

**КИЇВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ  
ІМЕНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА**

**ФІЛОСОФСЬКИЙ ФАКУЛЬТЕТ  
КАФЕДРА УКРАЇНСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ ТА КУЛЬТУРИ**

*Історія української філософії: курс лекцій*

**навчальний посібник**

[електронне видання]

Семикрас Василь Васильович, кандидат філософських наук, доцент  
кафедри української філософії та культури.

**КИЇВ – 2021**

Рекомендовано до публікації через розміщення на сайті філософського факультету Науково-методичною комісією філософського факультету 24 вересня 2021 р., протокол №3.

Рекомендовано до публікації через розміщення на сайті філософського факультету Вченою Радою філософського факультету 27 вересня 2021 року., протокол №3.

Рецензенти:

д-р філософських, доцент Г.В. Вдовиченко  
(Київський національний університет імені Тараса Шевченка),

к-д філос. наук, доцент Г.П. Бежнар  
(Київський національний університет імені Тараса Шевченка)

## ЗМІСТ

- 1. Вступ**
- Розділ 1. Міфологічна свідомість праукраїнців, як підґрунтя вітчизняної філософії.
- Розділ 2. Філософська думка доби Київської Русі
- Розділ 3. Гуманістичні та реформаційні ідеї у філософській думці України
- Розділ 4. Філософія України доби бароко. Києво-Могилянська академія.
- Розділ 5. Філософія Григорія Сковороди.
- Розділ 6. Філософія доби просвітництва та романтизму в Україні (кінець XVIII – середина XIX ст.).
- Розділ 7. Філософсько-релігійні погляди в середині XIX ст. Філософія Памфіла Юркевича.
- Розділ 8. Основні напрямки розвитку філософії в Україні другої половини XIX – початку XX ст.
- Розділ 9. Філософська культура України XX століття.
- Розділ 10. Українська філософська думка в період незалежності: проблеми та перспективи

## ВСТУП

У посібнику дається комплексний аналіз усіх етапів формування історії філософії України, починаючи з часів міфологічної свідомості і завершуючи початком ХХІ ст.

Метою даної роботи є оволодіння студентами знаннями про основні закономірності історичного розвитку української філософії, її місця і значення у світовому культурно-історичному процесі, загальноприйняті наукові концепції її вивчення, основні методологічні принципи її дослідження, діяльність видатних вітчизняних мислителів.

До початку вивчення цього курсу студентам рекомендовано знати основні етапи та характеристики історичного та культурного процесів, які вони отримали в загальноосвітніх навчальних закладах I-III ступенів.

Рекомендовано **вміти** збирати та інтерпретувати інформацію щодо філософського життя України; застосовувати основні терміни, категорії і класифікації філософських наук в аналізі соціально-політичних явищ та процесів; збирати, систематизувати та презентувати інформацію про оригінальний та креативний досвід функціонування сучасних філософських досліджень.

Рекомендовано **володіти** елементарними навичками наукового дослідження та управління інформацією; критичного ставлення та прогнозування стосовно філософсько-політичних, культурних подій та явищ.

### **Завдання (навчальні цілі)**

- Сформувати у здобувача вищої освіти освітнього ступеня «Бакалавр» ряд загальних компетентностей, які достатні для виконання професійних обов'язків за обраною спеціальністю;
- Забезпечити викладання навчальної дисципліни засобами сучасних передових методик (у тому числі електронного навчання).
- Якісно організувати самостійну роботу студентів в межах навчальної програми, забезпечити системний взаємозв'язок із навчальними заняттями та самостійною роботою;

- Забезпечити якісне структуроване керівництво самостійною роботою студентів;
- Забезпечити якісний проміжний та підсумковий контроль виконання студентами вимог навчальної програми;
- Забезпечити внутрішній та зовнішній контроль якості виконання навчальної програми.
- Забезпечити повне досягнення студентами програмних компетентностей та очікуваних результатів навчання за дисципліною «Історія української філософії»

## Розділ 1.

### Міфологічна свідомість праукраїнців, як підґрунтя вітчизняної філософії.

Міфосвідомість є основою ієрархічної піраміди людського мислення (синхронічний аспект), з материнського лона міфу походять релігія, мистецтво, наука, філософія (діахронічний аспект), міф є особливою іпостассю світогляду, інструментом мислення (онтологічний аспект). Філософський тип мислення народжується з міфопоетичного не лише як його продовження чи новий ступінь, а й як заперечення, протиставлення йому. Перші спроби філософування народилися із відторгнення міфу.

Термін «міф» (грец. *mythos*) від початку містив подвійну семантику: 1) слово, звістка; 2) чутка, плітка, казка. Міф є найдавнішим інструментом пізнання, мислення, першим типом світорозуміння, особливим способом функціонування свідомості. Він відсилає до засновків буття, «робить людину тим, чим вона є зараз» (М. Еліаде). Походження міфу корениться у колективному світосприйнятті, відповідно, міф не має автора. Він є первісною тканиною духовної культури, що працює з образами-символами.

В історії людства міфосвідомість, породжені нею культура і спосіб буття охоплюють період від пізнього палеоліту до раннього середньовіччя. Історія людства є історією деміфологізації і створення нових міфів. Міфотворчість – дія екзистенційного порядку. «Міф, як і метафізика, є граничним запитуванням про світ, скінченність, смерть» (С. Гатальська).

Дослідження та реконструкція слов'янського міфопростору традиційно спиралися на історичні хроніки, літописні «слова» проти язичництва, апокрифи, мемуарну та мандрівну літератури, археологічні та фольклорно-етнографічні розвідки, лінгвістичні та етнопсихологічні реконструкції.

Міф є першою формою раціонального осягнення світу, його образно-символічного відтворення та пояснення, що виявляє себе у певних приписах до дій. Первісний міф впорядковує хаос, унормовує світ, допомагає людині досягнути його як організоване ціле, відтворювати його у доступних схемах. Міфологічна

схема розуміння світу перетворювалася на магічну дію як засіб підкорення незбагненого. Міф був способом зняття соціокультурних, психологічних суперечностей. Зародившись на стадії панування архаїчної свідомості, міф не відійшов на задній план: антропоморфне бачення дійсності постійно відтворюється в культурі, апелює до масової свідомості, особливо у періоди соціокультурних криз.

