

МЕНТАЛЬНА СПІВЗВУЧНІСТЬ УКРАЇНСЬКОЇ ТА ЄВРОПЕЙСЬКОЇ ФІЛОСОФСЬКИХ ТРАДИЦІЙ: «КОРДОЦЕНТРИЧНІ МОТИВИ»

У світовій історії існує давня традиція розрізнення в цивілізаційних процесах Старого Світу *європейської* («західної», «окцидентальної») і *азійської* («східної», «орієнтальної») ліній розвитку. При цьому, як зауважує відомий український історик і філософ І.Лисяк-Рудницький, «для історика Європа — це щось більше, ніж великий півострів євразійського суходолу; вона — сім'я народів, які, не зважаючи на політичну роз'єднаність і часті жорстокі антагонізми в минулому, поділяють спільну культурну і суспільну спадщину»¹. В контексті такого підходу Україна, на відміну від Росії, до складу якої вона примусово входила останні майже 350 років, є безперечно країною європейською. Росія ж, виявляючи від часів царювання Петра I енергійну настанову «негайної європеїзації», починає спекулювати на факті свого володіння українською територією, присвоюючи собі й українську історію.

Праукраїнський етнос, що формується у VI — VII ст.², вперше виявляє своє європейське («західне») духовне єство в рамках того державно-політичного утворення, що отримало назву Київська Русь. Етногенез же володимиро-суздальської (московської), майбутньої (з XVIII ст.) «російської», людності починається на далекій периферії Київської держави — у Волго-Окському межиріччі — лише в XI ст.³, коли імперія Рюриковичів досягає zenіту свого розвитку і в ній вже зароджую-

¹ Лисяк-Рудницький І. Україна між Сходом і Заходом // Історичні есе. — Т. 1. — К., 1994. — С. 2.

² Див.: Залізняка Л. Нариси стародавньої історії України. — К., 1994. — С. 151.

³ Див. там же. — С.137, 148-150.

ться помітні відцентрові тенденції. Інакше кажучи, московський (праросійський) етнос зовсім не був автохтоном середнього Подніпров'я, як про це твердять російські імперські (царські і радянські) історики. До того ж формування праросійського етносу відбувалося за специфічних умов складних асиміляційних етно-культурних процесів в середовищі невеликих груп східнослов'янських колоністів, що інфільтрували на той час у потужний масив угро-фінських (автохтонних у Волго-Окському межиріччі, про що свідчить аналіз місцевих географічних назв)⁴ племен. Територію формування праросійського етносу в літературі часто іменують «Північно-Східною Руссю»; проте, як зауважують навіть російські історики, назва «Русь» у цьому словосполученні є умовно-ретроспективною. Так російський радянський історик В.А.Кучкин, з посиланням на А.Шахматова⁵, пише: «Обычно под «Северо-Восточной Русью» понимают территорию Волго-Окского междуречья. Такое понимание правильно для древнейшего периода, но тогда к этому району не прилагалось понятие «Русь» (підкр. нами — Авт.). Последнее вошло в употребление только после монголо-татарского завоевания» і далі: «под термином «Северо-Восточная Русь» в разные периоды должны пониматься различные... географические регионы. Характерной чертой этих регионов была их принадлежность одной определенной династии древнерусских князей, именно Юрию Долгорукому и его потомкам [підкр. нами — Авт.]⁶.

Отже, етнонім «Русь», що є власною назвою автохтонів середнього Подніпров'я («поляне, зовомая Русь» — читаємо в «Літописі Руському»), приймається володимиро-суздальською людністю за чисто зовнішньою (а не генетично-етнічною) ознакою — походження з Русі пануючої династії (Юрій Долгорукий — молодший син Великого Київського князя Володимира Мономаха). І лише після монголо-татарської навали цей термін вже з політичних (централістсько-імперських) міркувань приймається Володимиро-Суздальськими (пізніше — московськими) провідниками. (Спочатку титул Великого князя «всія Русі» дарують Володимиро-Суздальському князю

⁴ Див.: Нерознак В.П. Названия древнерусских городов. — М., 1983.

⁵ Див.: Шахматов А.А. Разыскания о древнейших русских летописных сводах. — Вып. 20. — СПб., 1908. — С. 328-329.

⁶ Кучкин В.А. Формирование государственной территории Северо-Восточной Руси в X — XIV вв. — М., 1984. — С. 3 (сноска).

Ярославу монгольські окупанти в нагороду за те, що на відміну від Рязанського та ін. князів, що чинили збройний опір завойовникам, він фактично капітулював перед ординцями згодом Великий князь Московський Іван III прибирає титул «государя всея Руси» вже керуючись месіаністською ідеєю Москви — «третього Риму».)

Отже, власне Русь (Київська Русь) ні в етнічному, ні в культурно-ментальному відношенні не була для Москви «історичною батьківщиною», «рідною землею», тобто землею, що «стає скарбницею історичної пам'яті та асоціацій, місцем, де жили, працювали, молились і боролись «наші» мудреці, святі, герої», тобто те, що робить рідний край «унікальним». Його річки, узбережжя, озера, гори й міста стають священними — місцями шаноби й захоплення, внутрішнє значення яких під силу збагнути тільки втаємниченим, тобто свідомим членам нації»⁷. Але, підкреслює Сміт, в історії трапляються випадки «крадіжки», привласнення чужої культури, чужої історії. «Пізніші пришельці, — пише Сміт, — для яких нові землі не є рідним краєм, можуть анексувати пам'ятки й залишки попередніх цивілізацій,.. привласнюючи їхні культурні досягнення, аби вирізнити й уславлювати територіальну націю, якій (поки що) може бракувати власних досягнень»⁸. Так чинять Ірак, привласнюючи давню вавілонську культуру від Хаммурапі до Навуходоносора, так чинить Гана, привласнюючи культуру і назву середньовічної імперії Гана, яка лежала набагато північніше. Так чинять росіяни, привласнюючи історію, культуру і назву землі, історія якої почалася на два-три століття раніше від виникнення самого їхнього етносу.

Тому, попри всі потуги російських зверхників виглядати в очах світової громадськості цілком «європейською державою» (це прагнення властиве петербурзьким і московським можновладцям від Петра I і Катерини II до політичного керівництва радянської і пострадянської доби), Росія аж ніяк не вписується в «західну» історико-культурно-ментальну парадигму. «Русский народ, — читаємо у знаменитого київського філософа М.Бердяєва, — по своей душевной структуре народ восточный. Россия — христианский Восток, который в течение двух столетий подвергался сильному влиянию Запада и в

⁷ Сміт Е.Д. Національна ідентичність. — К., 1994. — С. 18-19.

