

Andriy Kadykalo

ORCID: 0000-0003-0123-1671

(Narodowy Uniwersytet „Politechnika Lwowska”)

Ihor Kariwec

ORCID: 0000-0002-4555-2226

(Narodowy Uniwersytet „Politechnika Lwowska”)

Samoświadomość filozoficzna galicyjskich intelektualistów narodowości ruskiej końca XIX i początku XX wieku: Klemens Hankiewicz i Wasyl Szczurat

Głównym celem niniejszego artykułu jest szczegółowe omówienie filozoficznych, psychologicznych, epistemologicznych i językowo-terminologicznych poglądów Klemensa Hankiewicza na ukraińską filozofię, jak również przeanalizowanie wkładu Wasyla Szczurata, historyka filozofii, w zrozumienie genezy ukraińskiej filozofii jako interakcji neoplatonizmu wschodnich Ojców Kościoła z zachodnią scholastyką. Pozwoliło to na włączenie jej w szerszy dyskurs historyczno-filozoficzny. Narzuca się wręcz potrzeba uwzględnienia dorobku Hankiewicza i Szczurata we współczesnym programie nauczania z zakresu historii ukraińskiej filozofii i wypełnienia jej „białych plam”, jak również stworzenia bardziej całościowego i konsekwentnego ujęcia ukraińskiej filozofii.

Słowa kluczowe: samoświadomość filozoficzna, filozofia ruska w Galicji, Klemens Hankiewicz, Wasyl Szczurat, historia filozofii ukraińskiej

Wstęp

Filozofia zawsze należała do dziedzin życia intelektualnego, które zajmowały szczególne miejsce w każdym społeczeństwie, zwłaszcza w odniesieniu do jego pochodzenia etnicznego lub narodowości. Pomimo faktu, że filozofię znamionuje wiele cech wskazujących na nią jako na przejaw uniwersalnych ludzkich zdolności intelektualnych, to jednak nowoczesna europejska filozofia ma też cechy specyficznie narodowe.

Dmytro Czyżewski wierzył, że występowanie narodowych cech filozofii to zjawisko naturalne. W *Esejach o historii filozofii w Ukrainie* rozwijał tę myśl następująco: „nie tylko w sztuce, ale i w innych formach życia kulturalnego –

religii, filozofii, nauce. Uniwersalne ludzkie znaczenia, wieczność pewnych form kulturowych (w tym także form życia narodowego) są takie same jak absolutne znaczenie pewnych jednostronnych «kierunków», «szkół», trendów i stylów w sztuce. Są to różne przejawy, różne sposoby realizacji tego samego – absolutnej prawdy, piękna, świętości, sprawiedliwości. A ich wartość tkwi właśnie w ich indywidualności, odrębności, bowiem wszystko to, co w nich indywidualne i co uzupełnia inne przejawy, wyjaśnia absolutne wartości z różnych stron dotychczas nieodsloniętych w ich innych historycznych przejawach”¹. Znaczenie czynnika narodowego w rozwoju tradycji filozoficznej polega na tym, że odróżnia filozofię jednego narodu, jednej grupy etnicznej od drugiej. Zresztą filozofia powstała w starożytnej Grecji miała swoje własne cechy etniczne; pisał o tym Jacques Derrida: „fundujące filozofię pojęcia są od razu greckie i nie byłoby możliwe filozofowanie czy wypowiedzanie filozofii poza ich środowiskiem”².

W filozofii w szczególny sposób przekazywana jest wizja uniwersalnych zasad bytu, wartości, a także specyficzny etniczno-narodowy sposób postrzegania świata. „Każda konkretna «filozofia», czyli pewien odrębny system filozoficzny, jest pewnym uświadomieniem absolutnie wartościowych, nieprzechodnych elementów pewnej kultury narodowej, naukowego poglądu na świat, stylu artystycznego, niektórych pozytywnych cech religijności itd., jest wyniesieniem tych szczególnych form kultury do sfery prawdy absolutnej”, filozofia zubożałaby, jeśli „nie byłoby w niej różnych historycznie zmieniających się narodowych «stylów»”³.

Uważamy, że w tym właśnie kontekście należy rozpatrywać rozwój ukraińskiej filozofii, choćby nawet nie była ona szeroko rozpoznawalna ani w Ukrainie, ani za granicą. Jednym z głównych problemów, które znacząco wpłynęły na rozwój ukraińskiej filozofii, a do których Czyżewski nie przywiązywał wystarczającej wagi, był brak własnego państwa ukraińskiego. W kategoriach XIX w. było dość trudno ocenić wpływ tego czynnika, bowiem Europa była wówczas regionem podzielonym między światowe imperia, w których rozprasały się wpływy poszczególnych narodów. Należy również podkreślić, że polityka władz bolszewickich w czasie okupacji Ukrainy (1919–1991) nie sprzyjała prowadzeniu i rozwojowi badań nad historią filozofii ukraińskiej.

Studium rozwoju filozofii ukraińskiej otrzymuje w tym kontekście walor przywrócenia tego, co utracone, ale i jego ponownego odkrycia. Za szczególnie interesujące można uznać badanie rozwoju idei ukraińskich filozofów i badaczy filozofii w Galicji, ponieważ był to obszar spotkania i wzajemnych wpływów trzech kultur i filozofii – niemieckiej, polskiej i ukraińskiej.

¹ Д. Чижевський, *Нариси з історії філософії на Україні*, Прага 1931, s. 9.

² Ж. Деріда, *Письмо та відмінність*, Київ 2004, s. 161.

³ Д. Чижевський, *Нариси з історії філософії на Україні*, Прага 1931, s. 10.

1. Filozoficzne poglądy Klemensa Hankiewicza

Jedną z tych postaci był Klemens Hankiewicz, ukraiński filozof, filolog i etnograf, który urodził się 2 września 1842 r. we wsi Nastasiv (dawny Neslasov), obecnie w rejonie tarnopolskim regionu o tej samej nazwie. Uczył się w męskim gimnazjum, a po jego ukończeniu – w Seminarium Ukraińskiej Cerkwi Greckokatolickiej we Lwowie. Biorąc pod uwagę rolę edukacyjną, jaką pełniło seminarium wśród etnicznych Ukraińców w Galicji Wschodniej, możemy przypuścić, że program nauczania zaowocował pojawieniem się w filozofii i naukowej twórczości Hankiewicza elementu ukraińskiego. Studia kontynuował na Uniwersytecie Lwowskim, po czym uczył w Przemyślu, Brzeżanach, Czerniowcach. W 1868 r. obronił doktorat na Uniwersytecie Wiedeńskim. Jego rozprawa doktorska pt. *Niektóre myśli o filozofii*, która ukazała się w odcinkach w tygodniku „Prawda”, jest uważana za pierwsze drukowane dzieło Hankiewicza. Niektórzy badacze podkreślają, że ta praca „jest adresowana nie do kręgów zawodowych, ale do szerokiego, choć oświeconego, grona czytelników”⁴. Niezależnie od tego Hankiewicz pozostaje całkiem „akademicki” w planowaniu struktury swojej pracy, w szczególności używając terminologii i słów, które wykraczają poza zwykły, codzienny użytek; już samo to wskazuje na znaczenie przywiązywane przez niego do języka w filozofii.