Характерна ознака міфосвідомості – символізм. Первісне мислення ще не розділяло суб'єкт і об'єкт, предмет і знак, істоту та її ім'я, одиничне і множинне та ін. Намагаючись адаптувати світ до себе, зробити його потенційно зрозумілим, міфосвідомість «працює» із зовнішніми, вторинними якостями предметів. Завдяки цьому конкретні предмети ставали символами інших, допомагаючи через зрозуміле, знайоме збагнути нове, незрозуміле. Символічна уява продукує образи, що сприймаються як частина дійсності, реально існуюча дійсність.

Зміст міфу сприймається як вища реальність, осмислення дійсності. Закріплений у міфі колективний досвід є серцевиною мудрості, традиції. Осмислення світу у межах міфу не піддається і не потребує перевірки, тому міфосвідомість є «тотальним» типом свідомості. В епоху архаїки міф абсолютно впливає на розум і життя людини, попри його недостовірність і логічну слабкість. Його змістом є не природа, а людська взаємодія з нею. За словами французького філософа Ролана Барта (1915–1980), міф є першим і найпотужнішим дискурсом, текстом, що відображає особистість автора та діяльність, у яку цей текст включений.

Нездатність міфологічного мислення побачити відмінності між природним і надприродним, його байдужість до суперечностей, недостатній розвиток абстрактних понять, чуттєво-конкретний характер, метафоричність, емоційність перетворюють міф на своєрідну символічну (знакову) систему, за допомогою термінів якої сприймали та описували світ давні люди, як зазначає Е. Мелетинський.

У VII тис. до н. е. з близькосхідних центрів аграрного господарства відбулося розселення анатолійських мотичних землеробів-тваринників у Центральну Європу та Правобережну Україну.

Уявлення давніх землеробів, у т. ч. трипільців (IV–II тис. до н. е.), закорінені в культурі Малої Азії, якій притаманне особливе вшанування жіночого божества плодючості. Образ жінки-прародительки створював широке асоціативне поле для культу відтворення родового колективу і всього суцього навколо. Англійські дослідники Е.-Б. Тейлор, Джеймс-Джордж Фрезер (1854–1941) наголошували на взаємозв'язку між плодючістю землі і відтворювальними можливостями людей. Із давньоземлеробськими культами пов'язані і ритуальні оргістичні обряди, еротичні танці, фалічні церемонії.

Образ Великої Богині сповнений універсального змісту: вона – праматір. У глиняних статуетках трипільців було знайдено борошно, а на їх поверхнях – зображення зерен, рослин. Часто на них відтворювали «жест плодючості» – покладені на груди руки. Поширеною була й ідея священного шлюбу Богині-Матері з чоловічим божеством (найчастіше – двома різними за функціями божествами – Богом-Биком і Драконом-Змієм). Велика Богиня персоніфікує общину і землю; Бог-Бик – Верхній світ (небо, сонце, місяць); Дракон-Змій – володар вод і сил Нижнього світу. Небесний Бик запліднює жінку-прародительку. Черепи биків, статуарні зображення бичачих голів розповсюджені в культурі трипільців, відомі їм і ритуальні поховання в будинках черепів чи рогів бика. Дракона-Змія вважали грізною силою, на трипільських статуетках він огортає ноги, лоно жінки. На посудинах, статуетках зображені вертикальні прямі, зигзагоподібні, хвилясті лінії – знаки дощу. Вони, вірогідно, символізують розпущене волосся жінок – учасниць магічних танців. Оголена жінка з довгим волоссям уособлює контакт із силою бога – подателя дощу.

Декоративний живопис, кераміка, у т. ч. керамічні моделі споруд трипільського житла, та антропоморфна пластика Трипільля є цінними джерелами вивчення міфології давніх землеробів. Моделі жител використовувались, очевидно, в магічній практиці. Розписна кераміка виконувала декоративну та



ідеологічно-магічну функції, була ознакою консолідації трипільської спільноти. Властиві їй керамічні чотирикутні домашні вівтарі, виконані у формі хреста або квадрата, зорієнтованого на всі сторони світу. Подібна символіка відповідає символіці інших реалій життя – порам року, фазам доби, періодам життя. Вибудовуються смислові ланцюги: схід – південь – захід – північ; весна – літо – осінь – зима; ранок – полудень – вечір – ніч; дитинство – юність – зрілість – старість. Подібні відповідності, символічна кодифікація мікро- та макрокосму притаманна міфопростору давніх слов'ян. Із середини IV тис. до н. е. у декорації печей і стін переважав мотив червоних, білих та чорних спіралей, що характерно для міфологічного світогляду трипільських землеробів і скотарів.

Із релігійно-магічними землеробськими культурами пов'язана антропоморфна пластика, яка засвідчує естетичні, духовні, релігійні пошуки давніх людей: до 90% становлять жіночі фігурки (жіночі статуєтки з Луки-Врублівецької, Бернашівки у Середньому Подністрів'ї, на межі Хмельницької і Чернігівської областей, Сабатинівки Кіровоградської області).

Керамічна пластика збагачена орнаментальними графемами магічної символіки. Наприклад, символічна графема «навхрест пересічені лініями ромби з точками у чотирьох площинах» – знак родючості, відомий у багатьох культурах Близького Сходу періоду античності, поширена і в народній культурі України. Деякі графеми мають спільні елементи з орнаментальними ритвинами на кам'яних антропоморфних стелах. Орнамент статуєтки із с. Бернашівка нагадує орнамент бокової пластини Керносівського ідола (можливо, зображення землі і божества), знайденого в Дніпропетровській області.

У світовому мистецтві побутує багато «вічних» композицій – традиційних мотивів, що змінюються залежно від місця та часу (мотив Оранти, «Зажурена постать», «Венера», «Боротьба героя з драконом», «Бик із жіночою постаттю», «Божество серед звірів», або «Володар звірів»). «Праформою» мотиву «Володар звірів» є зображення мамонтобика у Кам'яній Могилі. Подібний сюжет зображений на трипільських стелах, зокрема стелі із с. Усатове (Одеська обл.). У центрі Усатівської стели (вапнякова плита III тис. до н. е.) – фігура людини,

обставлена з двох дотичних вершинами трикутників; навколо – постаті двох биків, коня, оленя.

