

**Дослідження літературного процесу північно-східного регіону України та прилеглих територій Російської Федерації**

УДК 821.161.2

**І. А. Веретейченко**

**ФІЛОСОФСЬКА ІДЕЯ РОСІЙСЬКОГО „СРІБНОГО ВІКУ”:  
МІЖ УКРАЇНСЬКОЮ „ФІЛОСОФІЄЮ СЕРЦЯ”  
ТА ЄВРОПЕЙСЬКИМ КОРДОЦЕНТРИЗМОМ**

Важливе значення як у філософії, так і в літературі мало поняття „духовність”, і грало головну роль у розв’язанні антропологічних та онтологічних проблем людини. Однак на сьогоднішній день існує нечіткість визначення цього визначення, але роблять його вживання популярним у найрізноманітніших твердженнях та в демагогічній риторичі. Відповідно і сучасні науковці, зокрема С. С. Аверінцев, Д. С. Ліхачов, П. Я. Гальперін, С. Б. Кримський, В. Горський, В. Шинкарук, С. Ярмусь та ін., не мають одноставної думки щодо визначення поняття „духовність”, що вже саме по собі актуалізує значущість розкриття його розуміння в поглядах найвідоміших українських філософів в особі Григорія Сковороди та Памфіла Юркевича, бо, якщо звернутись до визначення цього терміна як похідного від слова „дух” (лат. „spirit” та грец. „pneuma”), що означає рухливе повітря, дихання, носія життя, розробили його власне бачення, генетично пов’язане з українським національно-ментальним ґрунтом. Найкраще цей зв’язок розкриває теорія кордоцентризму, де ототожнюється людська й духовна реальність, а перевага надається духовному досвіду над логіко-дискурсивним мисленням. Взагалі розуміння українського кордоцентризму відбувалося в процесі діалогу національної містичної лінії філософування зі східною патристикою, репрезентованою ісихастською традицією, де серце постає і як орган почуттів, і як осередок усього тілесного й духовного життя людини, скарбниця всіх її сил, почувань і думок. Біблійна антропологія трактує серце з різних позицій, що мають символічне духовне навантаження. Тлумачення серця в текстах Біблії виступає як відображення моральної сутності особистості, і є вмістилищем усієї симфонії душевних почуттів людини та водночас центром її несвідомого, таємничого, тобто всього містичного в людській істоті. Глибинний аналіз цього питання призводить до висновку про те, що кордоцентрична проблематика займає не останнє місце в різноманітних філософських

системах. Метою статті є аналіз концепту серця у філософській спадщині Г. Сковороди та П. Юркевича, а також розуміння теорії європейського кордоцентриз, і відтворення цих традицій у філософській ідеї російського „срібного віку”.

Філософсько-теософський кордоцентризм Г. Сковороди і філософський кордоцентризм П. Юркевича жодним чином не вплинули на розвиток російської культури і філософії XVIII – XIX століття „Для розвитку російської філософії, – писав О. Введенський, – Сковорода пройшов безслідно, він не надрукував жодного зі своїх творів так що його вплив мав суто місцевий характер і взагалі ніскільки не порушував панування філософії енциклопедистів” [1, с. 31]. Проте фундатори української філософської містики Г. Сковорода і П. Юркевич були провісниками релігійно-філософського ренесансу в Росії, стояли біля витоків російської класичної філософії „срібного віку”.

Класики російського релігійно-філософського ренесансу П. Флоренський, Б. Вишеславцев, С. Франк, а також І. Ільїн – у своїх філософських дослідженнях звернулися до антропологічних розвідок П. Юркевича і продовжили розробку теми серця у релігійно-філософській антропології.