Na pierwsze miejsce w jego pismach filozoficznych wysuwa się tematyka językowa, dlatego niektórzy badacze uważają, że sferą jego zainteresowań była filozofia języka. W szczególności austriacka badaczka z Uniwersytetu w Wiedniu Marina Höfinghoff wskazuje, że filozoficzna analiza języka pasuje się na jednym z czołowych miejsc w pracy Hankiewicza. Rzeczywiście uważał on język za ważny czynnik wyjaśniający, jak można zrozumieć świat i jak to rozumienie zaklasyfikować. Hankiewicz stwierdza, że filozofia europejska utraciła swą uniwersalność: „Od czasu, gdy łacina utraciła status języka świata nauki, rozwój filozofii zatracił swój uniwersalny charakter, a począł nabywać charakter jednostkowy, narodowy. Nie ulega wątpliwości, że użycie języków narodowych zamiast łaciny dało impuls do ugruntowania filozofii w rzeczywistym życiu i rozwoju narodów”⁵. Badanie języka miało dla Hankiewicza znaczenie praktyczne, w szczególności, gdy uczył na uniwersytecie w Czerniowcach od 1875 r., gdzie z początku pracował jako sekretarz, a później został asystentem szefa katedry języka ukraińskiego i literatury. Prowadził tam zarówno kursy specjalne, jak i wykłady z historii literatury ukraińskiej. Zatrud-

⁴ І. Лисий, *3 філософського життя Галичини 60-х років XIX ст.* [w:] *Наукові записки. Т. 18. Спеціальний випуск*, Київ 2000, s. 61.

⁵ К. Ганкевич, *Новшое философическое движение у Славянъ. Прибавление къ исторіи философіи Славянъ* [w:] *Родимый листокъ*, Черновцы 1881, № 18–24.

nienie Hankiewicza na wspomnianym uniwersytecie nie trwało długo, bo za ledwie rok. Jednak jego działalność naukowa, a także społeczno-polityczna, była kontynuowana.

Zgodnie ze swoimi przekonaniem politycznymi Hankiewicz był ukraiofilem. Można przypuszczać, że jego stanowisko wiąże się z wiarą w odmienność narodów, ich języków i światopoglądów. Wiele świadectw takiego przekonania znaleźć można w jego publikacjach. Dwukrotnie opublikowana została w języku niemieckim książka *Główne cechy filozofii słowiańskiej* („Grundzuge der slavischen Philosophie”, Kraków 1869, Rzeszów 1873). Napisanie książki w języku niemieckim nie było spowodowane tylko tym, że Hankiewicz posługiwał się po prostu oficjalnym językiem imperium Habsburgów, lecz również tym, że pragnął zwrócić uwagę na nie-niemieckojęzyczne narody imperium, na to, że mają one podstawy, aby mówić o swojej własnej filozofii. W tym czasie niemiecka filozofia, zwłaszcza idealizm Hegla, zyskał pozycję dominującą nie tylko w Niemczech, ale również w całej Europie: „w Imperium Austro-Węgierskim dominowała niemiecka tradycja kulturowa, której przedstawiciele uważali, że Słowianie nie wykazują zdolności filozoficznych. Tym bardziej miało to dotyczyć Ukraińców, którzy nie posiadali własnego państwa, a ich ziemie podzielono pomiędzy dwa imperia: rosyjskie i austro-węgierskie. Niektórzy w tamtym czasie w ogóle kwestionowali istnienie Ukraińców jako odrębnej grupy etnicznej ze specyficzną własną kulturą. Tym śmielej wyglądało wydanie książki o ukraińskiej filozofii w samych Niemczech, gdzie inteligencja wierzyła w wyłączność «filozoficzną» własnego narodu, a nazwiska niemieckich filozoficznych klasyków XVIII–XIX w. były na ustach wielu wykształconych ludzi”⁶.

Można się zgodzić z Petro Kralukiem i Mariną Höfinghoff, że było to w owym czasie oryginalne podejście do historii filozofii, oparte na nie-niemieckich interpretacjach filozofii: „Hankiewicz był skłonny wierzyć, że od połowy XIX w. filozofia słowiańska kontynuowała rozwój heglowskiej koncepcji historyczno-filozoficznej i dlatego odrzucił paneuropejską koncepcję w historii filozofii”⁷.

Dowiedzenie istnienia podstaw do filozofowania w narodach słowiańskich w ogóle, a szczególnie wśród Ukraińców, jest najważniejszym tematem pracy Hankiewicza. Realizacja tego zamiaru wymaga nie tylko konstatacji

⁶ П. Кралюк, *Історія української філософії*, Тема 1. *Чи була філософія в Україні? (Історіографія проблеми)*. Pobrano z <http://kulturolog.org.ua/materials-for-courses/4-kurs/istoria-ukr-fil/80-2011-01-15-17-36-27/234--q-q-1-.html>

⁷ М. Гёфінггофф, *Вклад галицких философов в формирование научной терминологии в украинском языке второй половины XIX в.* [w:] *Мир, язык, человек*. Pobrano z http://homepage.univie.ac.at/marina.hoefinghoff/Publikationen/Hoefinghoff/Vklad%20galickix%20filosofov_Vladimir.pdf

i deklaracji, ale też uzasadnienia. Dlatego też Hankiewicz uważał, że konieczne trzeba zbudować ukraińską terminologię filozoficzną, która byłaby jednoznacznie powiązana z żywym językiem narodu. W tym zapewne można upatrywać przyczyn prostoty, z jaką prezentuje on problemy filozoficzne. Owa prostota była uwarunkowana znalezieniem odpowiednich zasobów językowych i może to być uznane za ważny dorobek Hankiewicza: „Wyznał on, że podczas pisania prac o charakterze filozoficznym wynikają pewne trudności w doborze terminów, zmuszające do wykorzystania zasobów językowych, które należy opracować i udoskonalić. Sam daje przy tym przykłady wykorzystania takiej leksyki: *wyższa jedność, jestestwo, bycie, życie, ludzkie poznanie, myślenie, pojęcie obcego i tożsamego, świadomość*. Często był też zmuszony wykorzystywać terminy międzynarodowe: *idea absolutnej sprawiedliwości, prawo do życia, materia pierwsza, trzy pojęcia transcendentalne, uniwersum i inne*”⁸.