Вірування і форми культури давніх індоєвропейців справили помітний семантико-символічний вплив на міфосвідомість трипільських та давньослов'янських землеробських племен. Структурі їх спільноти, як стверджують дослідники, відповідали уявлення про тридольну структуру космосу та відповідних богів. Верхня (небесна) сфера космосу співвідносилася з жерцями, середня (між небом і землею) – з воїнами, нижня (земна і підземна) – з общинниками. Архаїчні духи-господарі цих сфер поступово трансформувалися в язичницьких богів. Індоєвропейська космологія ґрунтувалася на ідеї «світового дерева»: світ поділяється на три сфери – верхню, середню та нижню (гілля, стовбур, коріння), їм відповідають певні тварини, плазуни і птахи. Праіндоєвропейці вважали «світовим деревом» дуб, співвідносячи його з богом грози. Таке співвіднесення зберігається й у давніх слов'ян (Перун – громовик, дуб – Перунове дерево).

У період неоліту протоіндоєвропейці персоніфікували Верхній світ з Батьком-Небом, асоціювали його із світлим, денним і з темним, нічним, грозовим небом. Середній світ представлений богинею Матір'ю-Землею, яку запліднює Небесний Бог через дощі або промені. На підземному рівні богу неба протистоїть хтонічне божество Дракон-Змій, пов'язаний із світом померлих, низинами, ріками. Він викрадає худобу, за іншими версіями – богиню життя, плодючості. Небесний Бог перемагає його, переслідує, а потім бере шлюб із звільненою богинею, що гарантує приплід худоби та врожай. Нормальне самооновлення та існування космосу забезпечує не стільки шлюб, скільки перемога в бою, що свідчить про домінування мотиву боротьби. Із часом цей мотив стає одним з основних у слов'янській міфології.

Розвиток скотарства, мілітаризація суспільства зумовлюють поступове збіднення образу жіночого божества, проте всі великі богині ранніх цивілізацій (грецькі Гея, Деметра, Гера, фригійська Кібела; іранська Анахіта; індуські Калі, Лакшмі) зберігають риси Великої Богині давньоіндоєвропейської епохи.

Із розпадом (VI тис. до н. е.) та розселенням (V тис. до н. е.) давньоіндоєвропейської спільності природно-космічні сили Середнього світу персоніфікуються, набувають «змієборських» функцій (індоарійський Індра, слов'янський Перун, балтійський Перкунас, протогерманський Пунра, германо-скандинавський Тор), розвивається близнюковий культ (індоарійські Ашвіни, грецькі Діоскури). Можливо, могутній ранній християнський культ Бориса і Гліба в Русі змінив традиційне обоження близнюків-вершників, що йде з індоєвропейської традиції.

Віра в очисну силу вогню привела до практики кремації (спалювання) померлих, яка співіснувала з інгумацією (похованням у землі). Жерці, які, за уявленнями, підтримували контакти зі світом богів, здійснювали ритуали, молитви-звернення до богів, відлунням яких є авестійські яшти, гімни Рігведи. Особливу роль відігравали жертвопринесення, завдяки яким, вважалося, створюється світ (у давнину поширеним був міф про творення світу з тіла принесеного в жертву божества або першолюдини – індійського Пурушу, китайського Пань-гу, вавилонської Тіамат, ацтецької богині землі, скандинавського велетня Іміра тощо).

Сакральне первісне мистецтво пройняте мисливською та хліборобською магією, у ньому поєдналися знаки трипільських племен і племен степової зони України, абстрактні символи Кам'яної Могили, ужиткового мистецтва Трипілля. На початку II тис. відбувається часткове перехрещення культурних ареалів землеробських та кочових племен, формуються культури із спільною символічною мовою. Представники катакомбної культури (с. Заможне та с. Виноградне, Приазов'я) у XVIII–XVII ст. до н. е., що сформувалася на межі культур землеробів та кочовиків-індоєвропейців, запровадили новий поховальний феномен – моделювання черепів (на кістяну основу очищеного черепа глиною наносили форми обличчя з портретними рисами померлого). Моделювання черепів широко практикували: у Беніні (Африка), давні індіанці Перу, давні єгиптяни, культ черепів розвивався в Чатал-Гуюці (Анатолія, Туреччина). У Північному Причорномор'ї та Приазов'ї знайдено поховання

«портретованих черепів», вождів із родинами, жерців (II тис. до н. е.). Такі поховання виявлено у Приазов'ї недалеко від Кам'яної Могили. Як правило, культові центри і місця поховань розташовувалися поруч, що є свідченням започаткування культу предків на українських землях.

Слов'янською міфологією, як правило, називають сукупність міфологічних уявлень давніх слов'ян (праслов'ян) від часів їх єдності до кінця I тис. н. е. Після їх великого розселення із праслов'янської батьківщини відбулася диференціація міфологічного світу, формувалися локальні варіанти зі збереженням особливостей загальнослов'янського міфу. Представлені в ньому божества виконують ритуально-юридичну, військову, господарсько-природну функції.

На найвищому рівні фігурують загальні за функціями божества – Перун і Велес, пов'язаний з ними жіночий персонаж – Мокош. Перун і Велес, що представляють, відповідно, військову та господарсько-природну функції, є репрезентантами грозового міфу. Бог грози Перун, що перебуває на небі (горі), переслідує свого змієподібного ворога на землі – Велеса – через викрадення ним худоби, людей, в деяких варіантах – дружини Перуна. Велес ховається під деревом, каменем, обертається на людину, худобу, тому Перун кидає стріли (блискавки) на землю, руйнуючи дерева, камені. Його перемога знаменується дощем, який несе плодючість землі. Цей мотив найпоширеніший в індоєвропейських та слов'янських міфологіях і відображений у різних варіантах: божества можуть поставати під іншими іменами, наприклад Сварог (його «вогняні» сини Сварожичі), Дажбог, Яровіт.

Наступний рівень – божества господарських циклів і сезонних обрядів, що втілюють цілісні колективи: Род, Чур, жіночі божества (Мокош). Далі представлені божества абстрактних функцій – Доля, Лихо, Правда, Кривда, Смерть, а також спеціальних функцій – Суд. Визначення долі, вдачі, щастя пов'язано із загальнослов'янським словом «бог»: багатий – той, хто має бога, долю; убогий – той, хто не має його. Деякі із цих персонажів, вважають дослідники, представлені у казках. Із речовинністю, несвободою, обмеженістю божества пов'язана необхідність багатобожжя, адже боги виявляють в собі вищі

потенції природи. Тому будь-яка сила, з якою доводиться мати справу людині, має відповідник у божественному світі.