У російській класичній філософії „срібного віку” проблему серця вперше підняв П. Флоренський, посилаючись при цьому на П. Юркевича і частково цитуючи його. Проводячи на матеріалі біблійних текстів лінгвістичний аналіз слова „серце” та словосполучень, котрі включають у себе це слово, П. Флоренський застосовував операції та процедури олександрійської герменевтики, на засадах якої заснував свій філософсько-теософський кордоцентризм Г. Сковорода. „Згідно з цією герменевтикою, – зазначав П. Флоренський, – кожне місце і слово Писання має значення по-перше, чуттєво-буквальне, по-друге, абстрактно-моральне і по-третє, ідеально-містичне або таємниче” [2, с. 232]. Перше значення, на його думку, пов’язане з чуттєвістю й тілом, друге – з розсудком й душею, а третє – з розумом й духом. Як бачимо, не тільки Г. Сковорода, а й П. Флоренський ототожнював Біблію з людиною. Таким чином, він продовжив, правда побічно, сквородинську бароково-кордоцентричну традицію. Що ж стосується філософського кордоцентризму П. Юркевича, то його П. Флоренський розвинув прямо й безпосередньо. Оцінюючи, хоча й дещо категорично, вклад даних мислителів у розробку теми серця, їх послідовник Б. Вишеславцев підкреслював, що у них „ми знаходимо, однак, тільки постановку питання і зібрання цитат” [3, с. 63]. Сам Б. Вишеславцев як, власне, і П. Юркевич, намагався подолати обмежені уявлення психології свідомості В. Вундта про психіку як про досвід свідомості. Причому, якщо П. Юркевич у своїх прагненнях випереджав З. Фрейда і К. Юнга, то Б. Вишеславцев лише йшов за К. Юнгом.

Слід зазначити, що в аналітичній психології К. Юнга самість виступає як регулюючий центр особистості, закорінений не в

особистому, а в колективному несвідомому [4, с. 153]. Вона є центральним архетипом колективного несвідомого, архетипом цілісності. В релігійній свідомості цей архетип переживався як Бог. К. Юнг стверджував, що „самість є образ Бога”, що „самість неможливо відрізнити від нього” [4, с. 173]

У Біблії знаходимо репрезентації розуміння серця як „серце моря”, „серце землі”, і саме ця позиція зближує кордоцентричну українську лінію з позиціями представників німецького містицизму, у творчості яких проводиться порівняння серця з безоднею або навіть їх ототожнення. У німецьких містиків серце людини як сокровенна сутність є недоступним для чужого зору, щоб відчуті містичний трепет по відношенню до себе і до безодні свого серця, потрібно стати віруючою людиною. Відповідна християнсько-містична кордоцентрична позиція виступила ґрунтом для розвитку й українського кордоцентризму. Оглядовий аналіз семантичної лінії „філософії серця” в різних філософських системах засвідчує інтегрованість української кордоцентричної проблематики до світового філософського дискурсу.

У метафізиці глибокого серця Б. Вишеславцева серце людини виступає як „захований центр особистості” [3, с. 63]. Тому він, визначаючи зміст поняття „серце” ототожнював його з юнгіанським терміном „самість”. Б. Вишеславцев стверджував, що „розум і свідомість не є вище в людині: ірраціональна і надсвідома самість є вище”. А далі наголошував: „символ серця” вказує на цю таємничу глибину”, і завершував свою думку такими словами: „самість є захованого серця людина” [5, с. 285], тобто самість є серцем.

Теза Б. Вишеславцева – серце є самість – викликала гостру критику з різних боків. В. Зеньківський з цього приводу критично зауважував: „Б. Вишеславцев ототожнює поняття серця і поняття самості, а це явно розходиться зі словами Спасителя” [6, с. 142]. О. Мень, розвиваючи думку В. Зеньківського, зазначав, що Спаситель говорив про „вищу свободу від „самості”, про серце, відкрите другому серцю і Вічності, про звільнення від важкого тягаря егоцентризму” [7, с. 51]. М. і О. Реріхи також не погоджувались із тезою Б. Вишеславцева. Вважаючи, що „серце є зосередження, але менш за все егоцентричність”, вони категорично заявляли: „не самість живе в серці, а людяність” [8, с. 230].

Слід зазначити, що суттєвою помилкою всіх критиків Б. Вишеславцева є те, що вони ототожнювали поняття „самість” і „его”, „егоцентричність”. Однак насправді ці поняття в аналітичній психології К. Юнга не є тотожними. Як стверджував К. Юнг, „я”, „его”, а відповідно і „егоцентричність” підпорядковані „самості”, відносяться до неї як частина до цілого [4, с. 164].