Wzorcem filozofii był dla Hankiewicza Hegłowski idealizm, tak zasadniczo uważał Czyżewski⁹. Współcześni badacze literatury proponują zrewidować takie uogólnienie. W szczególności nasuwa się przypuszczenie, że sugerowanie wpływu filozofii Hegla na główne idee Hankiewicza, a co za tym idzie, uznanie go za „heglistę”, było szczególnie popularne wśród przedstawicieli filozofii marksistowsko-leninowskiej. Ivan Lysyi sugeruje, że korzenie filozoficzne jego stanowiska sięgają znacznie głębiej: „można go nawet uznać za kantystę, bo *Krytyka czystego rozumu* była dla niego początkiem współczesnego filozofowania i spoglądał na jej autora właśnie poprzez ten pryzmat. Trafniej byłoby mówić o stanowisku filozoficznym Hankiewicza jako o pluralistycznym w tym sensie, w jakim mówi się o pluralizmie filozofii Johanna Friedricha Herbarta, która w czasach, gdy nasz autor zdobywał wykształcenie filozoficzne, stała się oficjalną filozofią uniwersytecką Austrii w połączeniu z tradycją filozoficznego realizmu, dominującą tu aż do połowy XIX wieku”¹⁰.

1.1. Czym jest filozofia?

Swoje własne filozoficzne poszukiwania, jak i przegląd dotychczasowych badań Hankiewicz zaczyna od objaśnienia natury filozofii. Swój plan realizuje, podążając dwutorową ścieżką. Chodzi tu mianowicie o refleksje nad tym, czym jest filozofia – z jednej strony, i dlaczego oraz jak filozofuje człowiek – z drugiej. Filozofia to dla Hankiewicza sfera, w której obrębie pierwszym wymogiem uczciwości intelektualnej jest uznanie ograniczeń ludzkiego umy-

⁸ Tamże.

⁹ Д. Чижевський, *Нариси з історії філософії на Україні*, Прага 1931, s. 169.

¹⁰ І. Лисий, *З філософського життя Галичини 60-х років XIX ст.* [w:] *Наукові записки. Т. 18. Спеціальний випуск*, Київ 2000, s. 61.

słu w kwestii rozumienia świata. W związku z tym ujmuje ją jako próbę intelektualnego wyjaśnienia świata w takim stopniu, w jakim jest do tego zdolny człowiek. Takie wyjaśnienie opiera się na kryteriach, które Hankiewicz uważa za przyczynę pojawienia się filozofii, jak również kontynuowania przez nią tradycji poszukiwania prawdy. Galicyjski myśliciel rozumie ideę „najwyższej prawdy” (istoty) jako kulminacja wiedzy i poznania odnośnie do prawdziwej istoty rzeczy i zjawisk. Jego stanowisko nie jest epistemologicznie optymistyczne, lecz sceptyczne, jak przystało na filozofa lub znawcę filozofii – prawdziwa wiedza jest cenniejsza niż wiedza dotycząca wielu zjawisk, ale rozdrobniona. Prawdę (istotę rzeczy) Hankiewicz rozumie nie jako absolutną i obiektywną, niezależną od człowieka. „Hankiewicz twierdzi, że zdolność do filozoficznej eksploracji świata, a nawet odpowiedni psychologiczny bodziec do tego posiada każdy, ale co najważniejsze, stroma ścieżka wiodąca do «najwyższej prawdy» i związane z nią niebezpieczeństwo pozostawia większość ludzi na początku drogi. Temu, kto chce ze szczytu spojrzeć na świat, gdzie otworzą się przed nim wspaniałe widoki, potrzeba nie tylko siły (zwłaszcza intelektualnej) i chęci, ale także wybitnego charakteru moralnego, pozwalającego oczyścić swoją duszę z balastu mimowolnie ciągnącego w dół... Gdy niczym Ikar skleił dla siebie skrzydełka z pustych fraz i subiektywnych sądów, to – zamiast odkryć Eldorado prawdy, piękna i dobra – wpada w Martwe Morza sprzeczności i nonsensu”¹¹. Filozofia jest królestwem, które jednocześnie utrzymuje świat i człowieka, ale nie jako byty oddzielone od siebie, lecz połączone. Hankiewicz uważa człowieka za istotę o podwójnej naturze, w duchu dualizmu Leibniza. Antropologiczne poglądy galicyjskiego filozofa odpowiadały nie tylko duchowej tradycji ukraińskiej, ale też uwzględniały XIX-wieczną wiedzę z zakresu psychologii.

1.2. Doktryna ludzkiej duszy

Klemens Hankiewicz postrzegał jako swój obowiązek kształcenie szerszych kół ludzi swojej narodowości, zapoznanie ich z najbardziej znaczącymi, pod koniec XIX w., osiągnięciami w studium ludzkiej duszy. Tradycyjnie już wyjaśnia on potrzebę uproszczenia terminologii języka obcego lub odpowiednich haseł w języku ukraińskim popularyzacją wiedzy: „Staralem się wszelkie przejawy psychiczne wyjaśnić w łatwo zrozumiałej formie i pokazać je na wielu przykładach z codziennego życia, historii, literatury i estetyki”¹². Bogate doświadczenie Hankiewicza w studium języka pomaga upewnić się, że terminologia filozoficzna dotycząca duszy ma swoje odpowiedniki w języku ukra-

¹¹ Tamże, s. 61.

¹² К. Ганкевич, *Короткий начерк психології, для ужитку в школах середніх*, Чернівці 1874, s. 3.

ińskim, które mogą przenosić tę samą treść, co słowa obcojęzyczne. Przekonuje on, że wszystkie jego osiągnięcia nie są fikcją, ale opierają się na dogłębnych badaniach i wiedzy empirycznej. Uważa jednak, że ów materiał powinien być jedynie podstawą do dalszego zainteresowania młodzieży filozofią, w szczególności badaniem duszy. Zadanie to Hankiewicz stawia przed sobą w pracy *Krótki zarys psychologii na użytek szkół średnich* (1874), która została opublikowana w Czerniowcach.