Ще один рівень презентує міфологізовану історичну традицію. Тут діють герої епосу: у східних слов'ян – Кий, Щек, Хорив; у західних – Чех, Лях, Крак. Їх супротивники – чудовиська, змії, а пізніше – Соловей-Розбійник. На нижчому рівні знаходяться казкові персонажі – учасники ритуалу, що головують у нижніх сферах (баба-яга, чудо-юдо, лісовик, водяник тощо). Найнижчий рівень охоплює неіндивідуалізованих, часто неантропоморфних, істот – нечисть, духів, а також пов'язаних із міфологічним простором, який простягається від дому до лісу (болота), – домовиків, лісовиків, русалок, мар, мор тощо. У міфах діють і тварини – ведмідь, вовк, що можна вважати наслідком тотемних уявлень.

Ізоморфність простежується у міфологічних моделях космосу, «світового дерева», людини, в концепті одягу, хати, глечика тощо. За словами російського історика Б. Рибаківа, навіть одяг давньоруських княгинь своєрідно відображав образну модель світу: верх (небо) – головний убір, прикрашене солярними знаками вбрання, ланцюжки-рясна, прикріплені до круглого вінця (сонця), які уособлюють дощові потоки (у селянському варіанті – стрічки на вінку). Середня частина одягу прикрашена вишивками (символи родючості, врожаю), на шії – намиста, на руках – браслети, що символізують багатство. Низ асоціюється з підземним світом, відповідно, довгі кінці пасків завершуються головами ящерів (у селян їх символічно змінюють китиці).

Дерево моделює потрібну вертикальну структуру світу (небо, земля, підземний світ) і горизонтальну його структуру (північ, південь, захід, схід, яким відповідають чотири вітри), життя і смерть (зелене та сухе дерево). Всесвіт – антропоморфний, мікрокосм дублює макрокосм, причому людина не просто мала частка, а зменшена модель світу. Природні явища наділені людськими властивостями, психічними станами, поведінкою: «Ничить трава жалющами, а древо з тугою до землі прихилилося» («Слово про Ігорів похід»). Людина є учасницею тендерних, родинних стосунків. Міфологічна свідомість ще недостатньо розрізняє особистість і те, що перебуває за її межами у всеохопному

лоні природного буття. Водночас людина не відмежована від нелюдського: її тіло співвідноситься з природним ландшафтом, складові тіла тотожні елементам Всесвіту (плоть – земля, кров – вода, дух – повітря). Вищий смисл У первісному суспільстві інститут моралі в сучасному розумінні ще не функціонував, полюсами морального були користь і шкода, прибуток і збиток. Вважалося: якщо світ навколо живий, то з природою, як і з людиною, можна домовитися, навіть торгуватися, приносячи офіру (жертву), – очікувати дива. Магія, ворожіння, гадання використовувалися як інструменти побудови взаємин зі світом і богами.

Душа, за уявленнями давніх слов'ян, як зазначає український філософ та культуролог М. Попович, складається з кількох частин, наділених різними функціями:

1) душа, що йде «на той світ» після смерті і може з'явитися «гостем» («свої» небіжчики – «родителі» (предки), звідси – «родительський день» (субота після Пасхи), поминання померлих);

її буття полягає у зв'язку циклу її життя з життям Всесвіту.

2) душа, що дає людині життєву силу. Однак істота, що має лише життєву силу, не є живою (упирі, русалки, мавки);

3) душа – образ, нерозривно пов'язаний з іменем та особистістю. Вона робить людину особистістю, членом роду.

Душі відповідають функціям духовної діяльності. Душа, яка бачить-розуміє, ототожнюється з оком, головою. Чуття пов'язане із серцем, серцевиною. Вітальність, життєва сила, ототожнюється з нутрощами. Мікрокосм людини, як стверджує М. Попович, – її власне Я і сімейне коло водночас. Члени родини асоціюються з небесними символами: «ясен Місяць – пан господар, красне Сонце – жінка його, Дрібні зірки – його діти».

Основний міф давніх слов'ян пов'язаний з історією впорядкування Космосу, системою норм життя, елементами культу, які відтворювали у ритуалах. За змістом реконструйованого російськими вченими В. Івановим та В. Топоровим основного міфу слов'янства, що має індоєвропейське коріння, боротьба небесного громовержця з його супротивником із Нижнього світу відбувається на освоєній

слов'янами території, її перебіг пов'язаний із землеробським циклом і позначений сезонно-календарними святами. Персоніфіковане Змієм зло спустошує край, викрадає худобу та жінок. Герой – Коваль – перемагає у боротьбі з ним, впрягає його в плуг, змушуючи орати борозну до моря. У календарній інтерпретації яскраво виражені полярності – сонцестояння та рівнодення. Із зимового сонцестояння починається поворот на літо – боротьба вогню з мороком: сонячний герой бореться з темною силою, що краде Сонце, світ, життя.

Із поширенням на давньоруських землях християнства язичництво тривалий час боронило себе від християнської проповіді. Народ важко сприймав чужу віру, в нього були власні релігії, культу, божества. Оскільки їх було кілька і вони були неподібні між собою, результат ідейної боротьби християнства з язичництвом, як стверджує російський історик Лев Гумільов (1912–1992), був визначений наперед. Православ'я мало продуману організацію, підтримку влади і надавало своїм adeptам (ревним послідовникам ідеї) доступ до світової культури, сприяло зміцненню держави. Здобувши політичну перемогу, християнство довго не могло подолати у слов'янському світі давній світогляд.

Київські князі завоювали велику територію в X ст., об'єднували фінські, балтські, слов'янські племена, але колись оригінальний їх світогляд так і залишався мозаїчним (строкатим, сумішшю різнорідних частин). У Русі (Київ, Чернігів, Переяслав) двовір'я існувало довго, а найдавніший культ – поклоніння духам померлих – частково залишився дотепер. Двовір'я – поєднання міфологічного та християнського світоглядів, переплетення вірувань, екстраполяція ритуалів.

Релігійно-культурний проект Володимира Великого – хрещення Русі – не винищив традиційних міфологічних уявлень русичів. Офіційне християнство вплелось в їх тисячолітню віру, а не розчинило її. Завдяки цьому язичництво і християнство поєдналися. Як своєрідна ідеологія двовір'я виявилось досить живучим, особливо нижні щаблі міфологічних істот, віра в яких збереглася до сьогодні.