Окрім Б. Вишеславцева, феномен серця в річищі психології несвідомого, але не в термінах аналітичної психології К. Юнга, а в термінах класичного психоаналізу З. Фрейда розглядали Д. Чижевський і

Р. Лаут. Д. Чижевський, осмислюючи значення слова „серце” у творах Г. Сковороди, дійшов висновку, що „серце” є „позасвідоме”. Визначаючи „серце”, як „позасвідоме”, він не ототожнював поняття „позасвідоме” і поняття „несвідоме”, метафізичне поняття „серце” і фрейдівське поняття „Воно”. „Воно”, як стверджував З. Фройд, „не визнає ніяких вартостей, не знає добра і зла, не має моралі” [9, с. 542], а „серце”, як вважав Д. Чижевський, навпаки, є осередком вартостей, джерелом добра і зла. При цьому Д. Чижевський посилався на Г. Сковороду, який, на його думку, малював це „позасвідоме” не нижчим порівняно зі „свідомим”, а вищим і глибшим, не джерелом порушень і збочень у нормальному психічному житті, а осередком усього доброго і світлого, не темною і сліпою силою, а силою провидчою і пророчою [10, с. 55].

У свідомості Д. Чижевського фрейдівське поняття „Воно” асоціювалося з „темним підвалом”, „кошиком для сміття”, тобто з усім темним, брудним і низьким, натомість метафізичне поняття „серце” – з усім світлим, чистим і високим. Власне тому, стверджуючи, що „серце” є „позасвідоме”, він уточнював: радше „надсвідоме”, ніж „підсвідоме” [10, с. 54]. Слід зазначити, що слово „підсвідоме” в Д. Чижевського є синонімом слова „несвідоме”.

Отже, в рамках фрейдівського психоаналізу поняття „серце” визначається по-різному: як „надсвідоме” і як „несвідоме”. В цілому ж, у річищі психології несвідомого, поняття „серце” має значення „самості”, „несвідомого” і „надсвідомого”.

Б. Вишеславцев не тільки створив філософську теорію серця-самості. Він, розвиваючи ідеї Б. Паскаля і М. Шелера, обґрунтував концепцію емоційного інтуїтивізму. Згідно із Б. Вишеславцевим, Б. Паскаль, стверджуючи, що „серце має свою основу, якої розум не знає” [11, с. 117], перший висловив думку, що „ціннісні судження є судженнями нашого почуття, а не судженнями математичного розсудку. Цінності не вбачаються теоретичним розумом, але вони відчуваються” [5, с. 293].

Справу Б. Вишеславцева продовжував інший класик російського релігійно-філософського ренесансу – С. Франк. Якщо Б. Вишеславцев вважав, що „серце є точка дотику з Божеством” [3, с. 71], то С. Франк стверджував, що „людина за своєю природою належить до двох світів – до Бога і до світу, її серце є точка перехрещення двох цих сил” [12, с. 208].

Серце для С. Франка є місцем дотику двох світів – емпіричного і вищого, або глибшого світу, світу Святині, що він його називав „єдиним досвідно доступним отвором, через який благодатні сили іншого світу можуть вливатися у світ емпіричний і діяти в ньому” [12, с. 431]. Правда, визнавав С. Франк, вступаючи в світ емпіричний і діючи в ньому, вищі, Благодатні сили підпорядковуються основоположним умовам буття цього світу „вони приречені не тільки активно діяти, але й терпіти, їм суджені не тільки перемоги а й поразки” [12, с. 432].

Варто зазначити, що уявлення С. Франка про природу людини схожі на погляди М. Шелера. Щодо природної сутності людини, М. Шелер зазначав таке: „Людина є місце зустрічі. У ній логос, за яким влаштовано світ, стає актом, в якому беремо співучасть. Таким чином, згідно з нашою візією, становлення Бога і становлення людини від початку взаємно передбачають одне одного” [13, с. 94].

Концепція серця С. Франка викликає асоціацію зі знаком хреста. Вертикальна перекидалина цього хреста, на думку М. Бубера, є кінечний простір від небес до пекла, і проходить вона через людське серце, поперечна ж перекидалина являє собою кінечний час від створення світу до останнього його дня, при чому центр цього часу – смерть Христова, всепокриваюча і всеокупна, припадає на саме осереддя простору – серце бідного грішника [14, с. 167].