Już od pierwszych wierszy jego pracy staje się jasne, że duszę Hankiewicz rozumie w dość szerokim filozoficznym sensie, a nie w wąskim ujęciu psychologicznym. Wiedza to dla galicyjskiego filozofa kwestia ujawnienia przedmiotu, zjawiska lub działania poprzez pojęcia: „W węższym sensie przez znajomość nazwy rozumiemy oznaczenie pewnego przedmiotu poprzez pojęcie, ale my nie tylko pojęcia przenosimy na przedmiot, lecz również wiemy, że przedmiot ten pasuje do pojęcia”¹³. Oczywiście, Hankiewicz przyjmuje stanowisko Kanta na temat znaczenia przedmiotu wiedzy w procesie poznawczym, a nie dominującego we wczesnej filozofii nowożytnej schematu poznawczego: bodziec – reakcja. Jak wyjaśnia: „Cała wiedza człowieka pochodzi z obserwacji lub myślenia o tym, co można zaobserwować. Obserwacja może być zewnętrzna, gdy pojawia się poprzez narządy zmysłów, lub wewnętrzna, jeśli pojawia się bez pomocy narządów poznawczych, kiedy możliwe jest bezpośrednie pojmowanie. Wszystko, co fizyczne, materialne można poznać za pomocą narządów zmysłów, to, co niecielesne, nienamacalne, tego nie można poznać za ich pomocą”¹⁴. Studium duszy to nie sfera czysto subiektywna, ale pozostająca w relacji pomiędzy subiektywnym i obiektywnym, świadomością i światem. Na podstawie przeciwstawienia duszy (umysłu) i świata zewnętrznego Hankiewicz określa trzy przymioty duszy: *niezmiennność* – człowiek niezależnie od wieku i zmian w organizmie rozpoznaje się jako siebie samego; *niematerialność* – jeśli ciało się zmienia, a dusza pozostaje tym, czym jest, wówczas są one zasadniczo od siebie różne; *nieśmiertelność* – skoro dusza jest niezmienna i niematerialna, jej istnienie nie jest ograniczone w czasie. Przyjmując dualistyczne wyjaśnienie duszy i ciała, Hankiewicz nie może przezwyciężyć problemu ich przyczynowości, który jest najtrudniejszym problemem dla dualizmu. Czerpiąc z najnowszych wówczas odkryć w dziedzinie fizjologii, galicyjski filozof wyjaśnia, że interakcja przyczynowa między ciałem i duszą jest gwarantowana za sprawą układu nerwowego, który niesie informacje ze świata zewnętrznego do świata wewnętrznego (duszy, umysłu). Hankiewicz wykorzystuje wiedzę pozytywną do uzasadnienia tego dualizmu, ale pojawiają się pytania: dlaczego jego poglądy na problem psychofizyczny na-

¹³ Tamże, s. 39.

¹⁴ Tamże, s. 5.

zywane są dualizmem? Czy w istocie nie odróżnia, ale także przeciwstawia ciało i duszę jako materialne niematerialnemu? Chociaż wydaje się, że wiedza materialistyczna nie może być użyta do uzasadnienia dualizmu, to idea ta jest fałszywa, ponieważ Hankiewicz nie podaje definicji duszy, z wyjątkiem jej trzech cech. Uważa, że komunikacja za pomocą układu nerwowego nie zaprzecza niematerialności duszy.

1.3. Epistemologia: cechy procesu poznawczego

W badaniach nad duszą, w czasach pojawienia się psychologii jako nauki, Hankiewicz ściśle związany był z ogólną nauką i filozoficzną teorią poznania. W szczególności poświęcił jej oddzielną część swojej pracy, zatytułowaną *Nauka o poznaniu albo o duszy*, która wyraźnie wskazuje na pojmowanie tego problemu w ten właśnie sposób. Wyróżnia on dwa rodzaje nauk, które można uznać za tradycyjne dla filozofów okresu klasycznego; pierwsze z nich są oparte na doświadczeniu – to nauki historyczne i naturalne, drugie – to filozofia i matematyka, które rozważają pojęcia wykorzystywane przez nauki empiryczne. Specyfika nauk empirycznych polega na tym, że dostarczają one wiedzy mającej bezpośrednią i konkretną treść, ale jedną z owych cech jest jej sytuacyjność, chodzi bowiem o wiedzę o tym, co „obok nas i przed nami”¹⁵. Wśród podstawowych empirycznych metod poznania Hankiewicz wyróżnia pojęcie „sposrzczenia”, które jego zdaniem, jest analogiczne do niemieckiego terminu *die Wahrnehmung*. We współczesnej ukraińskiej terminologii filozoficznej temu niemieckojęzycznemu pojęciu bardziej odpowiada i częściej używana jest w tym kontekście „percepcja”. Możemy więc założyć, że „obserwacja” dla Hankiewicza oznaczała to, co dziś jest rozumiane jako percepcja, ponieważ jak sam zaznaczył, „pojawia się, gdy jakiś przedmiot wpływa na nasze zmysły przyczynowo (światło na oczy, dźwięk na uszy, gorycz na języku, zapach na nosie, zimno w dotyku) i stajemy się świadomi takiego wrażenia”¹⁶. Myśliciel podkreśla również sytuacyjność wrażeń zmysłowych, zależność od warunków, okoliczności itd., zaznaczając, że ich spontaniczność powoduje silną reakcję w przeciwieństwie do abstrakcyjnego myślenia¹⁷. Funkcjonowanie wszystkich organów zmysłowych Hankiewicz wyjaśnia w duchu współczesnej fizjologii, za podstawę odczuć uznając działanie nerwów, które może mieć naturę mechaniczną lub chemiczną. Dlatego też zmysły tworzą postrzeganie przestrzeni i czasu, ale nie indywidualnie, ale w zespole, które gwarantuje dusza (czyli świadomość). W *Psychologii* Hankiewicz posługuje się już pojęciem „świadomości”, ale w zupełnie innym sensie niż

¹⁵ Tamże, s. 40.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Tamże.

ten, w jakim jest ono dziś stosowane w ukraińskiej filozofii: „Aby świadomość mogła się przejawiać, trzeba: 1) silnego wpływu podmiotu wewnętrznego lub zewnętrznego i jego szczegółowej percepcji; 2) silnie skupionej uwagi; 3) rozszerzenia percepcji w całości na przedmiot lub jego określone części”¹⁸. Galicyjski myśliciel nazywa świadomością zdolność poznania przedmiotu, a nie zasadniczą cechą człowieka. Świadomość jest dla niego funkcją duszy, a nie atrybutem indywidualnej istoty. Według Hankiewicza świadomość ma dwupoziomową strukturę: do jej niższego poziomu należy zmysłowość, a do wyższego – świadomość rozumna. Świadomość zmysłowa jest także tym, co odróżnia jedną osobę od drugiej w sensie możliwości odmiennej percepcji otaczającego świata. Chociaż niższy poziom świadomości jest odpowiedzialny za indywidualizację człowieka, to owa indywidualizacja ma czysto zmysłowy charakter, ponieważ zasadza się na rozróżnieniu wewnątrz tego, co zmysłowo postrzegane. W świadomości rozumnej dokonuje się uświadomienie „ja”, czyli rodzi się samoświadomość. Zespolenie funkcjonalności niższej, zmysłowej świadomości, która indywidualizuje sama siebie, i wyższej, rozumnej świadomości, tworzy osobę: „Przez świadomość siebie albo samoświadomość rozumiemy proste uznanie swojego jestestwa, które istnieje i funkcjonuje samoistnie”¹⁹. Według Hankiewicza istnieje wyłącznie empirycznie ugruntowana metoda weryfikacji istnienia samoświadomości człowieka. Jak już była mowa, nie uważa on człowieka za zdolnego do posiadania świadomości od samych narodzin. W pewnym stopniu ten pogląd bliski jest sensualizmowi Locka. Weryfikacja samoświadomości jest możliwa na podstawie tego, że dana osoba może o sobie mówić w pierwszej osobie, zaś na przykład dzieci poniżej pewnego wieku nie są w stanie tego zrobić. Hankiewicz uważa, że jest to zupełnie naturalne wyjaśnienie, i należy przyznać, że jest ono w duchu współczesnych mu wyobrażeń o formacji osoby ludzkiej i relacji ciała i umysłu: „By człowiek mógł osiąść wyższą świadomość, niezbędne jest: 1) pewna dojrzałość fizyczna i dostateczny poziom świadomości niższej; 2) aby nie w pełni rozwinięty duch ludzki nie był obojętny na siebie lub na naturę i aby inny, rozwinięty duch wpływał na niego”²⁰. Wpływ ten powinien dokonywać się poprzez słowo, w żywym spotkaniu, ponieważ, jak zaznacza Hankiewicz, w takim spotkaniu osoba pozostaje w interakcji „ja – ty”.