⁸ Там же. — С. 124.

всё верхнем культурном слое ассимилировал все западные идеи... Московская Россия имела очень высокую пластическую культуру с органически целостным стилем, очень выработанные формы быта. Это была восточная культура, культура христианизированного татарского царства. Московская культура вырабатывалась в постоянном противлении латинскому Западу и иноземным обычаям. Но в Московском царстве очень слаба и невыражена была культура мысли. Московское царство было почти безмысленным и бессловесным...»⁹.

Про обскурантистсько-деспотичний тип московської культури, про штучно-зовнішній, «запозичений» характер її «європейськості» пише немало російських авторитетних авторів. О.К.Толстой прямо говорить про «дві Русі»: «Одна Русь має коріння в універсальній, бодай європейській культурі. У цієї Русі ідею добра, честі, свободи розуміють так, як на Заході. Але є ще друга Русь, Русь темних лісів, Русь тайги, фанатична Русь. Ця друга Русь зробила деспотизм і фанатизм своїм ідеалом. Деякі історичні дані дозволяють уособити перший ідеал Русі у старому Києві»¹⁰. А відомий російський філософ («перший російський інтелігент», як називає його Бердяєв) П.Чаадаєв прямо пише: «То, что у других народов просто привычка, инстинкт, то нам приходится вбивать в наши головы ударами молота. Наши воспоминания не идут дальше одного дня; мы как бы чужие для себя самих. Мы так удивительно шествуем во времени, что по мере движения вперед пережитое пропадает для нас безвозвратно. Это естественное последствие культуры всецело заимствованной и подражательной. Внутреннего развития естественного прогресса у нас нет, прежние идеи вымещаются новыми, потому что последние не вырастают из первых, а появляются у нас откуда-то извне. Мы воспринимаем идеи только в готовом виде; поэтому те неизгладимые следы, которые отлагаются в умах последовательным развитием мысли и создают умственную силу, не бороздят наших сознаний. Мы растем, но не созреваем, мы продвигаемся вперед, но в косвенном направлении, т.е. по линии, не приводящей к цели»¹¹. На

⁹ Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. — М., 1990. — с 7-8.

¹⁰ Цит. за вид.: Чубатий М. Княжа Русь-Україна та виникнення трьох східнослов'янських націй. — Нью-Йорк — Париж, 1964. — С. 100.

¹¹ Чаадаев П.Я. Философические письма // Сочинения. — М., 1989. — С. 21.

противагу Росії, продовжує Чаадаєв, «народи Європи име от общее лицо, семейное сходство... Дело идет здесь не об учености, не об чтении, не о чем-то литературном или научном, а просто о соприкосновении сознаний, о мыслях, охватывающих ребенка в колыбели, нашептываемых ему в ласках матери, окружающие его среди игр, о тех, которые в форме различных чувств проникают в мозг его вместе с воздухом и которые образуют его нравственную природу... Вам надо назвать их? Это идеи долга, справедливости, права, порядка. Они имеют своим источником те самые события, которые создали там общество, они образуют составные элементы социального мира тех стран. Вот она, атмосфера Запада, это нечно большее, чем история или психология, это физиология европейца. А что вы взамен этого поставите у нас?»¹²

Але, як це не прикро для радянсько-російських крадіїв української історії, чи не найбільшого удару по «теорії» тягlostі російської історії від Київської Русі завдав К.Маркс. Підкреслюючи цілком європейський характер «імперії Рюриковичів» (Київської Русі), її типологічну подібність до імперії Карла Великого¹³, Маркс категорично відмовляється визнати будь-яку історичну тягlostь між Київською державою і Московією. «Коліско Московії, — підкреслює він, — було криваве болото монгольського рабства, а не сувора слава доби норманів. А сучасна Росія є ніщо інше як перетворена Московія»¹⁴. «Московія, — підсумовує своє дослідження коренів російської історії Маркс, — виховалася і виросла в жадливій і мерзенній школі монгольського рабства. Вона посилилася лише завдяки тому, що сягнула віртуозності у мистецтві рабства. Навіть після свого визволення [від татар — Авт.] Московія продовжувала грати свою традиційну роль раба, що став паном. Згодом Петро Великий поєднав політичне мистецтво монгольського раба з гонористими прагненнями монгольського владаря, якому Чингісхан заповів реалізувати свій план завоювання світу»¹⁵.

У цитованій праці Маркс, до речі, спростовує ще один міф імперсько-російської історії — про нібито «новгородське» походження російського етносу і, відповідно, російської історії

¹² Там же. — С. 22.

¹³ Див.: Маркс К. Разоблачения дипломатической истории XVIII века // Вопросы истории. — 1989. — № 4. — С. 4.

¹⁴ Там же. — С. 5.

¹⁵ Там же. — С. 11.

(звідси — міфічна дата початку російської історії у 862 р. і спорудження у Новгороді пам'ятника «Тисячоліття Росії»). Новгород і справді має тисячолітню історію, в ньому, хоч він політично входив до складу Київської держави, розвивалася оригінальна культура (в тому числі і політична) цілком європейського типу, а на теренах новгородської землі вже з VIII ст. формувалася оригінальний східнослов'янський етнос. І мали б ми сьогодні не три (українці, білоруси, росіяни), а чотири східнослов'янські народи: крім названих, ще й новгородців (чи може б вони якось інакше називалися), якби не трагічні події 1478 і 1570 років. У 1478 р. Іван III зруйнував і пограбував місто, знищивши велику кількість його жителів, а у 1570 р. Іван IV остаточно знищив новгородську людність (від неї залишилась тільки невелика етнічна група на узбережжі Білого моря, яку сьогодні називають поморами). «Уверяют, — пише російський історик М.Карамзін, — что граждан и сельских жителей изгибло тогда не менее шестидесяти тысяч. Кровавый Волхов, запруженный телами и членами истерзанных людей, долго не мог пронести их в ладожское озеро. Голод и болезни довершили казнь Иоаннову, так что иереи в течение пяти или шести месяцев не успевали погребать мертвых: бросали их в яму без всяких обрядов»¹⁶. Піддавши геноциду новгородську людність, Іван IV повертається до Москви. Але, як свідчить англійський посол у Московії того часу Дж.Горсей у своєму щоденнику, по дорозі додому Іван IV наказав «своїм воєначальникам та іншим службовцям вигнати з міст і сіл на 50 миль в окрузі людей всіх станів: дворян, селян, купців, ченців, старих і молодих з їх сім'ями, добром і худобою і відправити їх, щоб очистили і заселили [підкр. нами — Авт.] зруйнований Новгород»¹⁷. Отже, в кінці XVI ст. населення Новгорода повністю оновилося і нові жителі нічого спільного (в етно-культурно-ментальному відношенні) не мають зі справжніми, автохтонними новгородцями. Історія Великого Новгороду (як і історія Київської Русі) виявилася також вкраденою Москвою. Тож К.Маркс не даремно підкреслює особливу ненависть Московії до того, що він називає «руськими республіками» (тих регіонів колишньої Київської держави, населення яких зберегло духовні орієнтації європей-

¹⁶ Карамзин Н.М. Предания веков. Сказания, легенды, рассказы из «Истории государства Российского». — М., 1988. — С. 593.