## **Література**

### **Основна:**

1. Горський В.С., Кислюк К.В. Історія української філософії. Підручник. – К.: Либідь, 2004 – 488 с.
2. Історія української філософії. Підручник. – К.: Академвидав, 2008.- 624с.;
3. Лосев А.Ф. Диалектика мифа // Лосев А.Ф.Философия. Мифология. Культура. М.,1991
4. Лубський В., Козленко В., Лубська М., Севрюков Г. Історія релігій: Навч. Посібн.-К.:Тандем,2002.- 640 с.
5. Огородник І.В., Огородник В.В. Історія філософської думки в Україні. Курс лекцій. К., 1999;
6. Йосипенко С.Л. До витоків української модерності: українська ранньомодерна духовна культура в європейському контексті / С.Л. Йосипенко. – К.: Український центр духовної культури, 2008. – 391 с.

### **Додаткова:**

1. Горський В.С. Філософія в українській культурі (методологія та історія) / В.С. Горський. – Філософські нариси. – К.: Центр практичної філософії, 2001. – 236 с.;
2. Горський В.С. Біля джерел / В.С. Горський. – К.: Видавництво Києво-Могилянської Академії, 2006. – 262 с.
3. Лисюк Н.А. Сутність міфу та його функції. – К.: Вид-во Укр. Фітосоціологічного центру,2003.-121 с.
4. Лосев А.Ф. Диалектика мифа// Лосев А.Ф.Философия. Мифология. Культура. М.,1991.
5. Попович М.В. Мироззрение древних славян. К.: Наук. Думка,1985
6. Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні / Дмитро Чижевський. – К.: Обрій, 1992. – 229 с.

### ***Питання для самоконтролю.***

1. Міфосвідомість як тип суспільної свідомості



2. Світоглядні уявлення в культурі Трипілля та давніх індоєвропейців, що  
населяли українську територію.
3. Міфологічний світ давніх слов'ян

## Розділ 2.

### Філософська думка доби Київської Русі

Філософські начала проукраїнської доби розвинулися в культурі Київської Русі, держави, в кордонах якої наприкінці IX ст. об'єдналися споріднені племена, сформувавши високо розвинуту спільноту — українців-русичів. У межах києво-руської культури філософія виокремлюється як специфічний тип світопізнання і світорозуміння з-поміж міфологічного і релігійного світогляду, переплітаючись і співіснуючи з ними. Її піднесенню сприяли такі взаємопов'язані чинники:

- Рівень тогочасного суспільного буття об'єктивно потребував для свого зростання нових світоглядних орієнтацій з пріоритетом розуму, авторитетом загального, що могли забезпечити лише філософія.
- Атмосфера тогочасного суспільного життя з його демократичними традиціями розширювала простір для подальшого філософського виокремлення. «Державність Києва, — як писав український вчений, професор Альбертського університету (США) Іван Лисяк-Рудницький (1919—1984), — носила на собі виразну печать духа свободи. Цьому сприяли такі чинники: суспільний лад, що його характеризували договірні відносини; пошанування прав і гідності індивідуума; обмеження монархічної влади князя боярською радою й народним вічем; самоуправне життя міських громад; територіальна децентралізація на квазі-федеративний кшталт». Усе це давало простір для певної поліфонії думок, вияву інтелектуальних сил, здатностей розуму, без чого неможливий розвиток філософії.
- Культура києво-руського суспільства з широкою мережею монастирів, храмів, інших осередків освіти. «Ми не можемо сказати, який відсоток жителів користувався тоді цими засобами просвіти, але бачимо, що в Києві були люди на той час освічені, що там існувало літературне та розумове життя, а читання користувалось високою повагою. Гідне уваги судження літописця, який, прославляючи Ярослава за сприяння книжності, порівнює його заслуги із заслугами самого Володимира, який охрестив руський народ. Володимира він

уподоблює зоравшому ниву, а Ярослава — сіячу», — наголошував український історик Микола Костомаров (1817—1885).

Духовні начала проукраїнської культури, зокрема релігія українців-русичів, запліднившись християнськими цінностями, одержали імпульс, енергію до існування в нових історичних умовах. Відомо, що на рівні всезагальних, теоретичних, абстрактних понять і уявлень язичницькі вірування поступалися християнським ідеям, які, поза сумнівом, були досконалішими з огляду потреб дня — потреб вищого рівня пізнавального процесу, який передбачав абстрагування, опосередкованість, а не приземлення і безпосередність. На рівні буденного життя язичницькі уявлення існували в свідомості і звичаях українців, поєднуючись із християнською вірою. Та все ж християнство, запропонувавши складну систему пошуку загального, універсального, загальнолюдського, всеблагого, надало культурі русичів нового духовного спрямування, а його абстрактно-теоретичні категорії, уявлення та цінності сформували нові духовні ідеали, нове світовідчуття і світорозуміння, детермінуючи розвиток інтелектуальної та філософської думки. Ця думка, ввібравши в себе традиції вітчизняної, світової культури, зокрема античної та візантійської, значно розвинувшись, виробила власний стиль, сформувала засади, які визначають специфіку української філософської думки впродовж століть.

Новий рівень тогочасної філософської думки українського народу засвідчують збережені писемні пам'ятки культури Київської Русі, які розкривають зміст, основні глибинні ідеї, концепції, стиль філософствування: «Слово про Закон і Благодать» Іларіона Київського, «Повість минулих літ», «Слово про Ігорів похід», «Слово» Кирила Туровського, «Повчання Володимира Мономаха», «Моління» Данила Заточника, «Послання Кліма Смолятича», «Послання митрополита Никифора», «Ходіння Ігумена Даниї-ла», «Житіє Бориса і Гліба», «Вчення» Кирика Новгородця, «Києво-Печерський Патерик» та ін.

Попри те, що окремі з них за формою нагадують візантійські зразки, аж ніяк немає підстав ототожнювати їх з ними. Але «Повість минулих літ», «Слово про Ігорів похід» і особливо «Слово про Закон і Благодать» є наскрізь оригінальними.