Зміст, що його вкладає С. Франк у поняття серця, дуже схожий на зміст, який вкладають у це поняття М. і О. Реріхи. Якщо у С. Франка серце є „отвір”, який виникає в точці дотику двох світів, то у М. і О. Реріхів серце є „мостом” між світами, „посередником з світами вищими” [8, с. 251].

Паралельно з концепцією серця С. Франк розбудував концепцію сердечного знання. Згідно із його класифікацією, існують два типи знань: „Знання як особистий досвід і знання набуте із вчення, – знання – достовірність і знання, що опирається на довіру до чужого знання”. Ці два типи знання, вважав філософ, узгоджуються між собою, взаємно доповнюють одне одного. „Останнє допомагає першому, перше робить вперше можливим останнє” [12, с. 282].

Стосовно знання як особистого досвіду або сердечного знання, тобто релігійної віри, С. Франк зазначав таке: „віра є не думка а сердечний досвід” [12, с. 274], інакше кажучи, „віра є певний стан серця, а не яка-небудь думка нашого розуму” [12, с. 427]. Християнська віра, вважав він, „тільки чітко виражає і санкціонує те, про що з недвозначною ясністю говорить нам моральний досвід нашого серця” [12, с. 327]. Звідси випливає, що „істини віри є істинами серця – плодами сердечного живого досвіду, які утвердилися всупереч усім „розуму, холодним спогляданням”, вони завжди здаються безумством „мудрості віку цього” і володіють для віруючого своєю іманентною, внутрішньою очевидністю” [12, с. 274].

Поряд із Б. Вишеславцевим і С. Франком метафізику духовного серця в російській філософській культурі оригінально розробляв І. Ільїн. Він не тільки широко використовував символ серця, але й ввів у філософську теорію серця особливий духовний феномен – сердечне споглядання, від розвинутості та сили якого залежить рівень духовності як окремої особистості, так і людської культури в цілому.

Сама думка про сердечне споглядання виникла у І. Ільїна під впливом ідей Б. Вишеславцева. „Існує не тільки інтелектуальне споглядання, – писав Б. Вишеславцев, – але і споглядання етичне,

естетичне і релігійне. І тут споглядає зовсім не інтелект. „Почуття” в спогляданні цінностей (етичних, естетичних), у сприйнятті „святого” має свої очевидності, свою „логіку”. Паскаль називав її „логікою серця” і Шелер розгорнув цю логіку до меж універсальної системи цінностей” [3, с. 85].

Сердечне споглядання, за І. Ільїним, потрібно розуміти так. „Коли людська любов вибирає собі таке життєве споглядання, яким дійсно варто жити і за яке варто і померти, то вона стає духовною любов’ю. Якщо ж духовна любов опановує людською уявою, наповнює її своєю силою і своїм світлом і показує їй достойний предмет, то людина віддається сердечному спогляданню: в ній утворюється новий, чудесний орган духу, орган творчості, пізнання і життя, який підносить і окрилює її. Цей орган вимагає уваги, вправи і звички, він відкриває перед людиною нові можливості і нові шляхи культури” [15, с. 831]. Отже, сердечне споглядання – це споглядання з позиції духовної любові.

І. Ільїн вважав, що людині доступна двояка любов: любов інстинкту і любов духу. Вони протилежні, але поєднуються порівняно рідко. Частково це стається тому, що багато людей зовсім не знають духовної любові, частково тому, що обидві ці любові суперечать одна одній, частково тому, що більш міцніша із них не дає іншій розвинутися і зміцнити та просто підпорядковує собі слабшу. Але, наголошував філософ, „на стільки ж щасливі ті люди, у яких обидва потоки любові з’єднуються в один і стають тотожними! Всяке інше щастя на землі є у порівнянні з цим щастям чимось другорядним” [15, с. 117].

Різниця між цими двома видами любові в тому, що „любов інстинкту шукає того, що даній людині суб’єктивно подобається, з тим щоби потім сліпо ідеалізувати те, що подобається, і без всякої підстави приписувати йому в уяві всі можливі досконалості, тут все визначається суб’єктивною приємністю і особистим задоволенням, тоді як начало якості, достоїнства, досконалості відходить на другий план або ж немає ніякого значення” [15, с. 117 – 118].