¹⁷ Горсей Дж. Записки о России XVI — начала XVII века. — М., 1990. — С. 55.

ського типу. «Варто відзначити ті витончені зусилля, до яких Московія, так само, як і сучасна Росія, постійно вдавалася для розправи з республіками. Почалося з Новгороду і його колоній, потім настала черга козацької республіки [мається на увазі знищення Запорізької Січі і загарбання України взагалі — Авт.], завершилося все Польщею»¹⁸. Російсько-радянська історія не могла вибачити своєму ідеологічному кумиру слів гіркої правди про себе, що спростовували наріжні її міфи; вона «покарала» свого «класика» повним «забуттям» статті «Викриття дипломатичної історії XVIII ст.» (вона була надрукована лише у 1989 році, коли вже почався розвал радянської імперії).

Ми мусили присвятити так багато уваги питанню якісної відмінності етно-культурно-історичного характеру України і Росії, їх приналежності до різних типів цивілізації (європейського і азійського), оскільки тривале перебування України у складі Російської імперії нагромадило товстий шар усіляких підробок і фальсифікацій, створило безліч ідеологічних міфів (про «старшого брата», про «спільну колыску» трьох братніх народів, про принципову «першість» Росії в усіх сферах життя і т.п.), які майже цілком сховали під собою історичний зміст української (і російської) історії, культури, духовності.

Наведемо лише один, але типовий для згаданої ситуації, приклад. У 1988 р. на засіданні «круглого столу» в Ленінградському університеті, присвяченому питанням вітчизняної історії філософії, з повідомленням «Про необхідні і достатні ознаки російського філософа» виступив доцент М.В.Хованов. «Передусім, — сказав він, — доведеться відкинути як неспроможну, хоч і спокусливу своєю простотою думку вважати «російськими філософами» лише тих, хто є росіянами за національністю. По-перше, така ознака непридатна для оцінки мислителів, які творили в часи, коли російська нація ще не сформувалася [отже, нації ще не було, а національна філософія вже існувала — Авт.]. По-друге, такий вузьконаціональний принцип робить проблематичною приналежність до російських філософів, наприклад, українського філософа Сковороди [але ж чому український філософ обов'язково мусить бути «російським мислителем»? — Авт.]. Тому, — робить висновок автор, — єдиною істотною ознакою, спільною для всіх мислителів, приналежність яких до історії або сучасності російської філософії визнають

¹⁸ Маркс К. Разоблачения дипломатической истории XVIII века. — С. 9.

практично всі (?), є включеність у процес розвитку філософських форм духовної культури тієї державно-територіально-культурно-етнічної спільноти, яка пройшла стадії розвитку під назвами Стародавня Русь, Російське царство, Російська імперія і яка нині набула форми СРСР»¹⁹. Отже, «логіка», як то кажуть, «залізна». Якщо живеш у Російській державі (і навіть у формально федеративному СРСР), ти — росіянин (саме такою логікою керувався і В.Белінський, заперечуючи взагалі українську історію: «Так называемая «история Малороссии» есть всего лишь эпизод из царствования Алексея Михайловича,» — безапеляційно твердив він; сюди ж належить і відоме Пушкінське: «Славянские ль ручьи сольются в русском море?»). А якщо ти при цьому пишеш російською мовою (а всі національні мови в Російській імперії були просто заборонені — звідси Шевченкове: «Од молдаванина до фінна на всіх языках все мовчить...»), то годі й сумніватися у твоїй «російськості». То ж і читаємо у радянській п'ятитомній «Философской энциклопедии» (М., 1960 — 1970) про українських мислителів минулого: Д.Велланський — «русский ученый-медик и философ-идеалист»; С.Яворський — «русский церковный деятель и публицист»; П.Юркевич — «русский религиозный философ»; а М.Смотрицький взагалі не зрозуміло чий: «ученый-филолог и общественный деятель Юго-Западной Руси». Ф.Прокоповича — українським, а С.Полоцького — білоруським мислителем «Энциклопедия» вважає лише наполовину (і на тому спасибі). Лише Г.Сковороду все ж «милостиво» названо українським філософом (це великий «прогрес» — адже всі дореволюційні російські історики філософії, за винятком киян М.Бердяєва і В.Зеньковського, одностайно кваліфікували Сковороду як філософа російського). Всі вони були підданими Російської імперії — це головна «підстава» для зарахування їх до російських мислителів. Але чому ж тоді не додали до них («за компанію») ще й І.Канта — адже і він під час семилітньої війни, коли російські війська окупували Кенігсберг, як законопослушна людина, прийняв (на час окупації) російське громадянство? Можуть, правда, сказати, що Кант писав німецькою мовою. Але ж і Г.В.Лейбніц писав переважно французькою (і трохи латинською) мовами, але вважався філософом німецьким; Ш. де Кос-

¹⁹ Хованов Н.В. Каковы необходимые и достаточные признаки русского философа // Философские науки. — 1988. — № 9. — С. 77.

тер і Е.Вергарн писали французькою мовою, але ніхто не сумнівається, що вони письменники фламандські (можна ще згадати про російськомовного казахського поета О.Сулеменова і теж російськомовного киргизького письменника Ч.Айтматова).