Hankiewicz zaznacza, że w procesie poznawczym ważnym elementem, który łączy świadomość ze światem, pozostaje myślenie. Myślenie ma złożoną strukturę, gdyż zawiera w sobie wiele idei, obrazów, a także umożliwia obiektywizację wyniku poznania. Przede wszystkim Hankiewicz podkreśla rolę

¹⁸ Tamże, s. 61.

¹⁹ Tamże, s. 61–62.

²⁰ Tamże, s. 62.

myślenia pierwotnego, które poprzedza działanie świadomości. Należy to rozumieć jako coś, co tworzy podstawę dla postrzegania świata składającego się z oddzielnych obiektów. Proces taki nazywa myśleniem syntetycznym. W tych poglądach zaznacza się wyraźnie wpływ kantyizmu, szczególnie gdy tłumaczy, czym jest analityczne myślenie, które uznaje za następny element strukturalny myślenia pojmovanego ogólnie. Galicyjski filozof wyróżnia również myślenie materialne i formalne oraz wyjaśnia różnicę między nimi: „myślenie może siebie samo, lub jakąś inną rzecz wziąć za przedmiot: w pierwszym wypadku mowa jest o formalnym lub logicznym myśleniu, w drugim o myśleniu materialnym lub metafizycznym. Materialne myślenie zawsze ma za przyczynę pojawienie się jakiegoś konkretnego przedmiotu, natomiast myślenie formalne, wręcz przeciwnie, jest bardziej ogólne i możliwe bez konkretnego przedmiotu”²¹. Wzajemny związek między myśleniem materialnym a formalnym ujawnia się w szczególności w procedurze abstrahowania, czyli oderwania od materialnego myślenia i „wyzwolenia” myślenia formalnego. Myślenie musi być wolne, aby być produktywnym w poznaniu, a jedynym ograniczeniem jest dlań sprzeczność – podkreśla Hankiewicz. Pod wpływem tradycji klasycznej filozofii niemieckiej podkreśla, że istnieją zasady, które kierują myśleniem: prawo tożsamości, prawo sprzeczności, prawo wyłączonego środka i *principium rationis sufficientis* – zwane prawami logiki. Wpływ niemieckiej filozofii klasycznej na Hankiewicza widoczny jest również w sposobie, w jaki rozumie on strukturę myślenia. Podobnie jak Kant, a później Hegel, Hankiewicz wyróżnia w myśleniu rozsądek i umysł: „Jeśli myślimy o tym, czym jest dany przedmiot, nasze myślenie jest zrozumieniem, a odpowiednia duchowa (psychiczna) siła nazywana jest rozsądkiem (*der Verstand*); jeśli myślimy, dlaczego i przez co przedmiot jest, rozpoznajemy go dzięki sile duchowej zwanej umysłem [współczesne ukr. *umysł*, niem. *die Vernunft* – przyp. autorów]”²². Wszelako podobieństwo polega tu tylko na wyróżnieniu dwóch poziomów myślenia, jako że Kant używa słowa *der Vernunft* na określenie rozumu, Hankiewicz natomiast rozróżnia dwa poziomy myślenia za pomocą pojęcia „rozumu” i „umysłu”. Jednak w dzisiejszej ukraińskiej tradycji filozoficznej pojęcie umysłu nie jest powszechnie stosowane, a zatem wymaga nowej interpretacji i wyjaśnienia sposobu jego rozumienia przez Hankiewicza. Uważamy, że można przyjąć, iż w sposobie rozumienia przez Hankiewicza określenie „zdolność do posiadania wiedzy, czym jest przedmiot” uwidacznia się rys kantowskiego rozsądku, ostatecznie bowiem wiedza o czymś jest możliwa w pewnych granicach określonych zasadami, rozumianymi jako zasady zdrowego rozsądku. W związku z tym Hankiewicz, rozwijając ukraińską termino-

²¹ Tamże, s. 63.

²² Tamże, s. 64.

logię filozoficzną, zwraca się przede wszystkim do niemieckojęzycznej tradycji filozoficznej. Wynika z tego wiele trudności ze znalezieniem odpowiednich ukraińskich słów, by wyjaśnić skomplikowaną terminologię, ale nie waha się on przed dokonaniem wyborów. Dodatkowych badań wymagają również tłumaczenia pewnych pojęć używanych przez Hankiewicza, z których wiele ma staroukraińskie pochodzenie i rzadko jest używanych dzisiaj.

Ogólnie rzecz biorąc, filozoficzna koncepcja Klemensa Hankiewicza nie jest ani zbyt oryginalna, ani zanadto skomplikowana, ale powinna być doceniona ze względu na dobrą podstawę w historii filozofii i ówczesnej filozofii europejskiej, co znacznie wpłynęło na rozwój ukraińskiej filozofii w Galicji, w szczególności poprzez związanie jej z filozofią europejską.

2. Wasyl Szczurat jako badacz początków filozofii ukraińskiej

Wasyl Szczurat jest bardziej znany jako folklorysta, tłumacz literatury, uczoney i krytyk oraz badacz historii Galicji, natomiast jako o historyku filozofii, tłumaczu literatury filozoficznej²³ i nauczycielu filozofii, który zajmował się metodyką nauczania filozofii w liceach i szkołach²⁴, wiemy znacznie mniej²⁵.