На відміну від цього, „духовна любов тяжіє до якості, гідності, досконалості. Вона сліпо не хвалить те, що подобається, але шукає справді доброго, і це справді добре викликає у людини почуття любові, це – доброта і благородство душі, художній витвір мистецтва, людина з глибоким і чистим серцем, справедливість, мудрість і вагомість природи, словом – божественну досконалість у всіх явищах, людях, станах і вчинках...” [15, с. 117 – 118].

Можна було би сказати, зазначав І. Ільїн, що „духовна любов є не що інше, як смак до досконалості або – вірний духовний орган для сприйняття Божественної досконалості як на небі, так і на землі” [15, с. 118 – 119].

На думку філософа, духовна любов зовсім не виключає інстинктивну або чуттєву любов. Вона не заперечує її, а тільки „пропалює її Божественним променем, очищує, освячує і облагороджує”.

Сила інстинкту і сила духу поєднуються так, щоби не розлучатися, і тоді „чуттєва любов стає вірним і точним знаком духовної близькості і духовної любові” [15, с. 119].

Він стверджував, що „шлях до віри і до Бога називається духовною любов'ю” [15, с. 130], інакше кажучи, за допомогою духовної любові й укоріненого в ній сердечного споглядання людина здобуває сердечне знання, тобто релігійну віру, і приходять до Бога.

Розглядаючи походження сучасної західноєвропейської культури з точки зору метафізики духовного серця, І. Ільїн відзначав, що „під багатовіковим впливом язичницького, а потім католицького Риму люди культивували волю і мислення, вони намагалися оволодіти уявою, яка настільки необережно прокинулася в епоху Відродження, і підпорядковували її, і зневажали життя почуття, у всій його благодатній глибині, свободі і силі. Від усього почуття залишалась одна чуттєвість: еротика без любові” [15, с. 118 – 119].

Варто зазначити, що вихідним положенням критики сучасної західноєвропейської культури І. Ільїна було положення Б. Вишеславцева про інтелектуалізм новоєвропейської цивілізації. „Вся наша цивілізація, – зазначав Б. Вишеславцев, – яка бере свій початок від Ренесансу, вся ця безрелігійна цивілізація хоче позбавити серце його центрального положення і дати це центральне положення розуму, науці, пізнанню” [3, с. 69].

Теза І. Ільїна про те, що сучасна західноєвропейська культура є хворою культурою співзвучна з ідеями З. Фрейда. Він, як і І. Ільїн, стверджував, що „наша культура (тобто західноєвропейська культура – І. В.) в загальному побудована на притлумленні пристрастей. Кожна людина поступилася частиною своєї гідності, своєї влади, агресивних і мстивих нахилів своєї особистості, з цих вкладів вирости матеріальні та ідеальні блага загальної культури” [16, с. 61]. Ця думка З. Фрейда майже дослівно співпадає із віршами Лукреція:

*Мореплавство, рільництво, закони, укріплення, вежі,  
Зброя, одяг, дороги та й інші подібні здобутки,  
Як і все те, що дарує нам радість життя, насолоду:  
Вірші, малюнки, пісні та різцем одшліфовані твори, –  
Все почалось від потреби якоїсь, до всього, багатий  
Досвідом, розум дійшов, уперед поступаючи мірно* [17, с. 149].

Пізніше в історії західного мислення ідеї Лукреція і З. Фрейда розвивав Г. Маркузе. „Культура – це перш за все прогрес праці, – підкреслював Г. Маркузе, – тобто праці для придбання і розширення набору життєво необхідних речей. Сама по собі ця праця звичайно не приносить задоволення, за Фрейдом вона приносить тільки незадоволення і страждання” [18, с. 178].

І далі: „Безперервно маючи потребу в сублимації і десексуалізації, культура тим самим ослабляє Ерос, що її створює і звільнює руйнівні імпульси. Це загрожує цивілізації розпадом інстинктів, причому потяг до

смерті прагне взяти верх над інстинктами життя. Таким чином, оскільки в основі цивілізації лежить прогресуюча відмова від задоволення потреб, то вона рухається до самознищення” [18, с. 81].

