуміти смисл такого завдання, можна його запитати: що означає у цьому випадку «себе» і як треба розуміти тут слово «пізнавати».

На перший погляд одне й друге, здається, не потребує пояснень. Втім, якщо хтось спробує взятися за планомірне здобуття знання про себе, той одразу відчує цю потребу.

Я маю пізнавати «себе», отже, зрозуміло, що моє «я» (мою «самість»). Втім, що я маю віднести до цього «я»? Що становить його зміст?

Коли я говорю про себе: «Я середнього зросту, з витягнутим черепом, карими очима та чорним волоссям», то це «я» означає те саме, що й «моє тіло». Отже, чи «моє тіло» це те саме, що «я»? Багато хто заперечить, звертаючи увагу на те, що, окрім тіла, ми маємо душу. Наше «справжнє» я не може бути помислене без участі психічного чинника. Втім, чи входить наше тіло, окрім психіки, *також* якимось чином у склад нашої самості, чи наша самість міститься повністю на психічній стороні? Тут одразу розпочинаються труднощі.

¹ Baley S. Drogi samopoznania. S. 16–22.

Звісно, ми всі охоче погоджуємося, що більш суттєвим для нашого «я» є наше *духовне* існування. Але хіба наше тіло також якимось чином не належить до нас? Хіба ми не відчуваємо чітко його (красивого чи потворного) вигляду як *нашого* вигляду? Чи нам завжди достатньо втішити себе роздумом, що це лише наша оболонка, а не ми самі? Чи коли у моїх м'язах велика сила, я не думаю про себе з певною втіхою: *я сильний?* Отже, нам складно повністю відмовитися від права говорити про наше «фізичне я» як про «себе».

Але тут напрошується ще один висновок.

Дійсно, ми повинні не лише у багатьох відношеннях розрізняти тіло та душу, але навіть протиставляти їх одне одному. Хоча їх складно повністю одне від одного відділити. Я дивлюсь на свою фотографію і кажу собі, що це «я». Насправді ж я бачу тут лише відображення свого тіла. Але у мене відчуття, що в рисах, які помічаю, також «відображена» певним чином моя душа. Вона «виражається» у погляді моїх очей, у положенні уст, у зморщеному чолі. Хоча мій голос, мої жести, моя хода також належать тілу, проте вони напевно щось виказують з моєї душі. Чому нас так сильно зачаровують портрети видатних людей? Ми маємо відчуття, що те, що є величним у душах тих людей, що становить їхню духовну самість, наче зрослося з їхньою фізичною постаттю.

Коли ми перейдемо від поверхні тіла, доступної звичайному спостереженню, до того, що глибоко в організмі, то й тут відкриваються численні зв'язки, що поєднують душу і тіло. Частота пульсу, кров'яний тиск, швидкість та амплітуда дихання, яскравість виділень різних залоз – усе це залишається тісно пов'язане з нашим самопочуттям, з темпом та інтенсивністю нашого психічного життя, з якістю та силою наших потягів. Наш «темперамент» не можна відокремити від цих чинників. Психічна та фізична сторони людського організму тут дуже тісно поєднані між собою, створюючи єдину *психофізичну* цілість. З цього погляду стає зрозуміло, що так само, як говоримо про наше фізичне «я», можна також говорити про «психофізичну» самість, хоча цей вираз менш популярний.

б) Психічне «я»

Коли ми говоримо про себе, то найчастіше маємо на увазі насамперед наше психічне, «духовне» я. Так, наприклад, коли ми кажемо «я думаю», у цьому випадку «я» розуміємо як те, що мислить. Тоді нас цікавить «суб'єкт» нашого мислення, подібно як сприйняття, відчуття, виображення, прагнення, прийняття рішення і таке інше. Все, що відбувається у межах нашої психіки, є переживанням власне цього «я», його дією, або, радше, його станом (*я задоволений, я стурбований, я збентежений і так далі*). Переживання минають, зміст свідомості постійно змінюється, а це «я», цей «суб'єкт» – таке маємо відчуття – продовжує тривати і залишається тотожним самому собі. Це наче якась ідеальна точка, довкола якої у психіці все обертається.

Хоча, з одного боку, ми маємо інтуїтивну впевненість у безперервному існуванні нашої духовної самості, втім, з другого боку, безпосередньо придивитися до цього нашого «я» дуже складно, а, як дехто стверджує, навіть зовсім неможливо. Коли я намагаюся зосередитися на цьому «я», то натрапляю на

будь-які його переживання, але не на саме «я». Ці переживання наче заступають мені вид самої самості. Я сприймаю радість, біль, страх, гнів, але не бачу чітко, окремо те «щось», що у мені є суб'єктом цих переживань. На цьому факті особливо наголошував англійський філософ Г'юм. Тому він дійшов до висновку, що так зрозумілого «чистого» «я» взагалі в нас нема і що те, що становить нашу самість, – це просто ланцюг наших відчуттів. Однак не так легко погодитися з поглядом Г'юма. (Спробуйте, читачу, самостійно позбутися цього сумніву, зазирнувши у власну психіку). Самість видається нам, попри все, не сумою наших переживань, а радше тим, що їх «несе».

Ця невловимість «чистого» я (яка ще не доводить, що його не існує) може спонукати нас до того, щоб, пізнаючи себе, не намагатися дістатися до цієї чистої самості, а обмежитися усім тим, чим наповнена наша свідомість, тобто нашими переживаннями та відчуттями. Цим шляхом найчастіше ступає сучасна психологія. Залишаючи філософії вирішення складного питання про те, в чому полягає сутність нашої душі, чим є ця міцна основа нашого психічного життя, вона [психологія] обмежується дослідженням цього самого життя. Це наштовхує на думку, що завдання пізнання самого себе збігається з завданням психології і що заглиблення у самого себе полягало б просто у вивченні цієї науки.

Без сумніву, психологічне знання не тільки корисне, але й необхідне для глибшого самопізнання. Проте психологія та знання про себе не тотожні. Адже психологія досліджує закони та залежності психічних явищ загалом, у самопізнанні ж йдеться про нашу *власну*, особисту фізіономіку, про те своєрідне поєднання психічних елементів, в якому полягає наше своєрідне буття як певної «особи». По-іншому: самопізнання, про яке тут йдеться, – це пізнання нашої «особистості». Тому необхідно розглянути дещо докладніше: що таке «особистість»?

в) «Я» як наша особистість

Польському слову *особа* відповідає латинське *persona*; цей термін з незначними змінами зберігся у багатьох європейських мовах (у французькій мові – *personne*, в англійській – *person*, у німецькій – *Person*). Спочатку це слово означало маску, яку використовували актори. Потім його значення перенесли на вигляд самої людини, на спосіб, в який її уявляють інші люди, й нарешті на те, що становить її «сутність». Часто з цим словом пов'язане почуття наче певного вирізнення, певної духовної гідності. Наприклад, ми не говоримо про тварин як про осіб, обмежуючи використання цього імені лише людьми. Іноді ми використовуємо цей термін настільки широко, що він означає те саме, що людина загалом (було кілька «осіб» = було кілька людей). Втім, за більш точного вживання цього терміна ми маємо справу з тим, що для людини суттєве, що становить її своєрідну природу, яка відводить їй найвище місце в ієрархії створінь, наділених психічним життям.