Але що ж є підставою для віднесення франкомовного філософа Лейбніца до німецької філософії, а франкомовних письменників — до фламандської літератури (і водночас етнічного єврея А.Бергсона і етнічного росіянина А.Кожева, що писали французькою мовою, все ж таки до французької філософії)? Наукова відповідь на це питання вперше була дана у працях групи французьких істориків-мідієвістів, заснованої у 1929 р. в Парижі, які об'єдналися навколо заснованого ними (конкретно — професорами М.Блоком і Л.Февром) часопису «Аннали. Економіка, цивілізація, суспільство» (звідси й назва групи «школа Анналів», або — «анналісти»). Йдеться про поняття менталітету (або ментальності), якому анналісти надають значення особливого типу (екзистенціально-інтроспективної, за основним своїм змістом) методології. Це — певного роду «канон інтерпретацій» — «психологічний інструментарій» («*outillage mentale*» — говорять учасники «школи Анналів»), який синтезує (переважно на дораціональному, емоційно-латентному рівні свідомості) традиції, вірування, звичаї певної, зокрема етно-національної, людської спільноти в їх «реальному» і «уявному» (марновірства, фантазії, міфи, символи, ритуали, фобії та ін.) вимірах. Менталітет, таким чином, інтегрує хаотичний і різномірний потік напівусвідомлених сприйнять і вражень, характерний не для окремих індивідів, а саме для людських спільнот («німотної більшості») в упорядковану картину світу — світогляд. Менталітет, отже, є ніби своєрідним контекстом («ефіром», «горизонтом»), в якому знаходить вияв специфічний, унікально-неповторний спосіб «бачення» («прочитування») змісту навколишнього світу, властивий даній етно-національній спільноті. В результаті, як зауважує відомий культуролог А.Гуревич, культура (зокрема — філософська культура) формує ніби «невидиму сферу, за межі якої належні до неї люди неспроможні вийти. Вони не усвідомлюють і не відчувають цих обмежень, оскільки вони знаходяться «всередині» даної ментальної і культурної сфери. «Суб'єктивно» вони відчувають себе вільними, «об'єктивно» ж вони їй підпорядковані»²⁰.

²⁰ Гуревич А.Я. Исторический синтез и Школа «Анналов». — М., 1991. — С. 51.

Характеризуючи в цьому плані менталітет українського народу — а саме в ньому і знаходимо критерії розрізнення між представниками українства (як і будь-якої іншої етно-національної спільноти) та інших етно-культурних спільнот (навіть в разі їх мешкання не в рідній землі і писання текстів нерідною, чужою мовою) — ми б хотіли наголосити на таких його специфічних рисах (нагадуємо ще раз, що йдеться про світоглядний, а не про, скажімо, «побутовий» менталітет — адже далі говоритимемо про вияв менталітету у філософському, релігійному, літературно-художньому і т.п. аспектах):

— *антеїзм* (від імені грецького міфічного героя Антея — сина богині землі, який був нерозривно зв'язаний з землею-матінкою, постійно отримуючи від неї життєві сили). Українська земля виступає для її народу не як суто географічне, але *духовне* поняття («ненька-Україна»). «...Прив'язаність до певних територій або місцевостей у їхніх межах... має міфічний і суб'єктивний характер. Для етнічної ідентифікації більше важать прив'язаність та асоціації, ніж життя на певній землі або володіння нею»²¹. Маємо, таким чином, історичний зв'язок історичної території, історичної пам'яті і міфології (згадаймо знайдену у 1919 р. «Велесову книгу» — збірку міфів про походження українського народу) як зв'язок духовний;

— *екзистенціально-плюралістичне бачення світу*, зверненість до «внутрішнього», індивідуально-неповторного світу людини і множинність («поліфонія») світобачення. І саме у тих діячів культури, яких, як говорилося вище, російська філософія, літературознавство і т.ін. без жодного сумніву зараховувала до «російських», названа риса українського менталітету проглядалася досить виразно: у Сковороди, наприклад, реальність складається з трьох світів, у Гоголя — два світи (світ «мертвих» і «живих» душ), у Юркевича — три світи і т.д.;

— і, нарешті, *кордоцентризм* (від лат. *cordis* — серце), ідея домінування «серця» (глибин людської духовності, т.зв. «внутрішньої людини») над «головою» (формальним, логіко-раціональним мисленням). Кордоцентризм, за свідченням українського філософа О.Кульчицького, є специфічного роду соціопсихічним чинником, що типово виявив себе у «селянському» типі психології (більшість населення України впродовж віків становило селянство), але їй притаманні риси не «селянськості» вза-

²¹ Сміт Е.Д. Національна ідентичність. — С. 31.

галі, а індивідуалізм (на відміну від російського, скажімо, «общинного колективізму»), «клімат інтимності», звуженість життєвої активності колом «малих колективів» (малі родини, на відміну від великих «патріархальних» родин в Росії, гурт приятелів тощо). Саме тут виявляється кордоцентрична зверненість до «внутрішнього життя», що розкривається як «здатність до товаришкості, психологічного розуміння чужого душевного життя,... здатність до інтроспекції і споглядальної настроєності»²². В селянському індивідуалістичному побуті українців, зауважує з наголосом Кульчицький, проте знайшовся ґрунт для окцидентального (західного) персоналізму. «До того ж, цей персоналізм значно більше, аніж у Західній Європі, дбав про інтровертне заглиблення у внутрішній світ особистого переживання. Зрештою українська культура запозичує й повністю стверджує окцидентальний персоналізм, але надає йому дещо іншого напрямку... напряму розбудови особи вглибину, замість експансії вширину. У своєму світосприйманні українська культура, як сила, що формує національну психіку, здійснює, таким чином, «орієнтацію на Європу»²³.

Такими є головні риси українського світоглядного менталітету, або дуже близького до нього за змістом поняття національного характеру. «Національний характер, — читаємо у І.Лисяк-Рудницького, — тотожний із своєрідним способом життя, комплексом культурних вартостей, правилами поведінки та системою інституцій, притаманних даному народу. Національний характер формується історично... Після того, як національний характер встиг скристалізуватися, він звичайно виявляє чималу стабільність і вміння відкидати або асимілювати підривні впливи...»²⁴ Звичайно, говорячи про унікальність національного характеру, (етно-національного менталітету), не слід вважати цю унікальність чимось абсолютним. «...Національний характер, — міркує далі Лисяк-Рудницький, — є радше індивідуальною комбінацією прикмет, які широко поширені у світі й спільні багатьом народам. Це спостереження важливе з методологічного погляду. Стверджуючи й оцінюючи подібності та різниці, що існують між націями, та застосовуючи порівняльну методу, ми спроможні здефініці-

²² Кульчицький О. Основи філософії і філософічних наук. — Мюнхен-Львів, 1995. — С. 155.

²³ Див. там же. — С. 157.

²⁴ Лисяк-Рудницький І. Україна між Сходом і Заходом. — С. 1.

ювати відносну оригінальність даного типу і ступінь його спорідненості з іншими народами»²⁵.

Остання обставина («подібність», «ступінь спорідненості з іншими народами») виявляє близькість українського менталітету саме до європейської ментальної парадигми, принаймні набагато ближчу, аніж до російського (східно-азійського типу, як про це вже говорилося). Про цю близькість, навіть «співзвучність», і піде подальша розмова, причому в центрі нашої уваги будуть стояти насамперед кордоцентричні інтенції української та західноєвропейської світоглядної свідомості (хоча йтиметься і про ментальну співзвучність й інших рис українського і окцидентального (західного) світоглядних орієнтирів).