Як бачимо, основні положення Г. Маркузе за змістом схожі на положення І. Ільїна. Вони обидва наголошували на кризі західної раціоналістичної, технократичної і репресивної цивілізації. Правда, щодо причин цієї кризи в них не було спільної думки. І. Ільїн бачив причину кризи у виключенні з творчого культурного акту серця, совісті і віри, а Г. Маркузе – у прогресуючій відмові від задоволення потреб. Саме тому вони і пропонували різні шляхи виходу з культурної кризи. На думку І. Ільїна, вийти з кризи можна через оновлення творчого культурного акту, тобто за допомогою залучення до цього творчого акту сердечності, емоційної інтуїції, духовної любові й укоріненого в них сердечного споглядання. Г. Маркузе, навпаки, вбачав шлях виходу з культурної кризи у новому напрямі прогресу. „Новий напрямок прогресу, – стверджував він, – буде повністю залежати від можливості активізувати притлумлені, загальмовані органічні потреби: перетворити людське тіло в інструмент не стільки праці, стільки задоволення” [18, с. 97].

Узагальнюючи викладене, можна сказати, що російська класична філософія „срібного віку”, продовжуючи традиції української філософії класичної доби, розбудувала оригінальну метафізику духовного серця. Ця метафізика виникла на перетині філософської антропології та психології несвідомого і включає в себе психоаналітичну теорію (класичний психоаналіз З. Фрейда і аналітичну психологію К. Юнга), філософську теорію цінностей (логіку серця Б. Паскаля та аксіологію М. Шелера) і філософську теорію культури (філософію культури Лукреція, З. Фрейда і Г. Маркузе). При цьому, якщо з філософською теорією цінностей і психоаналітичною теорією російська класична філософія „срібного віку” пов’язана своїм походженням, то з філософською теорією культури, її провідними ідеями вона лише споріднена.

Однак, необхідно зробити застереження й зазначити, що непотрібно ототожнювати філософські системи Г. Сковороди й П. Юркевича з їх філософськими текстами. При першому наближенні у їхніх творах ніякої системи можна й не побачити. Лише при уважному, детальному вивченні їхніх текстів ці системи можна виявити. Тому, говорячи про філософські системи Г. Сковороди й П. Юркевича, ми маємо на увазі, і це слід підкреслити, імпліцитні системи, езотеричні системи чи криптосистеми. Але все ж таки ці системи існують, існує встановлена в них символічна комунікація між двома світами – Біблією і людиною. Класики російського релігійно-філософського відродження Б. Вишеславцев, С. Франк, І. Ільїн – продовжили справу Г. Сковороди і П. Юркевича. Вони внесли суттєвий вклад у становлення релігійно-філософської антропології ХХ ст. і тим самим показали, що філософська теорія серця українських мислителів в її антропологічній версії,



пройшовши герменевтичний (Г. Сковорода), феноменологічний (П. Юркевич), аксіологічний (Б. Вишеславцев, С. Франк) і культурологічний (І. Ільїн) етапи у своєму розвитку, є актуальною і сучасною у будь-яку епоху.