W okresie funkcjonowania Galicji w ramach imperium austro-węgierskiego, oprócz prób Hankiewicza, również Szczurat podjął się poszukiwania początków filozofii ukraińskiej, jej cech szczególnych i właściwości. Nie stawiał on sobie za cel stworzenie jakiegoś własnego systemu filozoficznego, aby rozwiązywać problemy filozoficzne. Był jednym z tych uczonych ówczesnej Galicji, którzy zaczęli spisywać i systematyzować historię ukraińskiej filozofii, badać jej korzenie i wpływy na nią filozofii zachodniej²⁶. Jak zauważył Petro Kraluk, „Szczurat nie stworzył syntetycznej pracy z historii ukraińskiej filozofii”²⁷.

²³ Wasyl Szczurat przetłumaczył książkę francuskiego filozofa-estetyka Jean-Marie Guyau *Problemy nowoczesnej estetyki* (Lwów 1913). Można się domyślić, dlaczego Szczurat zaczął tłumaczyć tę książkę, ponieważ był także poetą. Francuski filozof zwraca uwagę na poezję: po pierwsze, w aspekcie jej źródeł i podstaw, po drugie, w aspekcie jej przyszłego rozwoju, a po trzecie, w jej formie, która musi wyrażać myśli i uczucia w całej ich szczerości.

²⁴ Zob.: В. Щурат, *Гімназіальна пропедевтика філософії*, Львів 1903.

²⁵ Zob.: Ф. Стеблій, *Василь Щурат – дослідник минулого Галичини* [w:] *Україна: культурна спадщина, національна свідомість, державність* 15/2006-2007, s. 727–737. Pobrano z https://docs.google.com/viewer?url=http%3A%2F%2Fshron1.chtyvo.org.ua%2FSt-blii-Feodosii%2FVasyl_Schurat__doslidnyk_mynuloho_Halychyny.pdf

²⁶ Do takich uczonych zalicza się też Hilarion *Święcicki* (1876–1956), autor artykułu *Początki filozofii w ruskiej literaturze XI–XVI wieku* (1901).

²⁷ Zob.: П. Кралюк, *Філософська думка на українських землях: історія та специфіка*, s. 3. Pobrano z: <https://eprints.ou.edu.ua/50/1/lekcii.pdf>.

Dla współczesnej filozofii ukraińskiej istotne pozostaje pytanie o to, jaką ma ona być w XXI w., które z jej kierunków rozwijać, aby godnie prezentować się na europejskim rynku filozoficznym albo intelektualnym; innymi słowy, dziś filozofia ukraińska poszukuje swojej formacji intelektualnej i twarzy, które by-łyby rozpoznawalne w Europie. Dlatego analiza poglądów historycznych i filozoficznych Szczurata jest ważna już choćby z tego powodu, aby wskazać inne możliwe rodzaje tradycyjnego filozofowania, które są charakterystyczne dla ukraińskich myślicieli jeszcze od czasów Rusi Kijowskiej. Takim typem filozofowania jest dla Szczurata scholastyka, której początki sięgają bizantyjskiego neoplatonizmu. Jako ciekawostkę z biografii Wasyla Szczurata warto wspomnieć, że brał on udział w seminarium prof. Baymkerera w Strasburgu (w latach 1903–1904) poświęconym „scholastyce od czasów Kartezjusza”²⁸.

Dla Szczurata scholastyzm nie jest przestarzałym typem średniowiecznej filozofii. Chociaż wraz z naukowym i technicznym rozwojem cywilizacji zachodniej scholastyka z jej metafizyką zesłała na dalszy plan, jednak zdaniem Szczurata, zostawiła ona w filozofii europejskiej głęboki ślad, pozostając całym wpływową metodą badania problemów filozoficznych. Scholastyka była swoistym „pomostem pomiędzy doktrynami nowoczesnej filozofii, przypada jej raczej rola pośrednika między starożytną grecką filozofią i filozofią nową. Przy pomocy scholastyki w odniesieniu do filozofii stwierdza się, że wszystko, co nowe, podąża ścieżką ewolucji od tego, co dawne”²⁹. Szczurat sięga do początków scholastyki (IX w.), aby pokazać relację zachodniej scholastyki ze wschodnią, „która rozwijała się znacznie wcześniej, bo już od pierwszych wieków chrześcijaństwa”³⁰. Okazuje się, że dzieła chrześcijańskich scholastyków Wschodu były również popularne na Ukrainie w XI w. Dlatego po przyjęciu chrześcijaństwa w 998 r. Ruś została „przyłączona” do scholastyki typu bizantyjsko-neoplatonistycznego³¹. Wschodni Ojcowie Kościoła, tacy jak: Jan Chryzostom, Bazyl Wielki, Grzegorz z Nyssy, Grzegorz z Nazjanzu, to wybitni przedstawiciele neoplatonizmu IV w., zaś prace Maksyma Wyznawcy zapoznają czytelnika z neoplatonską filozofią Dyonizego Areopagity; według Szczurata „z ich prac Ukraina uczy się myśleć filozoficznie”³². Ukraiński autor wskazuje na zależność pojęć filozoficznych i teologicznych Eriugeny od wschodnich neoplatoników bizantyjskich.

Szczurat przedstawia quasi-paradoksalną myśl, która nie współbrzmi ze współczesnym poglądem na filozofię w Rusi Kijowskiej. Obecnie uważa się,

²⁸ В. Щурат, *Українські джерела до історії філософії. Історично-філософський начерк*, Львів 1908, s. 29. Pobrano z: <http://elib.nplu.org/view.html?id=1118>.

²⁹ Tamże, s. 4.

³⁰ Tamże.

³¹ Tamże, s. 5.

³² Tamże, s. 6.

że w Rusi Kijowskiej mało było oryginalnych dzieł rdzennie ruskich teologów i myślicieli, a filozofia, która przyszła z Bizancjum, miała już postać skończoną, dlatego też w Rusi rozpowszechniła się wiedza książkowa mająca swe źródło w starannie przepisywanych rękopisach bizantyjskich, ich wiernym przyswajaniu, co nie stymulowało rozwoju oryginalnego ruskiego myślenia filozoficzno-teologicznego. Szczurat jednak był innego zdania: „Chrześcijaństwo nie przestało czerpać od Bizancjum, które od dawna jest źródłem mądrości dla Zachodu i gdzie w XI w. poprzez działalność akademicką Michała Psellosa i Eliasza Kreteńczyka nastąpiło odrodzenie filozofii starożytnej”³³. Szczurat wzywał do badań nad tłumaczeniami i oryginalną literaturą Bizancjum, które ukazywały się w Rusi, a także do analiz staroruskich rękopisów. Takie badania pomogłyby zrekonstruować średniowieczną filozofię w Ukrainie. Do takich staroruskich rękopisów zalicza on *Słowo o wyprawie Igora* i *List metropolity kijowskiego Nikifora do Wielkiego Księcia Włodzimierza*. Galicyjski intelektualista uważa, że te staroruskie dzieła są wyrazem neoplatońskiego światopoglądu.