Слово *особистість* походить від слова *особа* та завдячує йому своїм значенням. (Польська мова діяла тут подібно до іноземних мов, наприклад, французької, німецької та англійської, які зі слів *personne*, *Person* утворили слова

personnalité, Persönlichkeit та *personality*). Через спорідненість значень слова «особа» та «особистість» часто використовують взаємозамінно, як синоніми. Втім, коли йдеться про особистість у власному, вужчому значенні цього слова, ми маємо на увазі не сам визначений предмет, а те, що робить цей предмет, цього індивіда, особою (а не, наприклад, неживу річ або тварину).

Що ж визначає, що кожен з нас претендує на те, щоб бути особою, а, отже, істотою, наділеною особистістю? На це питання важко відповісти коротко та чітко, хоча кожен з нас інтуїтивно розуміє, про що йдеться. Це також пояснює, чому наукові визначення особистості звучать дещо заплутано й не демонструють цілковитої узгодженості між собою. Те, що найчастіше ставлять на перше місце, ми вже раніше обговорювали під час міркувань щодо сутності самотності. Власне, тоді ми стверджували, що зміст нашого духовного життя становить певну цілість; але це не якась механічна цілість, яка полягає у простому додаванні частин; усі елементи нашого духовного життя утворюють разом певну систему, певну своєрідну структуру; окремі елементи, які складають духовну сутність людини, певним чином підпорядковані один одному та узгоджені між собою; їх пов'язує своєрідна організація; попри множинність та різноманітність, вони утворюють єдність. Ця єдність динамічна, плинна та жива; у ній відбуваються постійні зміни, що виникають зі взаємних впливів сил, закладених у її структурі – однак це не заважає її цілісності та неперервності.

Тепер нам буде зрозуміле визначення особистості, чи то пак особи як носія особистості, дане відомим психологом Вільямом Штерном. Він визначає особу як сутність (*istność*), яка, попри велику кількість частин та безліч часткових функцій, створює реальну, своєрідну єдність та діє однорідно і доцільно. У цьому сенсі людська особа – як висловлюється Штерн – є *багатоедністю* (*unitas multiplex*).

Для порівняння наведемо ще два визначення особистості, запропоновані іншими авторами. Можливо вони звучать дещо заплутано й не вносять нічого суттєво нового. Тому читач, якого не цікавить спроба точного визначення певних понять, може на них не зупинятися. Спершу наведемо визначення особистості, сформульоване американським психологом Г. В. Олпортом. На його думку, особистість – це «динамічна організація тих психофізичних систем, властивих індивіду, яка визначає своєрідний тип її пристосування до навколишнього середовища». Американські соціологи Парк та Берджесс дають визначення особистості, що має виразне соціологічне забарвлення: згідно з ними, особистість – це «сума та організація усіх рис, які визначають роль особи у групі».

Наші зауваги щодо структури особистості потребують певних уточнень. Штерн так само як Олпорт бачить у особистості систему сил не суто психічних, а радше психофізичних. Ця особливість буде для нас відразу зрозуміла з огляду на наші попередні зауваги щодо «психофізичного я». Ті самі погляди, які дозволяють нам говорити про психофізичну самість, виправдовують також використання терміна «психофізична особистість».

Перераховуючи риси особистості, ми не виокремили здатності до само-рефлексії, усвідомлення нашого власного існування. Безсумнівно, це дуже

важлива риса, яка вивисує людину над тваринами. Бо вони, існуючи, не задумуються над власним існуванням.

Далі потрібно згадати про те, що людська особистість є такою складною системою, що нескінченно малою буде ймовірність існування двох окремих її структур, які цілковито однакові. Людина людині не тотожна. Особистість даного індивіду є, як то кажуть, неповторюваним буттям.

Й нарешті ще одна заувага. Низка авторів відрізняє від фактичної, актуальної особистості кожної людини її ідеальну особистість. Ідеальна особистість є ідеальним взірцем певного типу, з яким дана особа ніколи не може зрівнятися, втім, до якого вона може або повинна наблизитися у своєму розвитку. Низка авторів навіть вживає слово «особистість» тільки в сенсі ідеальної особистості.

Тепер ми нарешті бачимо, що, розуміючи пізнання себе самого як пізнання власної особистості, ми стоїмо перед справді складним завданням, яке однак має чітко визначену, досягну та конкретну мету. Тому наше рішення – рухатися саме у цьому напрямку. Втім, це не означає, що надалі у своїх міркуваннях ми не будемо, окрім поняття особистості, користуватися також поняттям самості, чи то фізичної, чи то психічної. Адже особистість не виключає цих двох понять, а є лише їхнім певним синтезом.

Аналізуючи зміст вимоги «пізнай самого себе», ми зосереджувалися передусім на тому, в якому значенні тут потрібно вживати слово «себе». Ми дійшли висновку, що найкраще пояснювати тут це слово через «власну особистість». Залишається тепер друге питання, а саме: що означає у цьому випадку «пізнавати». Глибші міркування тут однак не потрібні. Ми лише маємо зрозуміти, що пізнавати означає не лише підтверджувати фактичний стан, інвентаризувати те, що дане, але, крім цього, також намагатись *зрозуміти* зібрані факти чи виявлені явища. Не можна також від пізнання певної речі завжди чітко відокремити те, що є її оцінюванням, оцінкою.

Знання про себе у сфері нашого відношення до світу¹

Відношення, в яких перебуває людина, не вичерпуються відношеннями до других людей та відношенням до себе самого. Адже ми та інші люди ще не вичерпуємо цілості світу. Людина обов'язково повинна зайняти позицію щодо цілості буття, у межах якої вона замкнута. Саме цим відношенням нам ще доведеться зайнятися на завершення. При цьому нас не цікавить відношення до окремих речей чи істот поза сферою людства (наприклад, відношення до тварин), а радше відношення індивіда до буття, зрозумілого як цілість, до того, що називається «космосом», універсумом. Питання, яке ми тут порушуємо, для когось може бути трохи незнайомим. Знайдуться такі, хто скаже, що Всесвіт, космос мало їх обходить і що вони не відчують у собі потреби в особливому відношенні до нього. Проте, можливо буде менше таких, хто стверджуватиме, що їм незнайомий намір визначити своє відношення до «життя». Адже вони не раз міркували про те, чого очікують від «життя», чи воно їх розчарувало, чи виправдало їхні надії. Вжитий у цих випадках

¹ Baley S. Drogi samopoznania. S. 149–154.

термін «життя» є дещо загальним. Хоча по-суті його значення не дуже відрізняється від значення, в якому інші говорять про «космос». Ті, хто філософує на тему життя, розуміє його дуже широко. І вони мають на увазі відношення не до якихось певних дрібних фрагментів дійсності, а до її цілковитого, повного перебігу, з тим лише застереженням, що йдеться про реальність, яка впливає на долю людини.

Оскільки ти прагнеш до цілковитого знання про себе, то не можеш оминати цю сферу. Зрозуміло, що між людьми є величезні відмінності. Велике значення має також вік людини. Можливо, ти ще не маєш визначеного «світогляду» і не відчуваєш потреби поспіхом його формувати. Не маєш наміру бути філософом. Втім, хто знає, чи ним не станеш.