Європейська кордоцентрична ідея має своїм джерелом Святе Письмо, у тексті якого ми постійно зустрічаємо посилення на «серце» як своєрідний емоційно-етичний центр глибин людського духу, як морально-практичний «репрезентант» «внутрішньої людини»: «Що таке в серцях своїх думаєте?»²⁶; «Затовстіло бо серце людей»²⁷; «Серце ваше наповнилось смутком»²⁸; «Серцем рішучим тримались Господа»²⁹ і т.д. Християнська теологія не є догматично-аскетичною прихильницею абсолютного протиставлення духу і тіла. Вже у працях Іренея Ліонського читаємо, що не усяке «тілесне» відвертає Бога — душа людська, даючи тілу життя, формуючи («одухотворюючи») тіло, сама ніби «уподібнюється» (на духовному рівні, звичайно) тілу; витлумачена у такий спосіб душа набуває рис містично-іраціонального начала людини — *серця*, якому приписується увесь спектр людської діяльності, від розумової до емоційно-почуттєвої (при незмінному домінуванні останньої).

Такий кордоцентричний погляд на світ формується вже на ранніх етапах розвитку праукраїнського суспільства і в культурних пам'ятках доби Київської Русі становить вже одну з провідних ліній вітчизняного філософування. Серце тут, за свідченням В.Горського, виступає «однією з іпостасей, що генерується ще притаманним міфологічній свідомості образом медіатора, посередника між людиною і навколишнім світом... Воно [серце — Авт.] вважається органом, що з'єднує воедино

²⁵ Там же.

²⁶ Мр. 2:8.

²⁷ Дії. 28:27.

²⁸ Ів. 16:6.

²⁹ Дії. 11:23.

всі сутнісні сили людини — думку, волю і віру...» Митрополит Іларіон, віддаючи шану Володимиру Великому за введення християнства, говорить, що «в серці князя «засяяв розум»... Зосереджуючи в собі розум, віру, чуття і волю людини, серце виявляється центром залучення, причетності до трансцендентного, сакрального, позаземного»³⁰.

У помонгольську добу екзистенціально-кордоцентрична традиція на Україні продовжується — татаро-монгольська навала зруйнувала українську державність, але культурний процес істотно не постраждав (військова присутність ординців на українських теренах, на відміну від московських, тривала порівняно недовго, лише близько 100 років — від взяття Києва Батием у 1240 р. до розгрому татаро-монгол у 1320 р. на річці Ірпінь литовсько-руським військом під проводом князя Гедемінаса). То ж культурний поступ тут лише трохи пригальмувався, але досить швидко відновив свою колишню інтенсивність (тим більше, що литовська влада дуже толерантно ставилася до давньої культури України-Руси, навіть давньо-українська мова офіційно правила за державну у Великому Князівстві Литовському). Основні філософські орієнтації цього періоду (XIV — XVI ст.) формуються у контексті агіографічної («житійної») літератури, т.зв. «ісихазму» і, головним чином, «ареопагітизму» (творів Псевдо-Діонісія Ареопігита, т.зв. «Корпус Ареопігитики», перекладених на старо-українську мову у 1371 р.). Два останні напрямки були творчим (пересмисленим в контексті киеворуської екзистенціально-кордоцентричної традиції) запозиченням відповідних течій візантійського пізнього неоплатонізму, яке заклало фундамент оригінального вітчизняного філософського феномену — українського неоплатонізму XIV — XVII ст., який став філософсько-світоглядною базою діяльності критиків полонистсько-католицької інвазії в Україні — полемістів (діячі т.зв. «братських шкіл», Острозького науково-освітнього центру та ін.).

Паралельно в цей же час у Німеччині на базі того ж самого «Корпусу Ареопігитики» (перекладеного латиною ще у IX ст. І.С.Еріугеною, але вперше введеного у широкий філософський вжиток І.Екгартом на початку того ж самого, що і в Україні, XIV ст.) виникає напрямок німецької екзистенціально-діа-

³⁰ Горский В.С. Философские идеи в культуре Киевской Руси XI — начала XII века. — К., 1988. — С. 101-102.

лектичної містики, що розгортається в оригінальну течію німецького неоплатонізму, багато в чому співзвучного неоплатонізму українському. І співзвучності обом національним формам неоплатонізму надавала спільна (струменіюча від спільної архопагітичної основи, але по-різному прочитувана в різних етнокультурних історичних ситуаціях) *кордоцентрична інтенція*.

Друга лінія світоглядної «співзвучності» української і європейської світоглядної парадигми у кордоцентричному «вимірі» є лінією так званої «барокової свідомості», що виявляє себе і в Західній Європі і в Україні як своєрідна опозиція деяким негативним моментам ренесансної свідомості (універсалістські претензії раціоналізму; «титанізм», як специфічна форма морального релятивізму та ін.). В радянській історико-філософській літературі було прийнято оцінювати філософію Нового часу як «метафізику XVII — XVIII ст.», що їй притаманний, як характерна риса, раціоналістично-«просвітницький», переважно матеріалістичний (механістичного штибу), підхід до осмислення світу. Насправді ж філософія XVII ст. досить істотно відрізнялась від філософії XVIII ст. (як, до речі, і світогляд Ренесансу і Реформації, які радянською філософією теж практично ототожнювалися). Так, не можна заперечувати істотно раціоналістичні (в розумінні визнання розуму високою цінністю) орієнтації Ф.Бекона, Р.Декарта, Дж.Локка, Г.В.Лейбніца, але на відміну від мислителів XVIII ст. (наприклад, французьких енциклопедистів, цих справді ширих шанувальників «рації») названі мислителі XVII ст. досить чітко усвідомлювали не тільки сильні, але й слабкі сторони раціоналізму. Так, свої знамениті «ідоли» (труднощі) пізнання Ф.Бекон прямо виводив з особливостей самого розуму; неможливість виведення єдиної цілісної філософської позиції з тези «Ego cogito», стала причиною дуалізму Р.Декарта, — до речі, цьому мислителю належить дещо дивна для раціоналіста сентенція: «Могло б видатися дивним, чому такі важливі судження бувають знахідками в писаннях поетів частіше, ніж у писаннях філософів. Причина та, що поети писали завдяки ентузіазму і силі уяви: є в нас іскри знання, — їх філософи видобувають за допомогою розуму, але за допомогою уяви вони викрешуються і блищать яскравіше»³¹. Раціоналіст Г.В.Лейбніц одним з перших вводить у філософський обіг

³¹ Цит. за вид.: Макаров А. Світло українського бароко. — К., 1994. — С. 71-72.