У християнській літературі їх автори формували нову світоглядну парадигму. Перший митрополит із русичів Іларіон у своєму «Слові» не лише дав власну інтерпретацію «істини», «благодаті», «волі», «світла», «тіні» (в межах історичних поглядів середньовіччя), а й, відійшовши від усталених стереотипів, протиставив їм своє вчення про рівність народів, власну теорію всесвітньої історії як поступового і рівного їх залучення до християнської культури. Істина універсальна, всеохопна і завдяки цьому тотожна Благодаті, яка змінює однобічність Закону і подібна до Сонця, рівно світить усім людям, усім «язикам». Закон був досягненням іудеїв, і «Благодать дарована всьому світу», — доводить митрополит Іларіон<sup>1</sup>. Виходячи за межі християнського протиставлення духу і тіла, він стверджує поєднання Божого позачасового плану із сучасністю, розкриває повноцінність земних життєвих чинників, їх гармонізацію з морально-ціннісними орієнтирами людей. Усупереч тогочасній церковній традиції славить дохристиянське минуле, проголошує язичницькі народи справжніми спадкоємцями вчення Христа. Піднімаючись до філософських узагальнень у розв'язанні тогочасних політичних проблем, митрополит із патріотичних позицій наголошує., що Україна-Русь своїм хрещенням зобов'язана не впливу інших країн, а лише «Божій Благодаті». «Усі країни благий Бог наш помилував і нас не зрікся. Зажадав і порятував нас і в розуміння істини привів» (с. 96). Проблематика «Слова» окреслює основні мотиви, навколо яких концентруються духовні інтереси, інтелектуальне життя Київської Русі.

Не менш важливим джерелом української філософії києво-руського періоду є перекладна література, яку за спрямуванням змісту поділяють на кілька груп:

- перекладна: Біблія та Євангеліє, праці отців церкви;
- християнська література повчального змісту, яка уславлює чернецтво, аскетизм, самозаглиблення, моральне вдосконалення («Шестиднів» Іоанна Екзарха Болгарського, «Повість про Варлаама та Йосафа», «Повість про Акіра Премудрого», «Александрія» тощо);
- праці енциклопедичного змісту, що містять відомості не лише з богослов'я і філософії, а й з історії, медицини, біології, географії та інших галузей знань

(«Ізборник Святослава 1073», «Ізборник Святослава 1076», «Палея «Толкова», «Хроніки Іоанна Малали та Григорія Пісіда» та ін.);

- праці з окремих галузей знань (Збірка «Фізіологи», «Історія іудейської війни» Йосипа Флавія, «Християнська топографія» Кузьми Індикоплова та ін.);
- твори філософського змісту («Діалектика» Іоанна Дамаскіна, «Житіє» Костянтина (Кирила) Філософа, «Бджола», «Хроніки» Георгія Амартола, Георгія Синкела та ін.).

Перекладна література виходила з коментарями, критичними поясненнями вітчизняних книжників, які не просто повторювали чужі релігійно-філософські ідеї, думки, а осмислювали їх, перепускали через свої переживання, свою душу, а вибором конкретного автора виявляли як суспільно-державні потреби, так і власні вподобання та інтереси. Тому перекладні зразки дають змогу судити як про рівень інтелектуальної та філософської думки в Україні-Русі, так і про їх реальний зміст і спрямованість.

Оскільки киево-руське суспільство сприйняло інтравертне східне християнство з його апеляцією до глибинно-внутрішнього пошуку потаємного сенсу, то цілком закономірно, що найавторитетнішими авторами перекладної літератури були здебільшого представники східної патристики: Василь Кесарійський (Великий), Григорій Назіанзин (Богослов), Григорій Ниський, Іоанн Златоуст. З їхніх праць, за словами одного з перших дослідників джерел української філософії Василя Щурата (1871—1948), Україна вчилася у християнському полі мислити по-філософськи, виробляючи окреслене розуміння понять «філософ» і «філософія». У культурі Київської Русі поширеними були кілька їх тлумачень. Так, Іоанн Дамаскін у «Діалектиці» давав шість таких визначень: «Філософія є пізнання сутнього, оскільки воно сутнє, тобто пізнання природи сутнього... Філософія є пізнання речей божих та людських, тобто видимих і невидимих... Філософія є роздум про смерть як самовільну, так і природну... Філософія є уподібнення Богові... Філософія є мистецтво мистецтв і

наука наук, бо філософія є початок всякого мистецтва... Філософія є любов до мудрості й істинна ж мудрість є Бог. А тому любов до Бога є істинна філософія».

У «Житії» Костянтина (Кирила) Філософа, філософія — це знання речей божественних і людських, завдяки яким людина може наблизитися до Бога; знання, що навчають, як людина може справами своїми бути схожою на свого Творця.

Ці тлумачення дуже близькі і, попри деякі свої особливості, єдині в тлумаченні філософії як складової частини християнської премудрості. Мудрість постає в них не стільки як знання істини, а й як «житіє в істині», не лише слово, а й діло. Отже, тогочасна філософія мала не духовно-теоретичний, а духовно-практичний вимір, діяльнісну сутність. А філософом вважали лише того, хто, здобувши істину шляхом нагромадження книжних знань, налаштував своє життя згідно з її основними принципами, хто на рівні буття входив у світ найвищих життєвих цінностей.

Така інтерпретація філософії, а отже і філософа в Київській Русі, сформувалася під впливом східного християнства в його києво-руському варіанті, а також традицій міфологічного світогляду. Філософія ще не мала визнання самостійної форми знання, не була сферою теоретичного освоєння світу. Це дало їй змогу, на відміну від схоластичної філософії Західної Європи, набути значного поширення, стати засобом навчання широких кіл суспільства, що, безумовно, мало позитивний сенс. Водночас проявлялися і зворотні аспекти цього становища. Більшість києво-руських мислителів у своїх принципових поглядах були надмір одностайними, виразно демонстрували середньовічну догматичність, своєрідну уніфікованість світорозумінні, що стіг найкращим тлом для розвитку філософії, яка подиху (Аристотель), міцніла у сумнівах і духовних шуканнях, ставлячи під сумнів навіть само очевидності (Ортега-і-Гасет, Гайдеггер). Відомо, що тільки гостра полеміка середньовічної християнської філософії з античною, теоретичні змагання навколо проблеми співіснування віри і розуму дали світові Августина Блаженного і Фому Аквінського. Щоправда, раціоналістичні ідеї, характерні для західного християнства, знаходили прибічників і в Київській Русі — митрополит

Іларіон Київський (поч. XII ст.), Феодосій Печерський (прибл. 1008— 1074), Володимир Мономах (1053—1125), Климентій Смолятич (невід. — після 1154), які намагались певною мірою протистояти містико-аскетичній, ірраціональній течії у православ'ї, реабілітуючи розум людини, пізнання у справі осягнення світу і його Творця, відстоюючи гармонію віри і розуму. Та все ж їх полеміка не виходила за межі основоположних християнських догматів, була обережною, не мала широкого розголосу, не супроводжувалась появою як прибічників, так і опонентів. Порушені філософські проблеми часто залишалися нерозробленими, не мали послідовників, тобто не було того, що сприяє формуванню філософських шкіл, течій — форм буття філософії.