Ясно, що поспішати з побудовою повного, «заокругленого» погляду на світ чи життя не варто. Це вимагає вищого ступеня розумового дозрівання, на який треба зачекати. Але також не було б правильним відкидати всю цю справу, вважаючи обмірковування власного відношення до світу химерою, що вартує багатьох зусиль, але не дає жодної реальної користі. Безсумнівно, людині надовго може вистачати інших людей. Її життя може бути упродовж тривалого часу цілковито наповнене спілкуванням з іншими та з самим собою. Але тобі треба враховувати можливість того, що іноді почуватимешся самотнім навіть серед людей, і що тобі не завжди вистачатиме самого себе. Буде добре, якщо зможеш тоді поспілкуватися із зірками. Ти також можеш тимчасово втратити віру в себе і свої сили. Тебе охопить неспокій щодо сенсу як Твого існування, так і всього людства. Якщо ви не започаткуєте жодного зв'язку, який би поєднував Вас із цілістю буття, то почуватиметеся погано.

Для багатьох людей такий зв'язок готовий уже з дитинства у формі релігійної віри. Іноді він обривається з різних причин. Складно налагодити контакт з універсумом власними силами. Втім, це не означає, що треба відмовитися від цих зусиль.

Наші попередні роздуми про «життєві форми» Шпрангера¹ призвичаїли нас до факту, що наша позиція щодо цілості буття значною мірою буде визначена структурою нашої особистості. Які ж основні типи такого відношення?

¹ Балей звертав увагу на зв'язок між цінностями та особливостями життя людини. У цьому контексті він пропонував читачам розглянути умовний поділ людей на шість типів, що його здійснив німецький філософ та соціолог Едуард Шпрангер. Теоретична людина головною метою свого життя вважає пошук істини, керуючись принципами розуму. Економічна людина на перше місце ставить користь, для неї характерна практична настанова й вона навіть може бути схильна до егоїзму. Естетична людина надає перевагу враженням, вона має потребу виразити свої переживання у витворах мистецтва. Соціальна людина відчуває потребу жити з іншими та для інших, для неї найвищою чеснотою є любов до людини, а найвищою цінністю – суспільне добро. Владний (політичний) тип людей характеризує прагнення до сили, до переваги над іншими, до нав'язування їм своєї волі. Релігійна людина на перше місце ставить релігійні цінності, для неї любов до Бога вища, ніж любов до людини (див.: Baley S. Drogі samopoznania. S. 77–80). – Прим. перекл.

Однією з можливостей є *діяльна, активна* позиція. Людина може прагнути передусім якимось впливати на реальність, перетворювати її у певний спосіб. Це буде людина дії. Зрозуміло, що індивід цього типу буде менше цікавитися тими сферами буття, які виходять за межі можливої діяльності.

Другий тип становить відношення *споглядання*. Проте споглядання не обов'язково має бути пасивним. Воно може поєднуватися з тенденцією «вникання» у сутність буття. Це вникання може відбуватися різними шляхами, яким відповідатимуть різні варіанти споглядального відношення до світу. Хтось може намагатися осягнути світ лише за допомогою інтуїції. Проте може також намагатися осягнути його розумом. У цьому другому випадку ми матимемо справу з *раціональною* позицією (*ratio* = розум).

Зрештою, споглядання світу може виявлятися як його «переживання» найінтенсивнішим способом, отримання від нього різних «відчуттів», тобто як певне своєрідне «приймання» світу.

Зрештою, у певних осіб, особливо до цього схильних, відношення до світу може набувати форми містичного, позачуттєвого «злиття» власної особистості з універсумом.

«Філософія», яку створює собі людина, щодо якої погоджується, природно, значною мірою залежить від типу основоположних позицій, які ми щойно розглянули.

«Практичні» люди схилитимуться радше до *позитивізму*. Вони вважатимуть, що людський розум не повинен надто забігати поза те, що конкретно дане або що може відбутися у недалекому майбутньому. Вони не бачитимуть сенсу в пошуках «абсолюту». Тому вони будуть ворогами метафізики як саме тієї частини філософії, для якої пізнання абсолюту є головним завданням. Для них підійде *практичний реалізм*.

Втім, до позитивізму можуть також схилитися раціоналісти, якщо дійдуть переконання, що людський розум обмежений, що він справді може впорядкувати факти досвіду, проте неминуче зіб'ється на манівці, коли намагається переступити межі досвіду. Таке відношення до світу може бути у багатьох «учених», які дуже високо цінують знання, але тільки «позитивне» знання, тобто таке, що не переступає природні межі людського розуму.

Однак багатьох людей не влаштовує обмежування безпосередньо доступною, емпіричною реальністю. Вони хочуть досягти сутності буття та його першопричин. Досягти цього вони можуть як шляхом інтуїції, так і шляхом міркування, якщо, звісно, вірять у здатність розуму розв'язувати такі загадки. Існує дві принципово різні форми, в яких ця сутність світу, як видається, розкривається різним типам мислителів. Одним сутністю світу видається дух або принаймні щось подібне до духу (наприклад, ідея). Це *спіритуалісти*, або ж *ідеалісти*. Натомість другим сутність буття видається радше як щось подібне до матерії. Отже, це будуть *матеріалісти*. Спіритуалізм, або метафізичний ідеалізм, часто пов'язаний з практичним ідеалізмом, з переконанням у можливості реалізації такого порядку світу, який забезпечує остаточну перемогу моральних сил. Матеріалізм, навпаки, нерідко пов'язаний з переконанням в існуванні залізних законів природи, які не зважають на мрії людини про

потоїбччя та на веління її совісті. Однак зв'язок, який тут виникає, не є необхідним. Адже існують метафізичні матеріалісти, натхненні глибоким практичним ідеалізмом.

Тому треба, щоб Ти поглянув, що відбувається з Тобою. Який тип позиціонування щодо світу найближчий для Твоєї особистості? Тебе передусім приваблює дія чи потреба у спогляданні буття? Ти більше схильний до того, щоб зрозуміти будову світу чи до того, щоб пережити усе те, що він може дати? Схиляєшся до переконання, що лише розум є гідним інструментом людини у пошуках істини? Вважаєш, що людина може будувати свою думку про світ на передчуттях, на інтуїції? Відчуваєш у собі схильність до темпераменту вченого з позитивістською настановою, який прагне ретельно аналізувати факти і не хоче виходити за їхні межі? Не можеш опиратися потребі шукати відповіді на загадку буття як цілості?

Знайдення відповідей на ці питання полегшить Тобі творення власного світогляду, хоча одночасно поставить перед Тобою певну трудність, яку, втім, можна подолати. Знаючи, який тип погляду на світ Тобі підходить найліпше, найлегшим способом дійдеш до джерел, які можуть надати Тобі матеріал для його побудови. Ти зорієнтуєшся, з працями яких мислителів найліпше зможеш зжитися та яких зумієш найліпше зрозуміти. І не злякаєшся, що зустрінеш позиції дуже відмінні від Твоєї. Не будеш боятися, що Твій шлях хибний, якщо він не збігається зі шляхом, яким прямують інші. Просто скажеш собі, що кожен повинен торувати собі той шлях, який найліпше відповідає глибині його сутності, і що про жоден з тих шляхів не можна рішуче сказати, що лише він один є правильним.