поняття «перцепції» — «несвідомого», «дорозумного» знання, яке істотно обмежує претензії на абсолютність раціонального («апперцепції»).

Але всі ці опозиційні щодо раціоналістичного максималізму пізньоренесансної свідомості вияви «барокової» (як її стали називати) свідомості чи не найпоспідовніше виявилися у Б.Паскаля. «Для європейської культури та її подальшого розвитку, — читаємо ми у А.Макарова, — величезне значення мало... досягнуте у XVII ст. розуміння принципової неоднозначності змісту різних сфер психічної діяльності. Заслуга тогочасних мислителів полягає в тому, що, внаслідок пильного вдивляння в глибини людської душі, вони дійшли висновку, що *наша «внутрішня сфера» позбавлена однорідності, прозорості та ясності*, що уважний погляд в кожному її куточку відкриває загадкові й моторошно чорні глибини»³². «Що далі йшло пізнання, — продовжує Макаров цю думку, — що більше осягала наука реальні простори, то менше залишалося шансів знайти для людини якесь гідне місце на створюваній нею науковій (в даному разі — астрономічній) картині Всесвіту. Відкривши для себе його безмежжя, розум XVII століття загубився у ньому, як у пустелі»³³. То ж і читаємо у Паскаля: «Мене жахає вічна німотність цих просторів»³⁴. Вивчаючи людину, зауважує Паскаль, «я зрозумів, що абстрактні науки взагалі чужі її натурі і що, займаючись ними, я ще гірше розумію, яке має місце у світі, ніж ті, кому вони невідомі»³⁵. Знання про людину, за Паскалем, лежить водночас в основі будь-якого (в тому числі й науково-абстрактного, природничого) знання: «Ми пізнаємо істину не одним розумом, але й серцем, цим останнім шляхом ми осягаємо перші начала, і тоді прагне сперечатися за них розум, який тут ні до чого... Знання перших начал, як, наприклад, що існує *простір, час, рух, число* є міцним як жодне інше знання, що отримується нами шляхом міркування. На такі ось знання серця та інстинкту повинен спиратися розум і на них будувати свої міркування. Серцем ми відчуваємо, що є три виміри у просторі і що числа безкінечні, а розум згодом доводить, що не існує двох квадратних чисел, з яких одне було б подвоєнням другого. Начала відчуваються, а судження виводяться — і те і

³² Там же. — С. 36.

³³ Там же. — С. 41.

³⁴ Паскаль Б. Мысли. — К., 1994. — С. 322.

³⁵ Там же. — С. 314.

друге з цілковитою певністю, але іншими шляхами. Смішно було б вимагати розумові від серця доведень його основних начал, щоб погодитися з ними, як, рівною мірою, було б смішно серцю вимагати у розуму відчуження всіх його висновків, щоб прийняти їх»³⁶. «У серця свій порядок, — твердить Паскаль, — у розуму ж свій...»³⁷.

«Висунута ж античними філософами ідея зближення науки і моралі, — підкреслює А.Макаров, — інтелектуального й духовного прогресу не витримала іспиту часом. І першими почали здогадуватись про це мислителі XVII століття... вони водночас бачили, що сучасна їм наука вже не може бути спільницею етики і повертає на шляхи, що відводять її далеко від сфери інтересів культури. Свідомість таких знаменитих мислителів, як Паскаль та Лейбніц, достеменно сповнена суперечностей, що виникали між наукою і релігією (а вона була для них найяскравішим утіленням духовного життя людини). У скрутному становищі опинились тоді й українські мислителі, такі як К.Транквіліон-Ставровецький, Л.Баранович, І.Максимович, І.Орновський»³⁸. Тут, на ґрунті кордоцентричної «барокової» свідомості й виникає одна з істотних ліній «співзвучності» української та західноєвропейської філософії. Українське бароко (або як його ще називають «козацьке бароко»), глибоко відображаючи світоглядний менталітет українського народу, тривало в Україні набагато довше, ніж у Західній Європі, знаходячи відгомін навіть у творчості діячів українського відродження 20-х років нашого століття.

Ще одна лінія «співзвучності» української і західноєвропейської філософської думки була пов'язана з продовженням у XV — XVII ст. (Г.Сузо, Й.Таулер, Я.Беме, Й.Шефлер та ін.) вже згаданого напрямку німецької екзистенціально-діалектичної містики, започаткованої у XIV ст. І.Екгартом, який від XVII ст. стає широкою базою ідейної опозиції раціоналістичній програмі Просвітництва. Вплив цієї опозиції позначився навіть на поглядах таких в цілому прихильників Просвітництва як Г.В.Лейбніц (персоналістсько-плюралістична «монадологія», підкреслювання істотної ролі у пізнавальному процесі несвідомого сприйняття — «перцепції» — на протиположності ясно усвідомлюваному сприйнят-

³⁶ Там же. — С. 116.

³⁷ Там же. — С. 332.

³⁸ Макаров А. Світло українського бароко. — С. 55.

тuo — «апперцепції» та ін.), та І. Кант (принципово антимоністичний — дуалістичний — підхід до пізнання, «розведення» у типово бароковій манері сфер гносеології і моралі і так само «бароковий» хід «обмеження знання, щоб звільнити місце *вірі*»). А у XVIII ст., знов таки в Німеччині, виникає на такій же базі широкий філософсько-культурницький рух «Sturm und Drang», що виявляє різку недовіру раціоналістичній методології, наголошуючи, натомість, на вирішальній ролі емоційно-почуттєвої сфери духу в людському житті (Й.Г.Гердер, Й.В.Гете, Ф.Шіллер та ін.), учасники ж руху філософи Й.Г.Гаман і Ф.В.Якобі відверто відкидають раціоналізм і акцентують головну увагу на інтуїтивно-ірраціональних моментах, як, на їх думку, визначальних у стосунках людини зі світом.