W *Liście metropolity kijowskiego Nikifora do Wielkiego Księcia Włodzimierza* daje się zauważyć neoplatoński wpływ Jana Chryzostoma, bowiem jego autor dzieli psychiczne moce duszy na namiętności, pragnienia (wolicjonalne) i siły rozumne. Tego podziału sił psychicznych trzymają się wszyscy znani neoplatonicy (Bazyli Wielki, Grzegorz z Nyssy, Grzegorz Nazareński), którzy zapożyczyli go bezpośrednio od Platona. Jednakże, według Wasyla Szczurata, metropolita Nikifor doskonale znał dzieła Jana Chryzostoma, którego prace były bardzo popularne w Rusi Kijowskiej³⁴.

Jeśli chodzi o *Słowo o wyprawie Igora*, Szczurat zauważa, że ten staroruski rękopis został napisany na podstawie neoplatońskiej koncepcji. Aby potwierdzić swoje przypuszczenia, zwraca uwagę na wyrażenie „drzewo myśli”. Będąc poetą, Bojan w swoim myśleniu porusza się od konkretnych faktów życia (podstawy drzewa) do „boskich wysokości” za sprawą natchnienia (ku wierzchołkowi drzewa). Ponadto, w celu zrozumienia aktu księcia Igora, musimy wziąć pod uwagę jego dyspozycję psychiczną, co według Szczurata jest zrozumiałe tylko zgodnie z neoplatońską koncepcją duszy. Bojan, przyjmując ową doktrynę duszy, tak interpretuje wyczyn kniazia Igora: kniaź Igor zignorował głos rozsądku i poszedł za głosem pasji, odwagi serca. Oznacza to, że czyn księcia nie był samolubny, ale ofiarny, dla dobra ziemi ruskiej, ojczyzny³⁵.

Szczurat zwraca również uwagę na rolę wzniosłych snów w *Słowie o wyprawie Igora*. Aby mieć wieczny sen, dusza musi wyjść z ciała. Wiadomo, że

³³ Tamże, s. 7.

³⁴ Tamże, s. 13.

³⁵ Tamże, s. 20.

w neoplatonizmie dusza jest odrębną, niezależną od ciała substancją: ciało jest tymczasową ostoją duszy. W *Słowie...* dusza, która wychodzi z ciała, świeci, jest jasna. U Plotyna dusza poza ciałem jest światłem i ogniem. Takie zbieżności nie są przypadkowe, dlatego według Szczurata autor *Słowa...* musiał zapoznać się z neoplatońską koncepcją duszy³⁶.

Po analizie obu staroruskich rękopisów, w których odnalazł motywy neoplatońskie, Szczurat przystępuje do analizy scholastyki w Ukrainie w okresie renesansu (wieki XVI–XVII). Tutaj ważna jest postać Petra Mohyly, którego można uznać za promotora i zagorzałego zwolennika scholastyki, którą nauczał w swoim kolegium³⁷. To nie przypadek, bo jak wykazał Szczurat, Petro Mohyla po otrzymaniu podstawowego wykształcenia kontynuował naukę we Francji, ale gdzie konkretnie – to otwarte pytanie do badaczy. Jak sugerują naukowcy, a jest to tylko przypuszczenie, Petro Mohyla mógł w 1609 r. uczyć się wraz z Rene Descartesem w jezuickim kolegium La Fleche, gdzie nauczycielem był ojciec Varogne. Aby dojść do takich wniosków, trzeba dowieść, że: 1) Petro Mohyla uczył się u ojca Varogne dialektyki; 2) z wyjątkiem ojca Varogne, który nauczał zarówno Kartezjusza, jak i Mohylę, nie było innego Varogne (o tym samym nazwisku) w tym samym czasie³⁸.

Mimo niepewności dotyczących studiów Petra Mohyly we wspomnianym kolegium jezuickim, nie ulega wątpliwości, że w Kijowie w XVII w. rozkwitała scholastyka, broniąca wiary prawosławnej przed tymi samymi jezuitami, którzy próbowali szerzyć katolicyzm w Ukrainie. O takim rozkwicie scholastyki w XVII w. świadczy istnienie książek, manuskryptów, które dotrwały do naszych czasów. Są to polemiczne i teologiczne traktaty, podręczniki dotyczące logiki i dialektyki, itp. Szczurat zwraca uwagę na fakt, że w archiwum Kijowskiej Akademii Teologicznej (starej szkole Mohyly) zachowały się pisma w języku łacińskim Józefa Horbackiego, Innocentego Gizela, Joazafa Krokowskiego, Sylwana Ozerskiego, Stefana Jaworskiego, Prokopa Kolaczńskiego i innych³⁹. Wszystkich wspomnianych autorów Szczurat nazywa „ukraińskimi scholastykami”⁴⁰. W XVIII w. ukraińska scholastyka chyli się ku upadkowi – twierdzi Szczurat – jest mniej interesująca niż ukraińska scholastyka XVII w.; przywołuje w tym miejscu profesora uniwersytetu Lodiya⁴¹,

³⁶ Tamże, s. 23.

³⁷ Tamże, s. 27.

³⁸ Tamże, s. 34.

³⁹ Tamże, s. 31.

⁴⁰ Tamże. Należy zaznaczyć, że prace, do których odnoszą się autorzy, są stopniowo publikowane. Tak więc, w latach 2009–2012 świat ujrzała trzytomowa edycja *Wybranych dzieł Innocentego Gizela* (Kijów, Lwów: Svichado, 2009–2012).

⁴¹ Praca Lodiya *Logiczne wskazówki...: Podręcznik* została wydana w 2010 r. Dmitrij Kyryk przerezagował ją i przetłumaczył na współczesny język ukraiński.

który „uczy filozofii w duchu Leibniza i Wolffa” i który odchodzi od scholastyki jako typu filozofowania i metody rozwiązywania problemów filozoficznych i teologicznych⁴².

Wnioski

1. Wizja Szczurata potwierdza chrześcijańskie pochodzenie ukraińskiej filozofii i jej podstawy w neoplatonizmie i scholastyce (kursy filozofii w Kolegium Petra Mohyly, a później Akademii Kijowsko-Mohylańskiej w XVIII w.)⁴³. Również Wołodymyr Hnatyuk⁴⁴ zwrócił uwagę na scholastyczno-chrześcijański charakter ukraińskiej filozofii, ale Wasyl Szczurat zrobił to jako pierwszy.

2. Jeszcze jedną istotną informację zawdzięczamy badaniom Szczurata, a mianowicie: na Rusi Kijowskiej było mało autentycznych dzieł filozoficzno-religijnych lub teologicznych, dlatego idee neoplatonizmu rozpowszechniły się w takich gatunkach literatury, jak przesłanie i kronika, o czym świadczy zależność od fikcji, doktryny chrześcijańskiej itd.