А тепер давай ще подивимося, у чому полягає згадана трудність. Вона аналогічна тій, на яку ми натрапили вже під час аналізу типів Шпрангера. Якщо кожен обирає собі таку філософію, яка найліпше відповідає його природі, то в такому разі будь-які дискусії між філософами видаються зайвими. Істина починає здаватися чимсь відносним, про що не варто сперечатися. Адже кожен, хто формує погляд на світ, прагнув би, щоб його погляд узгоджувався з реальністю. Але на тлі наших попередніх міркувань, видається, питання виглядає так, наче світогляд кожної людини узгоджується не з реальністю, а тільки з нею самою.

На ці закиди можна дати таку відповідь. Не викликає сумніву, що необхідно, щоб той, хто шукає істину, шукав її заради самої істини, а не для задоволення потреб власної природи. Тому те, що для якоїсь людини певний погляд є найбільш привабливим, не звільняє її від необхідності порівняти цей погляд з протилежними позиціями. А те, що вона особливо ревно шукає аргументів на користь одного світогляду і проти протилежних поглядів, ще не є жодною поразкою для самої істини. Бо хоча істина тільки одна, вона має різні обличчя і може бути висвітлена з багатьох боків. Жодна людина не може бачити їх усі разом. А якщо завдяки важким зусиллям вона дійде до того, що якесь одне з обличчя істини відкриється їй найбільш виразно, то від цього буде користь не лише даній людині, але й усім тим, хто може дійти до істини лише в цій самій формі.

Схеми та образи особистості¹

[...] Про одну річ не варто забувати. Безперечно, схема, яку ми оберемо, щоб мати уявлення про структуру нашої особистості, буде лише однією з можливих. Втім, оминаючи цю довільність, ми маємо зрозуміти, що образ нас самих, який ми створимо у рамках цієї схеми, буде завжди лише одним із нескінченно багатьох можливих. Пізнання самого себе завжди вибіркове. Попри найсумлінніші зусилля, ми ніколи не зможемо вберегти себе від певної однобічності, також нам ніколи не вдасться дійти на шляху самопізнання аж до його кінця. Адже людська особистість невичерпна. Тому її можна пізнати та відкрити лише частково.

Деякі автори порівнюють ситуацію людини, яка намагається збагнути образ власної особистості, із ситуацією глядача, який опинився у дзеркальному лабіринті. Він бачить себе там оточеним величезною кількістю дзеркальних відображень власної особистості. Кожне з них виглядає трохи інакше, але жодному не можна надати остаточної переваги та твердити, що саме воно є справжнім відображенням. Часто глядач скоряється такому дивному переживанню. Він губиться серед тих відображень і в певний момент втрачає розуміння того, що насправді є ним, а що лише одним з відображень у дзеркалі.

В дещо подібній ситуації перебуває той, хто намагається розгледіти духовну фізіономіку власної особи. Він всюди натрапляє на її численні відображення. По-перше, існують відображення його особистості у розумах інших людей. У свідомості кожної особи з його оточення міститься якийсь образ його особи й звичайно у кожного він трохи інший. Далі, існують образи, які є відображенням у нашій свідомості образів, створених іншими собі про нас. Тут, зрозуміло, не буде цілковитої подібності. Кожний з нас думає, що у думках інших він виглядає у той чи інший спосіб; йому видається, що інші бачать його так або інакше. Але, зрозуміло, що вони бачать його насправді по-іншому, ніж йому здається. У такий спосіб виникає нова серія образів. І нарешті людина бачить відображення своєї особистості у власному розумі. Хтось зауважить, що те, що він бачить у цьому останньому випадку, вже не є подальшим відображенням його особистості, а є самою особистістю. Але це, як вже йшлося, є оманюю. Спостерігаючи за своєю особистістю, ми створюємо про неї певний образ, який не є тотожним їй самій. Оминаючи те, що ми помічаємо в собі лише певні деталі й не бачимо інших, залишається фактом, що ми їх обираємо під певним своєрідним кутом зору. Крім того, ми постійно вдаємося до певних стилізацій. Так, наприклад, художник, пишучи власну автобіографію, бачить у собі лише те, що досягло вираження у його мистецтві. Він стилізує себе як художника навіть тоді, коли аналізує свою самість поза межами художньої творчості. Образ, який він сам створює про себе, є стилізованим образом. Святий бачить у собі лише те, що стосується його зв'язку з Богом. Він постійно стилізує себе як «служу Божого».

¹ Baley S. Drogi samopoznania. S. 157–159.

Раніше ми говорили, що слова «особа» та «особистість» походять від *персона*. Далі ми переконалися, що смисл цього імені перенесено з маски на того, хто її носить: з маски, яку носить особа, на неї саму. Щойно зроблені зауваги, як видається, скеровують нас у протилежному напрямі. Те, що нам видається сутністю нашої особистості, насправді є лише певною маскою, яку ми надягаємо на себе. За цією маскою приховується щось, чого ми ніколи достеменно не пізнаємо.

Втім, ці наші заключні міркування не повинні налаштовувати нас песимістично. Вони можуть лише зробити нас обережними, щоб питання пізнання нас самих ми не вважали надто легким. Як ми вже знаємо, пізнання самого себе – це завдання, до вирішення якого можна лише поступово наближатися, але ніколи повністю не досягти. Але людство має дуже багато «вічних» завдань власне цього типу, таких, яких воно ніколи не зможе вирішити цілком. Проте воно не може відмовитися від цих зусиль.

І хоча результат, якого ми можемо досягти, пізнаючи себе, відносно скромний, його, безперечно, достатньо як основи для вдосконалення власної особистості. Це переконання поділяв Міцкевич, формулюючи вимогу: «Май серце і дивись у серце». Ми не змогли б виконати заповідь поета, тобто потурбуватися про те, щоб у нас досягло свого повного розвитку те все, що є «серцем» нашої душі, якби не було можливості іноді зазирнути їй усередину та дослідити її вміст.

Отримано / Received: 03.08.2025

ПЕРЕКЛАДИ

УДК [159.923.2:141](477)=112.2=161.2(06)
DOI: <http://doi.org/10.30970/vps.2025.3202.06>

Олександр Кульчицький ГРИГОРІЙ СКОВОРОДА, ФІЛОСОФ САМОПІЗНАННЯ І ПОПЕРЕДНИК ПЕРСОНАЛІЗМУ¹

переклад з німецької Андрія Дахнія

*Львівський національний університет імені Івана Франка, кафедра історії філософії
вул. Університетська, 1, м. Львів, 79000, Україна
e-mail: a-dakhniy@ukr.net
ORCID ID 0000-0001-6060-1885*

Г. Сковорода – людина і її життєва праця

Вкрай рідко поєднання таких двох німецьких слів, як «Leben» (життя) та «Werk» (праця), в одне слово: «Lebenswerk» (життєва праця), настільки повно відповідає заданому співвідношенню між творчим життям і створеною працею, як у випадку із Сковородою. Життя самого цього мислителя можна розглядати як «життя, що слугує прикладом», як твір, який найбезпосередніше створений Сковородою і який також найтісніше і найглибше пов'язаний з його філософською та літературною творчістю, тож для повного та глибокого розуміння кругозору його думок – як стверджує автор найкращої монографії про Сковороду В. Ерн – знання його біографії є незамінним.