Екзистенціально-«барокове» підґрунтя філософського спротиву ренесансній програмі європейського Просвітництва набуває, як бачимо, особливого розмаху в Німеччині XVII — XVIII ст., а у XIX ст. вибухає з новою силою у філософії німецького романтизму (Ф.Шлегель, Новаліс (Ф.Гарденберг), Ф.Шлейермахер та ін.). Однією з провідних ідей німецького романтизму постає кордоцентрична інтенція на світ. Таким своїм спрямуванням німецький романтизм значною мірою завдячує голандському філософу XVII ст. Ф.Гемстергейсу, який наголошував у своїх творах, що світ є не тільки фізичним (механічним) феноменом, як вважав І.Ньютон, але рівною мірою і *моральним*. З цього й виходять німецькі романтики (насамперед Новаліс). Моральний аспект світу, хоча й не менш реальний, ніж фізичний, проте «закритий» для розуму (раціонального пізнання). Однак людина долає цю «закритість» за допомогою притаманного їй особливого «морального органу», який через *любов* широко «одкриває» людині моральний зміст світу. Таким «моральним органом», за Новалісом, є «почуттєвість», або *серце*; воно — найістотніший орган, утворення якого пов'язане з «нашим справжнім самовдосконаленням»³⁹. З огляду на сказане Новаліс розрізняє три «реальності»: історію, філософію і поезію: перша створює, друга упорядковує і пояснює, третя — «підносить кожне окреме через виявлену відмінність до самого цілого»⁴⁰. Поезія — вища форма філософського знання (поезія як метафізика), вона — єдино можлива форма вияву універсаль-

³⁹ Див.: Novalis. Schriften. — Bd. 2, Stuttgart. — С. 369.

⁴⁰ Там же. — С. 372.

ного характеру знання, енциклопедія «опоетизованих» наук. Інакше кажучи, Новаліс хоче підкреслити реальність універсального, а єдино можливою формою його реальності є конкретно індивідуальна форма, якою може бути тільки поетично-образна узагальненість.

Цілком корелюється з кордоцентричними уподобаннями німецького романтизму (як, до речі, з аналогічними уподобаннями німецької екзистенційно-діалектичної містики XIV — XVII ст.) позиція родоначальника української класичної філософії Г.Сковороди. Реальність, за Сковородою, не є моністичним буттям, вона є гармонійною взаємодією *трьох* світів: макрокосмосу — великого світу, в якому живе «все породжене»; мікросвіту — світу людини, малого за обсягом, але який глибиною не поступається великому світу природи (всесвітові) і, у певному розумінні, навіть «охоплює» останній; символічного світу (Біблії), — крім того, кожен з цих світів складається з двох («видимої» і «невидимої») «натур».

Екзистенційний плюралізм Сковороди водночас має виразно кордоцентричний характер: «Голова усього в людині є серце людське. Воно ж і є в людині сама дійсна Людина, а усе інше є зокілля...»; «Серце є корінь життя і обитель вогню і любові»; «Глибоке серце є ніщо інше, як думок наших безмежних безодня — дійсне сство і істотна дійсність і сама есенція — і зерно наше, і сила, в якій тільки і полягає рідне життя і буття наше, а без неї є мертва тінь»; «Серце — чисте зерно, що проросло і небеса, і землю, дзеркало, яке уміщує у собі і живо змальовує усе створіння вічними красами, твердь, що утвердила мудрістю своєю дивні небеса, рука, що тримає у собі коло земне і порох нашої плоті», — подібними твердженнями сповнені тексти Сковороди.

Отже, великий світ (макрокосмос) і людина (мікрокосмос) перебувають у стані гармонійної взаємодії. Але гармонія ця встановлюється не автоматично — своїм ґрунтом вона має творчу ініціативу самої людини. Для гармонізації своїх взаємин зі світом (макрокосмосом) кожна людина має віднайти свій, відповідний — «сродний», каже Сковорода, — спосіб життя у світі. Проте ці можливі «сродні» способи репрезентуються людському індивідові символічно — тобто знаходження свого унікального (відповідного саме даному індивіду — «сродного») способу гармонізації зі світом опосередковується третім світом, світом символів, Біблією.

Розглядувана з точки зору свого буквального («видимої природи») змісту, міркує Сковорода у трактаті «Ікона Алківіадська», Біблія «є брехня і шал Божий, але не тому, що вона нас брехні учила, але тільки у брехні викарбувала сліди і шляхи, що повзучий розум наш возводять до піднебесної правди». У Біблії, «у цих брехнях, як у лушпинні, закрилося сім'я істини». Отже, шлях до «невидимої» природи третього світу лежить через «розшифровку» символів природи «видимої». «Розшифровка» ця, проте, не є суто теоретичною працею, вона охоплює всю сферу людської життєдіяльності, оскільки вимагає вміння бачити за оманливою зовнішністю життєвих реалій їх справжній — *духовний* — сенс. Тому філософія тлумачиться Сковородою як саме життя, а не теорія. «Філософія, або любов до мудрості, — наголошує Сковорода, — скеровує усе коло діл наших до тієї мети, щоб дати життя духу нащому, благородство серцю, світлість думкам, яко голові всього. Коли дух веселий, думки спокійні, серце мирне — то й усе світле, щасливе, блаженне. Оце і є філософія». Бачимо, що саме «серце» об'єднує світ у Сковороди — адже єдність (гармонія) трьох світів Сковороди є цілісністю (не тотожністю, але «незілляністю»). «Серце» ж породжує і антеїстичність скворородинської картини світу — «сродність» макро- і мікросвіту. І у цьому, виразно *україноментальному*, спрямуванні творчості видатного філософа адекватно виявляється етно-національний, український характер його творчості — адже «сродність», у тлумаченні Сковороди, є вміння «читати» природу «внутрішнім зором» *відповідно до традицій, звичаїв, моральних цінностей своєї (рідної) землі*: у чужих землях — таке переконання мислителя — годі шукати істину і щастя.

Від Сковороди екзистенційно-антеїстичні, кордоцентричні (нерідко й «барокові» й «необарокові») стежини простяглися у XIX і XX ст. вітчизняної філософії і культури в цілому, будучи промовистим свідченням (попри російськомовність та ін. подібні трагічні знаки чужоземного панування в українських теренах) їх неупокореного українства. Яскравим прикладом цього плану є творчість ще одного українського мислителя XIX ст. П.Юркевича. Як і інші українські мислителі, Юркевич малює реальність плюралістичною, складеною з трьох сфер: а) «ноуменального світу», ідеального царства «вічної правди», б) «реального світу», що є царством розумних істот, в) «феноменального світу» примарного існування тілесності. Активна взаємодія цих трьох світів становить, за Юркевичем, гармонію ці-

лого (у своєму розмаїтті) світу. Але гармонійна взаємодія світів не означає їх повної «прозорості». Насамперед це стосується реального світу розумних істот. Звичайно ж, оперуючи ідеями, розум пізнає буття розумних істот, але будучи сферою загального, він принципово не може вичерпати індивідуальне. Цілком спроможний відповісти на питання, що є розумні істоти, він неспроможний відповісти на питання, хто вони є. Непрониклива для розуму, «голови», глибина особистісно-індивідуального і є те, що Юркевич називає «серцем».