3. Naszym zdaniem Hankiewicz jest jednym z tych filozofów-filologów, którzy usiłowali stworzyć ukraińską terminologię filozoficzną (oprócz niej, jeszcze w drugiej połowie XV w., tak zwani „judaizanci” w Rusi Kijowskiej próbowali wypracować terminologię filozoficzną, przekładając ze starożytnej greki Arystotelesa, teologów i filozofów żydowskich, na przykład Majmonidesa, i filozofów arabskich, przykład al-Ghazaliego). Zwracali uwagę na logikę, na której opiera się racjonalne myślenie, racjonalną i krytyczną postawę wobec religii, w tym Biblii. Przyczyniło się to do rozdzielenia filozofii i religii

⁴² В. Щурат, *Українські джерела до історії філософії. Історично-філософський начерк*, Львів 1908, s. 32. Pobrano z: <http://elib.nplu.org/view.html?id=1118>

⁴³ Istnieją w tym zakresie interesujące badania współczesnego ukraińskiego historyka kultury ukraińskiej doby Odrodzenia, filozofa Volodymyra Lytwynowa, na przykład, *Katolicka Ruś* (Kijów 2005), w której stwierdza on, że „w bizantyjskiej i staroruskiej tradycji duchowej najwyższym autorytetem był [...] Pseudo-Dionizy Areopagita. [...] Zdecydowana większość ukraińskich myślicieli katolickich wychodziła od prawosławnej interpretacji chrześcijańskiego dogmatu Trójcy, jaka nadbudowała się nad tradycją neoplatońską...” [s. 30]. Jeśli chodzi o scholastykę, to prof. Władymyr Lytwynow stwierdza, że „w przeciwieństwie do zachodniej filozofii, niewiele uwagi ukraińskich myślicieli zajmowało rozwijanie logiki, teorii myślenia abstrakcyjnego, szczególnie teorii kategorii, wnioskowania, metody dowodzenia, lecz raczej takim dociekaniom, w jakich umysł staje się samoistny uwalniając się od teologii. Stało się ono możliwe później, wraz z otwarciem Akademii Kijowsko-Mohylańskiej” [tamże, s. 78].

⁴⁴ Zob.: В. Гнатюк, *Основи реалістичної (Аристотелівсько-томістичної) філософії*, Чикаго–Мюнхен 1981; В. Гнатюк, *Томізм. Християнська філософія Томи з Аквіну*, Чикаго 1970.

(chrześcijaństwa), literatury pięknej i jej emancypacji. Poszukiwanie i tworzenie filozoficznej terminologii, zainicjowane przez Hankiewicza, jest nadal aktualne we współczesnej filozofii ukraińskiej.

4. Prace filozoficzne Klemensa Hankiewicza i historyczno-filozoficzne badania Wasyla Szczurata powinny być obecne w programach nauczania historii filozofii ukraińskiej. Z jednej strony wypełnią luki w historii filozofii ukraińskiej, z drugiej pokażą, jak kształtował się współczesny dyskurs historyczno-filozoficzny w Ukrainie. Co więcej, prace te winny się znaleźć w programach nauczania historii filozofii w Europie Środkowej i Wschodniej, aby porównywać filozofię środkowo-wschodnich narodów: Polaków, Słowaków, Czechów, Ukraińców, Białorusinów: co w nich jest wspólnego, a co odmiennego, jak tworzyła się narodowa terminologia filozoficzna?

Bibliografia

- Ганкевич К., *Короткий начерк психології, для ужитку в школах середніх*, Чернівці 1874.
- Ганкевич К., *Новѣйшее философическое движеніе у Славянъ. Прибавленіе къ исторіи философіи Славянъ* [w:] *Родимый листокъ*, Черновцы 1881, nr 18–24.
- Гёффинггофф М., *Вклад галицких философов в формирование научной терминологии в украинском языке второй половины XIX в.* [w:] *Мир, язык, человек*, http://homepage.univie.ac.at/marina.hoefinghoff/Publikationen/Hoefinghoff/Vklad%20galickix%20filosofov_Vladimir.pdf
- Гнатюк В., *Основи реалістичної (Аристотелівсько-томістичної) філософії*, Чикаго–Мюнхен 1981.
- Гнатюк В., *Томізм. Християнська філософія Томи з Аквіну*, Чикаго 1970.
- Деріда Ж., *Письмо та відмінність*, Київ 2004.
- Кралюк П., *Історія української філософії*, Тема 1. *Чи була філософія в Україні? (Історіографія проблеми)*, <http://kulturolog.org.ua/materials-for-courses/4-kurs/istoria-ukr-fil/80-2011-01-15-17-36-27/234--q-q-1-.html>
- Кралюк П., *Філософська думка на українських землях: історія та специфіка*, <https://eprints.oa.edu.ua/50/1/Lekcii.pdf>
- Лисий І., *З філософського життя Галичини 60-х років XIX ст.* [w:] *Наукові записки*, т. 18, Спеціальний випуск, Київ 2000, s. 59–63.
- Литвинов В., *„Католицька Русь”: (внесок українців католицького віросповідання в духовну культуру України XVI ст.)*, Київ 2005.
- Стеблій Ф., *Василь Щурат – дослідник минулого Галичини* [w:] *Україна: культурна спадщина, національна свідомість, державність*, 15/2006–2007, s. 727–737, https://docs.google.com/viewer?url=http%3A%2F%2Fshron1.chtyvo.org.ua%2FSteblii_Feodosii%2FVasyly_Schurat_doslidnyk_mynuloho_Halychyny.pdf
- Чижевський М., *Нариси з історії філософії на Україні*, Прага 1931.
- Щурат В., *Гімназіальна пропедевтика філософії*, Львів 1903.
- Щурат В., *Українські джерела до історії філософії. Історично-філософський начерк*, Львів 1908, <http://elib.nplu.org/view.html?id=1118>

**Philosophical self-awareness of Ruthenian Galician intellectuals
at the end of 19th century and the beginning of 20th century:
Klemens Hankiewicz and Wasyl Schcurat**

Summary

In the article, the authors consider in detail the peculiarities of Klemens Hankiewicz's philosophical, psychological, gnoseological, and linguistic views on the formation of the Ukrainian philosophical terminology. Also, the authors analyze Wasyl Schcurat's contribution, as the historian of philosophy, to understanding the origins of Ukrainian philosophy and its interaction with Eastern and Western scholastics, thanks to which it can be included in the general European historic-philosophical discourse. The authors stress the necessity of inclusion of Klemens Hankiewicz's and Wasyl Schcurat's works in the contemporary didactic material derived from the history of Ukrainian philosophy for the purpose of filling in "white spots" and forming a more coherent and more uninterrupted understanding of the development of Ukrainian philosophy.

Key words: philosophical self-consciousness, Ruthenian philosophy in Galicia, Klemens Hankiewicz, Wasyl Schcurat, the history of Ukrainian philosophy