Життя цього сина простої козацької родини, народженого 1722 року в селі поблизу Полтави в Україні, було, аж до його смерті 1794 року, довгою низкою переплетених років навчання та мандрів, в яких чергувалися чи переходили одне в одне наука (Lehre) як навчання та наука як викладання, повчання, переплутуючись між собою як мандрівки заради здобуття та засвоєння знань та мандрівки заради передання та поширення того, що було пережито та вивчено впродовж років навчання і подорожей.

Після початкового навчання в українській Києво-Могилянській академії, заснованій відомим реформатором православної церкви митрополитом Петром Могилою і значною мірою просякнутій західноєвропейським

¹ За виданням: Kultschytzkij A. von. Hryhorij Skovoroda, Philosoph der Selbsterkenntnis und Vorläufer des Personalismus. Hryhorij Savyč Skovoroda (1722–1794). München : Ukrainische Freie Universität, 1975. S. 30–40. Переклад А. Дахнія, ред. А. Синиці за сприяння І. Пасічника.

духом, Григорій, музично напрочуд здібний, обдарований прекрасним голосом співак (він також грав на флейті та був композитором), перебуває у Санкт-Петербурзі при дворі імператриці Єлизавети, проте через декілька років повертається до улюбленої України, поновлює свої дуже ґрунтовні студії з філософії та єврейської, латинської, грецької та німецької мов у Могилянській академії, щоб, скориставшись сприятливою нагодою, вирушити з російською дипломатичною місією як перекладач до Західної Європи, де він протягом трьох років перебуває – в Угорщині, Австрії, Німеччині та (можливо) Італії, контактуючи з місцевими філософськими та науковими установами.

Повернувшись в Україну, він з перервами починає викладати поезику та етику в церковно-єпископських навчальних закладах, але *двічі* змушений покинути свою діяльність, щоб *не відмовлятися від своїх оригінальних ідей*, які він висловлював у своїх лекціях і які не подобалися його начальству. Незважаючи на найпривабливіші перспективи на майбутнє, він також рішуче відхилив неодноразові пропозиції церковних православних високопосадовців прийняти сан священика або вступити до монастиря та *уникав будь-яких зобов'язань, які могли б обмежити його самовладну свободу*, – зокрема, церковного вінчання в останній момент вже перед вівтарем. Недарма автор його «*Vie romanesque*», романного опису життя Сковороди, назвав окремі розділи його біографії «тенета» – «тенета», яких Сковорода завжди вмів уникнути. Його «пристрасть до мандрів», про яку згадує один з його біографів, пояснюється саме його прагненням до свободи та незалежності, постійною тенденцією до втечі від «тенет життя», що обмежують його самовладну суверенність, його повну незалежність від умов життя. З іншого боку, на нашу думку, *пристрасть Сковороди до мандрів можна розглядати як глибокопсихологічний вираз нескінченного і безперервного пошуку самого себе*, який одночасно повністю оприявнюється на теоретичному рівні в постійно повторюваному сократівському основному принципі самопізнання – «*gnōti seauton*». Ця подорож Сковороди як пошук себе може бути пов'язана з потягом підлітків до мандрів, які, за Шпрангером, виражають несвідомий пошук остаточного формування особистості. У цьому сенсі і тільки в цьому сенсі глибоке розуміння життя Сковороди російським філософом німецького походження В. Ерном (Oehrn – в латинській транскрипції) видається виправданим і цілком зрозумілим. Цей автор, який більше половини своєї великої праці про Сковороду присвячує його біографії, говорить про життя Сковороди як про «*величезний і надзвичайно цікавий метафізичний експеримент*», *логічний запис якого складає його філософію*. З цієї перспективи слід і необхідно розглядати особливо третій і останній період мандрів Сковороди, під час якого він, за матеріальної підтримки своїх друзів і учнів, перебуваючи в українських господарів та палацах дворян, відвідував усю Україну з її степами та гаями, садами та вулицями, в яких так улюблені Сковородою бджоли у своєму ефемерному існуванні гудуть мелодію вічності. Сковорода намагався перетворити коло цих мандрів на своєрідну аттично-сократівську «агору», місце духовної зустрічі українського мислителя зі своїм народом. До сенсу життя як «метафізичного експерименту» самовладного верховенства особистості над пастками

життєвих тенет і жахом смерті, приєднується *останній жест сквородинівської персоналістичної переваги над смертю*. Напередодні своєї смерті Сковорода починає власноруч копати собі могилу в саду свого друга, його зупиняють господарі, а наступного дня його знаходять мертвим, з мішком мандрівника з філософськими рукописами під головою. На його надгробку викарбували написаний ним самим напис: «Світ мене ловив, але не спіймав...». «Величезний метафізичний експеримент» його життя закінчується *фактичною і тому абсолютно переконливою життєвою позицією верховенства особистості над життям і смертю*, що є визнанням персоналізму, сенс якого, як ми сподіваємося, поступово сформується в нашому подальшому аналізі сквородинівської філософії самопізнання.

Попередня характеристика персоналізму як основної осі сквородинівської філософії самопізнання

Перш ніж, тримаючи в руках нитку Аріадни його самопізнання, увійти в лабіринт творів Сковороди, – в яких на 1700 сторінках повного зібрання містяться філософські діалоги та вірші, байки, ліричні пісні та незліченні листи, – щоб у центральній частині цього лабіринту сквородинівських думок знайти та представити *ідею сквородинівського персоналізму*, – тут доречно дати попереднє визначення поняття «персоналізм». За Шарлем Ренув'є, який першим, ще в 1931 році, впровадив термін «персоналізм» в історію філософії, «персоналізм» є доктриною, яка розглядає людську особу як основу всієї філософії. Французький характеролог Ле Сенн додає до цього, і це дуже пасує Сковороді: «Особа називається суб'єктом, коли ми хочемо підкреслити, що вона є господарем, а не рабом того, що їй дано». Приклад: життєвий шлях Сковороди. Дати більш чітке і суворе визначення персоналізму неможливо, бо, як правильно зауважує провідний французький персоналіст Еммануель Муньє, не існує персоналізму, а є лише «ex definitione»: *різні і, отже, численні персоналізми*.

У провідного, загальновідомого німецького персоналіста – психолога Вільяма Штерна, наприклад, на першому плані його, як він її називає, «персоналістики», тобто «вчення про людину», знаходиться теоретико-психологічне дослідження людської особистості як «Unitas Multiplex», як багатогранної тілесно-душевно-духовної єдності різних аспектів і функцій людини, які в сукупності все ж представляють індивідуальну єдину цілісність і які в своїй багатозаровій структурі (наприклад, у встановленні переваги функції мислення над функцією почуттів і волі) повинні досліджуватися як психофізична нейтральність, як фізичної та органічної сторони тілесності, так і внутрішнього боку фізичного та духовного внутрішнього буття людини. Особа, яку так розуміє Штерн, має в собі можливість певною мірою розвиватися і формуватися відповідно до своєї власної духовної схильності до переживання і реалізації релігійних, естетичних, теоретичних, соціальних, політичних цінностей. *Ця потенційна ідеальна форма саме і становить, згідно з персоналізмом, в особі особистість*.