Та все ж, синтезуючи західну і східну філософську думку на ґрунті вітчизняної культури, києво-руські мислителі надавали філософському процесу оригінальності, самобутності, створювали в межах християнських стереотипів власне філософське бачення світу. Звичайно, основні онтологічні проблеми вони розв'язували в контексті тогочасних поглядів на світ, зокрема його поділу на земний (недосконалий, другорядний) і потойбічний, небесний. Стереотипному поділу світів, негативним оцінкам земного буття києво-руські мислителі протиставляли, наслідуючи нео-платоністські ідеї «кеносису» (сходження потойбічного у поцейбічне), захоплення гармонією, розмаїттям земного світу як наслідків діяння Творця. Природний, «тварний» світ вони вважали неодмінною умовою зв'язку людини і Бога, шляхом, що веде до трансцендентного. Основою буття Всесвіту вважали чотири основні елементи — воду, повітря, землю, вогонь (перша матерія за Аристотелем), які можуть існувати як у різноманітних комбінаціях, так і в автономному стані («Ізборник Святослава» 1073). їх тлумачення Всесвіту як одвічної боротьби Бога і Диявола, Добра і Зла відповідало основним засадам християнського світорозуміння, але надмірна натуралізація цієї боротьби надавала їй міфологічного забарвлення, язичницького відтінку. Категорії Добра і Зла мали онтологічні риси, уявлялись як реальні космотворчі чинники, які визначають буття Всесвіту («Повість минулих літ»).

Філософській думці Київської Русі властивий був і дуалізм сприйняття й тлумачення часу. З одного боку, домінував так званий лінійний час — від «створення світу» до «кінця світу», що замінив міфологічну ідею вічного коло-обігу, поділивши час на частини — до Христа й після нього (минуле, сучасне і майбутнє). А з іншого — існувало й циклічне сприйняття часу, оскільки дні тижня, християнські свята, закономірно повторюючись, перебували у коло-обігу.

Своєрідно розв'язувала вона гносеологічну проблематику. Оскільки світ і все суще в ньому вважала результатом творчості Бога, то й пізнання зводила до розкриття у ньому божественного сенсу, тобто досягнення абсолютної істини — Бога. Стверджувала вона і принципову можливість такого пізнання, в якому особлива роль відводилась Слову (Логосу) як посереднику між Богом і людьми. З огляду на подвоєність світу Слово теж мало два рівні: земний знак (конкретно-чуттєва реальність) і знак трансцендентного (Божественна сутність). У пізнанні Божественної сутності бачилися два шляхи: «благодатний», властивий лише святим і апостолам, і «приточний», доступний усім смертним, завдяки розумному тлумаченню «знамень» і «чудотворень» («Послання» К. Смолятича). Засобами пізнання вважалися слідування релігійним заповідям, молитви, спілкування з мудрими людьми і читання священних книг. Книжні знання розцінювались як запорука мудрості, найвища людська чеснота («Повість минулих літ», «Моління» Даниїла Заточника та ін.). Культ книги був фундаментальною світоглядною орієнтацією не лише часів Київської Русі, а й протягом усього розвитку філософської культури в Україні.

У тогочасній пізнавальній діяльності одиничні предмети і явища тлумачилися тільки через призму загального — зміст Святого Письма, канонічну літературу, християнське світобачення. А пізнавальна реальність відображалася не безпосередньо, а опосередковано, у формі алегоричних символів, які забезпечували розуміння змісту багатьох релігійних догматів.

Особлива роль у пізнанні відводилася «серцю» — своєрідному центру, місцезнаходженню думки, віри, волі та любові, зусилля яких і забезпечували як самопізнання й самооцінку, так і досягнення Пожої істини («Слово про Закон і



Благодать» Іларіона, «Повчання» Володимира Мономаха). Концепція серця як центру почуттів, цілісного духовного світу людини, її прилучення до трансцендентного набуло подальшого розвитку в українській філософській думці, стала її визначальною особливістю як «філософія серця» (Кирило Ставровецький (невід. — 1646), Григорій Сковорода (1722—1794), Памфіл Юркевич (1826—1874)).

Людину як носія серця киево-руська православна традиція розглядала ширше від загальноприйнятих канонів східного християнства з його аскетично-чернецьким спрямуванням, однобічним визнанням цілковитої гріховності людини, її фатального тяжіння до зла. (У системі філософських поглядів мислителів Київської Русі людина — багатомірна цілісність, що поєднує тіло, душу й дух, роль яких різна. Тіло гріховне й другорядне, воно лише тимчасова оболонка і пристанище душі; сутнісна роль належить душі й духу, завдяки яким здійснюється єднання людини з Богом. Людина для них «храм», в якому присутній Бог, посередник між Богом і ним створеним світом. На противагу визнанню тотальної людської гріховності вважалось, що всі люди мають одні й ті ж добродійні задатки, які розвиваються, примножуються у процесі життєдіяльності. Дуалізм душі й тіла, поєднання природного і духовного в людині розглядалось через призму притаманної їй індивідуальної свободи. Сутність свободи полягала у виборі між шляхом спасіння (життя) через служіння Богу і шляхом гріха та смерті як розплати за людську гординю і непокору. Орієнтиром вибору, моральним ідеалом було життя Ісуса Христа, його всепрощення і любов як запорука миру і злагоди та образи святих (здебільшого Києво-Печерський) — посередників між людьми і Богом, земним світом і потойбічним («Києво-Печерський Патерик»).

Активно популяризувалась християнська ідея милосердя, яка в киево-руській моралі стала принципом, що вимагав не лише милостивого ставлення до ближніх, а й розглядав милостиню як загальну взаємну любов і повагу, як універсальний засіб, умову гармонізації людських стосунків («Ізборник Святослава 1076», «Повчання» Володимира Мономаха). Заохочувались як

загальновідомі християнські чесноти, так і загальнолюдські норми спілкування, передусім шанобливе ставлення до батьків, побратимство, визнання особливої ролі жінки. Зверталась пильна увага на усвідомлення людиною своєї гідності, неповторної індивідуальної сутності. Тому в особливій пошані були такі чесноти, як хоробрість, відвага, сміливість, патріотизм. Та найвищими цінностями визнавались «честь» і «слава» — засади в ієрархії складових тогочасної моралі («Слово про Ігорів похід», «Моління» Данила Заточника, «Повчання» Володимира Мономаха).