Розум виявляє загальне в діяльності людей, серце ж — основа неповторності й унікальності людської особистості. Тим-то в серці творяться ті явища і події історії, які принципово неможливо вивести із загальних законів. «У серці людини лежить джерело тих явищ, які закарбовані особливостями, що не впливають із жодного загального поняття чи закону»⁴¹.

Звичайно, розум, «голова», керує, планує, диригує, але серце — породжує. «Серце, — коментує цей момент вчення Юркевича Д.Чижевський, — породжує лише ті явища душевного життя, які не можуть бути з'ясовані загальними закономірностями психіки. В ту сферу, що в ній панує загальна закономірність і правильність, серце *не втручається*. Воно лише розкриває себе в цій сфері, і то не разом, а помалу та раз від разу. В глибині серця завше залишається джерело нового життя, нових рухів та стремлінь, які не вміщуються у закінчені, обмежені форми життя душі і роблять її придатною для вічності»⁴². Іноді (останнім часом) називають філософію Юркевича «філософією серця». Гадасмо, що це не зовсім адекватне визначення змісту філософської позиції Юркевича. Звичайно ж, кордоцентризм є одним з основних змістовних характеристик цієї позиції, але Юркевич є представником «філософії серця» не більшою мірою, ніж інші українські мислителі (такі як Іларіон, полемісти, Сковорода, Куліш та ін.) Тим паче, що в творчості Юркевича є і переспіви кордоцентричної тематики вітчизняних і зарубіжних (наприклад, ідей кордоцентризму німецького автора Ф.Деліча, викладених у праці «Система біблійної психології», виданої у Лейпцігу 1855 р.) мислителів. Значно більшого значення набуває творчість Юркевича в плані його кардинального

⁴¹ Юркевич П.Д. Сердце и его значение в духовной жизни человека, по учению Слова Божия // Философские произведения. — М., 1990. — С. 92.

⁴² Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні. — Мюнхен, 1983. — С. 151.

впливу на формування істотних «зсувів» у рамках традиційно «неекзистенційного» російського філософського менталітету.

Йдеться про те, що в російському культурно-світоглядному житті у другій половині XIX ст. виникає нова, не пов'язана з жодною питомою російською літературно-світоглядною традицією (це визначають майже всі російські дослідники), лінія, представлена іменами Ф.М.Достоевського, Л.М.Толстого, В.С.Соловйова і (вже на початку XX ст.) діячами так званого «срібного віку» російської культури. І ця лінія, не маючи й справді питомого російського коріння, проросла на російському ґрунті з українського гуманістично-екзистенціального кореня — з творчого зерня, викоханого працею М.Гоголя і П.Юркевича: «Мы все вышли из гоголевской 'шинели'» (Достоевський).

Обидва писали російською мовою, і це збивало російську громадськість, породжуючи в її уяві оманливий образ «великого русского писателя-реалиста» (як називав В.Г.Белінський М.Гоголя). Але ж «російська мова» Гоголя, за свідченням відомого російського філолога І.Мандельштама, була «внутрішнім перекладом з української» (а майбутній російський історик В.О.Ключевський, будучи студентом Юркевича у Московському університеті, відзначав у останнього «сильный хахлацкий акцент», гадаємо, не тільки в прямому, але й у переносному смислі). То ж цілком зрозумілою була лють «несамовитого Вісаріона», коли Гоголь у знаменитому «Листуванні» розкрив справжнє — україноментальне, екзистенційне — підґрунтя своєї творчості. Адже світ гоголівських творів у контексті «Листування» постав лише поверховим шаром реальності, лише примарним світом, що ховав під собою інший, справжній (хоч і «невидимий», користуючись мовою Сковороди) світ, світ людської душі і *серця*. Перший світ — світ «мертвих» душ — є своєрідним «шифром», до якого слід знайти «ключ», щоб досягти світу «душ живих», — і ключ цей необхідно шукати у душі власній, у власному *серці*. «Ціллю творчості Гоголя, — відзначав Д.Чижевський, — було: оживити душі, роздмухати у людини жар душі, де він починає згасати, показати, що прекрасна душа є природно-прекрасна мета для людини. Між останніми словами, що він написав був перед смертю, були: "Будьте не мертві, а живі душі"»⁴³. На відміну від Белінського, Л.Толстой відгукнувся на гоголеве «Листування» співчутливо-схвальною реплікою: «Это наш Паскаль».

⁴³ Там же. — С. 102.

Відомий російський літературознавець-дисидент К. Мочульський так оцінює вплив Гоголя на російську літературу: «Йому судилося круто повернути всю російську літературу... зрушити її зі шляху Пушкіна на шлях Достоевського. Всі риси, які характеризують «велику російську літературу», що стала світовою, були визначені Гоголем... Із Гоголя починається широка дорога, світові простори. Сила Гоголя була така велика, що йому вдалося зробити неймовірне: перетворити пушкінську епоху нашого письменства в епізод, до якого повороту нема і не бути може. Він розбив гармонію класицизму, порушив естетичну рівновагу, яку чудом досягнув Пушкін... Від Гоголя пішла вся «нічна свідомість» нашої словесності: нігілізм Толстого, безодні Достоевського, бунт Розанова. Її «день», пушкінський золотом тканий покрив, був скинений... Можна жалкувати за днем, що так швидко промайнув, і здригатися перед страшним нічним «карликом», автором «Мертвих душ». Але не можна відкидати того, що велика російська література вийшла із «Шинелі» цього «карлика». Без Гоголя, можливо, була б рівновага, антологія, благополуччя: безконечно продовжений Майков, а за ним безплідність. Після Гоголя — «повне неблагополуччя», світовий розмах і світова слава»⁴⁴.

Гоголь вніс в російську літературу і культуру в цілому не притаманний їй екзистенційно-гуманістичний (і, зрозуміло, «кордоцентричний») зміст, кардинально змінивши органічний (пушкінський) шлях її розвитку, але тим самим наблизивши до європейського («окцидентального»), світового контексту.. Юркевич виконав, по суті, аналогічну роботу у сфері російської філософії, виховавши родоначальника новітньої — екзистенційної за змістом — російської філософії В.С.Соловйова. Українська філософсько-світоглядна думка, отже, виявляється не тільки «співзвучною» фундаментальному змісту європейської філософії, але й здатною спричиняти глибокі перетворення у змісті філософських традицій — такої, зокрема, як відмінна від європейської культури, культура «християнізованого татарського царства» (М.Бердяєв), культура російська.

⁴⁴ Мочульский К. Духовный путь Гоголя. — Париж, 1934. — С. 86-87.