До сфери інтересів персоналізму, за Е. Муньє, також належить дослідження та визначення трьох постулатів персоналізму, які стосуються

згаданого розвитку та формування особистості в «*mouvement de la personnalisation*», в «русі персоналізації». Їх розглядають як «*Autocréation*» – самостворення особистості, «*Adhesion aux Valeurs*», – прихильність до цінностей, – і «*Communication*» – «буття у зв'язку» особи з іншими особами з метою формування «персоналістичних» соціальних структур, які повинні забезпечувати повний особистий розвиток учасників. У Сковороди ми знаходимо (хоча і в символічно-метафоричній формі) багато паралелей з ідеями персоналізму, які ми охарактеризували в загальних рисах і які роблять його філософію самопізнання передвісником персоналізму та дають підстави розглядати Сковороду – з погляду його ставлення до проблем нашої епохи – як попередника персоналізму, тобто як «доперсоналіста».

Укорінення сквородинівського самопізнання в «філософії життя» як «філософії переживання» та символічно-метафоричний спосіб представлення її результатів

Сковоридинівське самопізнання аж ніяк не обмежується інтроспекцією (самопостереженням і самоусвідомленням). Воно, як і будь-яка справжня життєва філософія, ґрунтується на філософському тлумаченні переживань, як, наприклад, набагато пізніша філософія корифея гуманістичної філософії життя Вільгельма Дільтея, який стверджує, що філософувати означає «інтерпретувати», і що філософію треба розуміти як мистецтво тлумачення обставин життя, переживань, які, так би мовити, *складають текст життя, що підлягає інтерпретації*. Філософія Сковороди також і у своєму методі є медитативним, повторюваним, тобто, як він каже, «переживуваним» тлумаченням переживань. Однак існує різниця між Сковородою і Дільтеєм у тому, що Сковорода з метою розуміння загадкового тексту переживань, спочатку, як він це робить у своєму діалозі «Алфавіт душевного спокою», рекомендує засвоїти і вивчити алфавіт, літери якого представляють символи, емблеми, притчі, метафори, перш за все Біблії, але також і античної міфології. Тільки ознайомлення з цим алфавітом сукупності «літер» – символів реальності – дозволяє, на думку Сковороди, прочитати заплутані тексти переживань, насамперед внутрішнього мікрокосмічного світу.

Більша пізнавальна цінність символів порівняно з поняттями підкреслюється і висвітлюється у Сковороди: «жодний символ не може бути однозначно тлумачений», і, отже, символи змушують нас «глибше занурюватися в суть справи, не тільки пасивно сприймати предмет, а й роз'яснювати даний предмет і доповнювати його діяльністю нашого розуму». Переваги, що випливають із самої структури символу для пізнання, призводять до того, що, за Сковородою, *«символічний образ для мудреця являє собою план, який у собі узагальнює зміст цілої книги»*.

Те, що, зокрема, реальність «внутрішнього всесвіту», реальність душі, набагато ліпше, якщо не точніше, то принаймні правдивіше, можна досягнути і зобразити в символічному образі, як висловлюється Юнг, – з моменту створення Юнгом глибинної психології можна вважати доведеним і встановленим фактом. Оскільки символічне зображення можна перекласти мовою понять, що і є нашим завданням, символічний характер результатів сквородинів-

ського самопізнання не є недоліком (навпаки, його можна вважати певною перевагою), як це, наприклад, має місце у випадку символічних форм зображення філософії Веданти, які так високо цінують філософи.

Безсумнівно, у Сковороди наявний логічний зв'язок між гносеологічним принципом символічного сприйняття всього, що існує, та його онтологічним і водночас гносеологічним принципом полярності, двополярності всього буття. Під полярністю у філософії, наприклад у Шеллінга, розуміють «розвиток сутності у двох протилежних, але взаємообумовлювальних і взаємодоповнювальних напрямках».

Сковородинівське самопізнання відкриває подвійну природу серця як внутрішнього ества людини

Після того, як ми сказали дещо про Сковороду, настав час надати слово самому Сковороді, аби він висловився про нас, людей, у своєму пророчому передбаченні. Перше, чим сковородинівське самопізнання сприяє антропологічному узasadниченню людини, є, мабуть, відкриття подвійної структури «серця» як онтичного «коріння» і сутності людини як тотальності, що охоплює одночасно тіло, душу і дух, тобто як символічно названої в Біблії іншим чином зіркоподібної особистої цілісності з її одночасною невизначеністю і структурованістю. Це біблійно-символічно збагнене серце в його внутрішній сутності одночасно сприймається Сковородою метафорично як *безодня ідейних думок* і як *ущелина бажаного, прагнення*, відповідно до сковородинівського принципу полярності та дуальності, подвійності всього, що існує. Надамо слово самому Сковороді:

«Серце, як навчив нас пророк Єремія, в якого ми віримо, є справжньою людиною в людині. Це незбагненне серце не може пізнати ніхто, крім Бога, – і є нічим іншим, як безмежною безоднею наших думок (думок у сенсі картезіанських «Cogitationes», внутрішньо душевної даності почування, воління, мислення). Сковорода продовжує: «Чи є щось, що могло б вилитися далі, ніж думки? Серце – безодня, ширша за всі води і всі небесні склепіння». «О, яке ти бездонне! Ти охоплюєш все і вмщуєш все, але немає нічого, що могло б тебе осягнути».

Подвійна природа серця

а) Серце як «безодня ідейних думок»

Сковорода, поет-філософ, висловлює свою оцінку бездонності так описаного людського серця у чотирирядковій строфі вірша:

«Людський дух – це безодня,
більш простора, ніж небесне склепіння і води,
він століттями не насичується тим,
що прив'язує людину до землі...»¹

А тепер наш коментар до наведеної строфи: через спектральну призму принципу полярності, дуальності, тобто всього, що існує, у поезії Сковороди

¹ Варіанти перекладу цієї поезії див. у статті-передмові. – *Прим. ред.*

глибина людського серця розділяється на небесне склепіння ідейних думок, ідей, які, за Кантом, спрямовані на Абсолют і, отже, ніколи не насичуються земним, – і на бездонні глибини бурхливих і вируючих вод нашого нескінченного прагнення всього бажаного.

Його динаміка представлена так:

б) Серце як жерло бажань

На запитання співрозмовника, чи серце і діяльність є одним і тим самим, Сковорода відповідає в дусі сучасного прагматизму: «Твоя душа – це *Perpetuum Mobile*», рух, що ніколи не зупиняється. Далі Сковорода висуває концепцію «динаміки серця», яка нагадує нам інтерпретацію життя Шопенгауера і водночас містить у собі ескіз основних засад онтології повсякденного існування, як це було представлено набагато пізніше в різних напрямках екзистенціалізму. Ми продовжуємо: «Крила твоєї душі – це думки, погляди, міркування; або твоя душа чогось прагне і не впізнає цього, тікаючи від нього, – або вона мучиться, звивається, котиться туди-сюди, як куля, сіпається і крутиться, як магнітна стрілка, перш ніж знайти прохолоду північного напрямку...»