#### **Список використаної літератури**

- 1. Введенский А. И.,** Лосев А. Ф., Радлов Э. Л., Шпет Г. Г. Очерки истории русской философии / А. И. Введенский, А. Ф. Лосев, Э. Л. Радлов, Г. Г. Шпет. – Свердловск : Изд. Уральского университета, 1991. – 592 с.
- 2. Флоренский П. А.** Христианство и культура / П. А. Флоренский – М. : АСТ; Харьков : Фолио, 2001. – 672 с.
- 3. Вышеславцев Б. П.** Сердце в христианской и индийской мистике / Б. П. Вышеславцев // Вопросы философии. – Москва. – 1990. – №4. – С. 62 – 74.
- 4. Юнг К. Г.** Сознание и бессознательное / К. Г. Юнг / пер. с англ. – СПб. : Университетская книга, 1997. – 544 с.
- 5. Вышеславцев Б. П.** Этика преображенного Эроса : Вечное в русской философии / Б. П. Вышеславцев. – М. : Республика, 1994. – 368 с.
- 6. Зеньковский В.** Принципы православной антропологии / В. Зеньковский // Русское зарубежье в год тысячелетие крещения Руси : [сборник] / сост. М. Назаров. – М. : Столица, 1991. – С. 115 – 149.
- 7. Мень А. В.** Мир Библии / А. В. Мень. – М. : Кн. палата, 1990. – 144 с.
- 8. Живая Этика :** Избранное / Сост. М. Ю. Ключниковой. – М. : Республика, 1992. – 414 с.
- 9. Фрейд З.** Вступ до психоаналізу / З. Фрейд / з нім. – К. : Основи, 1998. – 709 с.
- 10. Чижевський Д.** Нариси з історії на Україні / Д. Чижевський. – Брюссель, Мюнхен, Лондон, Нью-Йорк, Торонто : Вид. Спілки Української Молоді, 1983. – 175 с.
- 11. Паскаль.** Думки про релігію / Паскаль / з франц. – Львів : Місіонер, 1995. – 172 с.
- 12. Франк С. Л.** Духовные основы общества : Смысл жизни, С нами Бог, Свет по тьме, Русское мировоззрение / С. Л. Франк. – М. : Республика, 1992. – 511 с.
- 13. Шеллер М.** Формализм в этике и материальная этика ценностей / М. Шеллер // Культурология XX век : Антология : Аксиология, или философское исследование природы ценностей / отв. за вып. Е. М. Лазарева. – М. : ИНИОН РАН, 1996. – С. 45 – 60.
- 14. Бубер М.** Два образа веры / М. Бубер. – М. : Республика, 1995. – 464 с.
- 15. Ильин И. А.** Путь к очевидности : Сочинения / И. А. Ильин. – М. : ЭКСМО – Пресс, 1998. – 912 с.
- 16. Фрейд З.** „Культурная” сексуальная мораль и современная нервозность / З. Фрейд // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. 1989. – №3. – С. 58 – 70.
- 17. Кассирер Э.** Избранное. Опыт о человеке / Э. Кассирер – М. : Гардарики, 1998. – 784 с.
- 18. Маркузе Г.** Эрос и цивилизация / Г. Маркузе / пер. с англ. – К. : ИСА, 1995. – 352 с.

**Веретейченко І. А. Філософська ідея російського „срібного віку”: між українською „філософією серця” та європейським кордоцентризмом**

У статті розглядається концепція „філософії серця” Г. Сковороди і П. Юркевича, а також розкривається європейська філософська теорія кордоцентризму, та їх вплив на релігійно-філософську антропологію російського „срібного віку”. З’ясовується визначення поняття „духовність”, що вже саме по собі актуалізує значущість розкриття його розуміння в поглядах найвідоміших українських філософів в особі Григорія Сковороди та Памфіла Юркевича й генетично пов’язане з українським національно-ментальним ґрунтом.

*Ключові слова:* філософія, серце, кордоцентризм, „срібний вік”.

**Веретейченко І. А. Философская идея русского „серебряного века”: между украинской „философией сердца” и европейским кордоцентризмом**

В статье рассматривается концепция „философии сердца” Г. Сковороды и П. Юркевича, а также раскрывается европейская философская теория кордоцентризму, и их влияние, на религиозно-философскую антропологию русского „серебряного века”. Выясняется определение понятия „духовность”, что уже само по себе актуализирует значимость раскрытия его понимания во взглядах самых известных украинских философов в лице Григория Сковороды и Памфила Юркевича и генетически связано с украинской национально-ментальной почвой.

*Ключевые слова:* философия, сердце, кордоцентризм, „серебряный век”.

**Vereteychenko I. A. Philosophical idea of Russian „silver age”: between Ukrainian „philosophy of heart” and European kordocentrism**

Conception of „philosophy of heart” by G. Skovoroda and P. Yurkevich is examined in the article, and also the European philosophical theory of kordocentrism and their influence, opens up on religiously philosophical anthropology of Russian „silver age”. Determination of concept „spirituality” turns out, that already in itself actualizes meaningfulness of opening of his understanding in the looks of the known Ukrainian philosophers in the person of Grigory Skovoroda and Pamfil Yurkevich and it is genetically related to Ukrainian national and mental soil.

*Key words:* philosophy, heart, kordocentrism, „silver age”.

Стаття надійшла до редакції 17.01.2013 р.

Прийнято до друку 24.01.2013 р.

Рецензент – д. філол. н., проф. Бровко О. О.