Відтак, наступний уривок зі сквородинівського діалогу допоможе нам глибше зануритися в динаміку ненаситності та марності наших бажань (учасники діалогу – А, Б, В).

А) Отже, я задам вам питання: чого ви найбільше бажаєте в житті?

Б) Ти наче встромив палицю в купу сіна, своїм питанням ти розбурхав наші бажання.

В) Я хочу обіймати високу посаду і хочу, щоб мої підлеглі були сильними, як росіяни, і добродесними, як римляни, я хочу мати будинок, як у Венеції, сад, як у Флоренції, я хочу бути розумним і освіченим, благородним і багатим, як багатою на волосини є шерсть вола...

А) Чому ти божеволієш?

В) (продовжуючи) Я хочу бути сильним, як лев, і красивим, як Венера...

Б) Це нагадує мені маленьку собачку з ім'ям Венера...

В) (продовжуючи) Я хочу мати хвіст лева, могутню голову ведмеда і вуха осла».

На це А):

Дуже сумнівно, що такі безглузді бажання доходять до божественних вух. Зі своїми бажаннями ти схожий на дерево, яке одночасно хоче бути дубом і липою, березою і фіговим деревом, пальмою і оливковим деревом, трояндою, сонцем і місяцем, головою і хвостом... Тому важливо *виявити справжні і здійсненні схильності людини*.

Проблематика психічної спорідненості (Srodstwa) до об'єктів бажаності як вихідна точка сквородинівського «преперсоналізму»

Після відкриття подвійної природи серця як бездонні ідей та прірви ненаситного прагнення бажаного, Сковорода розглядає внутрішні особливі психічні особливості особистісних індивідуальностей у їхніх уподобаннях,

схильностях, спорідненості (Srodstwa, Srodnosti), коротше кажучи: у їхніх психічних спорідненостях з особами, речами, діяльністю.

Схильності у Сковороди – це схильність до чогось, що одночасно пов'язана з внутрішніми здібностями до її реалізації. Надаймо слово Сковороді:

«Якими солодкими є зусилля, якщо вони є природними. З якою радістю собака переслідує зайців! Як радіє собака, коли чує заклик до полювання!... Яке задоволення, мабуть, відчуває бджола, коли збирає мед».

Натомість, «a contrario» у людей:

«Забуття серця, що воно нам вселяє? Невідповідність природі! Що спричиняє безплідність знань і мистецтва? Невідповідність природі (тобто невідповідність природі нашого серця, структурі нашої душі)! Що зневажає духовенство і чернецтво? Невідповідність природі (тобто невідповідність внутрішнім спорідненостям, спорідненості душі)! Звернімося до соціальної сфери! Тоді ми виявляємо, наприклад, такі парадокси, що «на командній посаді штурмової роти часто стоїть капельмейстер». І все ж краще бути звичайним котом, ніж левом з осячними вухами»: *«Якщо хочеш бути імператором, спочатку треба здобути з неба справжнє імператорське серце».*

Спіраючись на свою цілком персоналістичну теорію внутрішньої спорідненості, Сковорода характеризує з погляду цих споріднених рис у їхніх способах діяльності, звичках та ідеалах три стани: селянство, військових та духовенство, як світське, так і чернече, причому поряд з його дуже сучасним, навіть екзистенціалістським ентузіазмом щодо екзистенційної *«authenticité»*, правдивості людини, одночасно виявляється його ненависть до нещирості, фарисейства та лицемірства.

На цьому етапі виникає проблема перетворення людини, а з нею і проблема її перевиховання.

Педагогічно-психологічне коло Сковороди та його преперсоналізм

Сковорода приділяє особливу увагу процесові виховання, тому йому слід відвести дуже важливе місце в історії української освіти. Він також схильний розширювати поняття виховання як *«éducation permanente»* на дорослих і доповнювати педагогіку психологією, духовним наставництвом дорослих.

Своє життєве завдання, навіть своє *покликання*, він бачить в одній зі своїх байок у тому, щоб бути шліфувальним каменем, *щоб «інструменти, здібності душі (в психологічному перекладі внутрішні здібності) формувати так, аби вони були найбільш корисними для передбачуваних цілей.* Це психолого-педагогічне уявлення про життєве покликання Сковороди є одночасно його *найпереконливішим визнанням персоналізму*, в якому найдосконаліша освіта для формування особливої особистості *вважається тут найвищим антропологічним і педагогічним ідеалом.*

Гьотівське «Будь тим, ким ти є!» у Сковороди розширюється до психолого-педагогічної заповіді: «Допоможи іншому стати тим, ким він є!».

Як характерний приклад ми наводимо за Сковородою образ повноцінного солдата, зброєносця, якого Сковорода бажає піднести до воїна у найпозитивнішому сенсі цього слова. Сковорода закликає свого воїна:

«Хто народився воїном, нехай займе мужню позицію, озброїться, і природа швидко надасть йому все необхідне. Захищай селянство і торгівлю від грабіжників і захищай їх від зовнішніх ворогів. Немає нічого солодшого для народжених воїнів, ніж воєнна діяльність». «Не бійся фізичної смерті, інакше ти щомиті будеш зазнавати смерті духовної».

А тепер справжнє персоналістичне «кредо»: *«Позбавити душу її вродженої діяльності означає позбавити її можливості жити». Я знаю, ти рятуюєш тіло, але вбиваєш душу, і це не є гарним обміном. Я не знаю, навіщо носити меч, якщо не для того, для чого його було викувано. Я не знаю, навіщо носити тіло, якщо відмовляєшся пожертвувати ним заради того, для чого ти ним одягнений». Тут відкривається нова сфера самопізнання, сфера особистості та духу.*

«Нерівна рівність»

Важливим доповненням до теорії Сковороди про внутрішню спорідненість є його уявлення про «нерівну рівність», яке знову переконливо доводить його цілком персоналістичні переконання в метафоричному викладі та онтологічно підтверджує «Principium Individuationis» з боку Сковороди. Ми наводимо цитату: «Бог подібний до фонтану, з якого через *різні* труби вода виливається в *різні* посудини *різного об'єму і різної форми*. Над фонтаном висить напис: *«Нерівна рівність для всіх»*. Менша посудина містить менше рідини, але вона подібна до інших, *тому що вона, як і інші, повна*». Персоналістичне твердження про різницю між людськими істотами тут стає не тільки констатацією, а й обґрунтуванням їхньої позитивної оцінки, оскільки різниця в «об'ємі і формі посудин», – своєрідне довершення різниці у вільному розвитку особи до особистості і, отже, можливість реалізації «Summum Bonum» нікому не відмовляється.

Ця персоналістично позитивно інтерпретована особистість типів людей відповідно до «Principium Individuationis» і, отже, внутрішньої спорідненості, одночасно надає персоналістичному світоглядові можливість правильного розміщення кожного типу людей з метою досягнення їхніх власних життєвих цілей і професійних завдань. Ця ідея пізніше розвивається Сковородою у символіці «стріли як емблеми серця» – стріли, яка вказує на правильне місце кожної людини. Ці міркування дозволяють також «vice versa» постулювати відповідну спорідненість для виконання певних життєвих завдань і певних професійних вимог у персоналізованій соціальній структурі. Реалізація цих завдань можлива лише у вищому шарі «серця», тобто лише в духовній структурі.

Самопізнання на рівні розуму та особистості як пізнання сфери цінностей і норм та шлях до блаженства «Summum Bonum»

Ми починаємо опис підйому принципу самопізнання «gnoti seauton» до висот сфери цінностей і норм блаженства такою цитатою: «Язичницькі храми є також будинками навчання і школами християн. У них і на них було написано надзвичайно мудре і благословенне слово – gnoti seauton, – nosce te ipsum, – пізнай себе. – Це як у нас, християн: «слухай себе» (Мойсей);

«Царство Боже всередині нас» (Христос); «Ви – храм живого Бога» (Павло); «Ті, хто знають себе, мудрі» (Соломон); «Твій закон у моєму серці» (Давид); «Хто не вірить, той уже засуджений» (Христос). Нагадуємо: біблійні та міфологічні приклади у Сковороди є лише засобами вираження філософсько-антропологічних думок. Тому їх слід і необхідно перекласти назад на філософську мову. Що ж таке в цьому перекладі «Царство Боже в нас», як не «небесне склепіння Царства цінностей, добра, краси, істини і святості»? Що можна почути в словах Мойсея «слухай себе», як не голос кантівських норм, сукупність яких «живе в нашому тілі як закон» (Давид). У якому сенсі ми є «храмом живого Бога» (Павло), як не в сенсі духу, – за Максом Шелером, – як духовної «надбудови», як «особистої надбудови», – за Лершем і Ротгакером. Ми є «храмом живого Бога», якщо ми є цим місцем проживання духу, який перетинає межі чисто біотичного суб'єктивного світу і вічного об'єктивного та враховує цілі, що містять цінності всього людського роду. Хоча в Сковороди немає жодних слідів формулювань сучасного структуралізму та теорії цінностей, в його антропології настільки чітко простежується інтуїтивне усвідомлення ієрархічного структурного принципу, що часто можна говорити про передбачення структурних відносин «особистої надбудови духу» та «ендотимної основи» нашого інстинктивного життя (за Лершем і Ротгакером).

Ці структурні відносини відображаються в багатьох метафоричних ви- словах Сковороди, наприклад, у такому: «Ти бачиш, що благословенна істота (у нашій термінології: особистість), яка живе в тобі, стримує твою природу, як тварину. І ця сліпа природа – це ти з твоїми бажаннями». Тут ми згадуємо наведене Ротгакером зображення вершника, який стримує і керує конем своїх «внутрішніх інстинктів».

Лише на рівні духовної особистої надбудови у використанні принципу «*gnoti seauton*» відбувається характерний поворот: самопізнання не вичерпується пізнанням цінностей і норм, а одночасно стає або, принаймні, може стати фактором моральної трансформації людини. Зв'язок між самопізнанням і етичною трансформацією стає очевидним у наведеному нижче діалозі, який є, так би мовити, програмним для самопізнання: «Наркіс» (Нарцис). «Символ нарциса сповіщає нас: *пізнай себе! – ніби хоче сказати нам: якщо ти хочеш бути задоволеним собою і закохатися в себе, пізнай себе!*» «Уважно вивчай себе. Це правильно! Як ти можеш закохатися в незнайомця?»

Щоб виконати перший постулат персоналіста Муньє про «*autocréation*», недостатньо просто перевірити себе. Необхідно відкрити для себе наші цінності, щоб закохатися в *ідеальний образ нашої особи, в нашу індивідуальність*. Аби створити себе і розвинути свою індивідуальність, потрібно звернутися до справжніх цінностей і пережити їх. «*Autocréation*» доповнюється (як ми пам'ятаємо з Муньє) *прихильністю до самостійно обраних і бажаних справжніх цінностей*. Другий постулат Муньє про звернення до цінностей у найкоротшій формі у Сковороди звучить так: «*Твоє порожнє серце знаходить себе там, де воно зайняте*». Наприклад, «Якщо людина думає, що невинна зміна зовнішнього світу є ефективною і

значущою людською справою, вона *сама* стає *нікчемною*, бо «кожен є тим, чим є його серце». Це твердження нагадує набагато пізніші феноменологічні аналізи «феномену зворушення» через цінності і нагадує про «інтроєкцію» Штерна, прийняття цінностей, а також вказує на проблематику нашої епохи, суспільства достатку.

Сковорода продовжує пояснювати символіку стріли як емблеми серця: «Що ж це за тенденція, як не спонукання Бога, яке штовхає кожную істоту на *своє* місце, на *свій* «шлях»? Це означає: об'єднати Всесвіт і запустити цю машину.

Стародавня філософська мудрість проголошує: любов об'єднує Всесвіт. Цицерон згадує цю істину у своїй книзі про дружбу. Ту саму думку ми знаходимо у вислові: «*Omnia vincit amor*». Отож, у Сковороди виконується постулат Муньє про «комунікацію», про встановлення зв'язку між людьми.

Самопізнання людського серця дозволяє нам також виконати третій постулат персоналізму, постулат комунікації, – залишатися у зв'язку з іншими людьми, беручи участь у персоналістичній соціальній структурі.

Вибір цінностей для вже обговореної «Autocreation», для самостворення людини, може сформувати цінну особистість тільки тоді, коли вона є повністю *вільною*, коли вона ґрунтується на духовній свободі. Застосування принципу «*Gnoti seauton*» дозволяє нам у нашому особистому ставленні до цінностей вільно обирати *наші* цінності і тим самим *відкривати* для себе основу всього етичного, *нашу свободу*. У Сковороди ми читаємо: «І це означає увійти в Божий мир; очиститися від минушого, реалізувати *абсолютно вільні* *нахили* та *безперешкодний рух*, після того як раніше вилетіти з вузьких меж матеріальності у свободу духу».

Тут закінчується, «у гавані всіх наших бажань», як влучно висловлюється Сковорода, одісея нашого самопізнання. Тільки тоді те, що, за Сковородою, «*краще за все інше*», «*Summum Bonum*», може бути досягнуте і реалізоване; тоді йдеться не тільки про задоволення подіями світу, тобто не лише про радість і щастя, а й про задоволення собою і блаженство, в персоналістично-філософському перекладі – про задоволення у зв'язку з реалізацією духовних тенденцій нашої особистості до самоформування у самостворенні, до формування суспільства в персоналістичній комунікації з іншими людьми, до персоналізації сприйняття цінностей і їхньої реалізації в духовній свободі.

Тільки тоді можна повністю зрозуміти заключне слово сквородинівської мудрості: «*А це і є щастя: пізнати себе, знайти себе*».

Збірник наукових праць

ВІСНИК ЛЬВІВСЬКОГО УНІВЕРСИТЕТУ

СЕРІЯ
ФІЛОСОФСЬКІ НАУКИ

ВИПУСК 32, частина 2

Виходить з 1999 р.

Львівський національний університет імені Івана Франка
79000, м. Львів, вул. Університетська, 1