У філософських шуканнях часів Київської Русі важливе місце посідали й історіософські проблеми: аналіз взаємовідносин структурних елементів системи людина — церква — влада — Бог; інтерпретація історії людства як руху, що здійснюється за волею Бога; минуле, сучасне і майбутнє Київської Русі у контексті тогочасних суспільних проблем («Слово про Закон і Благодать» Іларіона, «Слово про Ігорів похід», «Повість минулих літ», «Києво-Печерський Патерик» та ін.).

Філософська думка часів Київської Русі є складним синкретичним духовним явищем, спрямованим на глибинне осягнення актуальних проблем людського буття, осмислення Святого Письма і світу як творинь Бога. Це була філософія релігійна (християнська) у специфічно візантійському варіанті на києво-руському ґрунті з домінуючою тенденцією до екзистенційно-антропологічного спрямування філософського знання в контексті його духовно-практичного виміру.

## **Література**

### **Основна:**

1. Горський В.С., Кислюк К.В. Історія української філософії. Підручник. — К.: Либідь, 2004 — 488 с.
2. Історія української філософії. Підручник. — К.: Академвидав, 2008.- 624с.;
3. Огородник І.В., Огородник В.В. Історія філософської думки в Україні. Курс лекцій. К., 1999;

4. Иларион. Слово о Законе и Благодати. / Иларион Киевский. [сост., вступ. Ст., пер. В.Я. Дерягина; реконстр. Древнерус. Текста Л.П.Жуковской]. – М.: Столица, Скрипторий, 1994. – 146 с.;

**Додаткова:**

1. Золоте слово. Хрестоматія літератури України-Русі епохи Середньовіччя IX – XV століть: у 2-х т.- К.,2002;
2. Ісаєвич Я. Україна давня і нова. Народ, релігія, культура. – Львів, 1996;
3. Котляр Я. Галицько-Волинська Русь у XIII ст.// Київська старовина. – 1999. - №6
4. Митрополит Іларіон. Дохристиянські вірування українського народу: істор. Реліг. Вид. друге. – К., 1994;
5. Поучение Владимира Мономаха. // Изборник: Сборник произведений литературы Древней Руси). – М.: Художественная литература, 1969. – С.146-171;
6. Словарь книжников и книжности в Древней Руси6 Вып.1. – Л., 1987
7. Слово Даниила Заточника. Режим електронного доступу: <http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=4942>
8. Становление философской мысли в Киевской Руси. М.: Институт философии АН СССР, 1984. С. 63-69.
9. Туровский Кирилл. Слово о расслабленном / Режим електронного доступу: <http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=4936>
10. Філософський енциклопедичний словник. – К.: Абрис, 2002.

**Питання для самоконтролю.**

1. Передумови виникнення та джерела формування філософської думки Давньої Русі.
2. Питання пізнання, натурфілософії, антропології, аксіології у філософській культурі Давньої Русі.

3. Філософські та соціально-політичні ідеї “Слова про закон і благодать” Іларіона Київського.
4. Характерні риси та особливості філософської думки Давньої Русі.

### Розділ 3.

#### Гуманістичні та реформаційні ідеї у філософській думці України

Спочатку проаналізуємо соціокультурні передумови виникнення філософських ідей цієї епохи, яку ще визначають як епоху українського Відродження, маючи на увазі аналогію із західноєвропейським Відродженням. До того ж, Україна входила до складу Польщі, яку традиційно відносять до країн Північного Відродження.

В XV - першій половині XVI ст. більша частина українських земель входила до складу Великого князівства Литовського і Королівства Польського. У 1569р. сталося об'єднання Польщі та Литви в Річ Посполиту (за Люблинською унією). Після утворення Речі Посполитої майже вся Україна опинилася під безпосередньою владою Польщі. Почалося активне окатоличення та полонізація українського народу. Важливу роль у цьому зіграла Брестська церковна унія 1596р., в результаті якої виникла греко-католицька церква.

У XVI - першій половині XVII ст. укріпилася панщина. З другої половини XVI ст. головною формою організації селянсько-господарського виробництва Речі Посполитої став поміщицький фільварок (тобто господарство феодала, яке було основане на відробітковій ренті та орієнтоване на ринок). Одночасно із зростанням фільварків йшло обезземелення селянства та їхнє остаточне закріпачення. Найбільш інтенсивно процес закріпачення відбувався в Галичині, Волині, Поділлі, північно-західних районах Київщини. В Наддніпрянській і Задніпрянській Україні селяни були особисто вільними, жили в слободах, сплачували натуральну і грошову ренти. На цих землях формувалося козацьке землеволодіння як зразок землеволодіння буржуазного типу. Процес закріпачення сприяв посиленню національно-визвольної боротьби українського народу.

Розвивалося міське та сільське ремесло. Серед найпоширеніших ремесел були кравецтво, ткацтво, ковальство, ювелірна справа, гончарство, теслярство. У першій половині XVII ст. у містах України було зафіксовано більш ніж 270 ремісничих спеціальностей. Поглиблювалася спеціалізація, поділ праці. Як

приклад, у той час існувало 34 спеціальності у сфері обробки деревини, 22 спеціальності у будівництві. У XVI - першій половині XVII ст. збільшилася кількість цехів, розвивалося просте товарне виробництво. Продовжувався процес формування національного ринку. Цехи з їхньою корпоративною замкненістю стали гальмувати розвиток виробництва. Тому у першій половині XVI ст. на ґрунті цехового і позацехового ремесла починають виникати підприємства мануфактурного типу: керамічні, паперові, соляні. Технічною умовою для зародження мануфактур було широке використання водяного колеса. Зауважимо, що в Україні у мануфактурах використовувалась праця як кріпосних, так і найманих робітників. Розвиток ремесла, промислів, торгівлі сприяв диференціації міського населення. Виділилися такі групи: найбагатша купецько-лихварська верхівка; середні та дрібні торговці, цехові майстри, заможні міщани; міська біднота. Формувався торговий та лихварський капітал. Розвивалася не тільки внутрішня, але й зовнішня торгівля.

Розвиток ремесла сприяв швидкому розвитку міст. Провідну роль у господарстві та суспільно-політичному, культурному житті відігравав західний регіон. Міста намагалися одержати магдебурзьке право, яке сприяло розвитку самоврядування. На відміну від міст Західної Європи українські міста багато в чому зберігали феодально-аграрний характер, однак ремесло і торгівля все ж таки були головними заняттями населення міст. Виникнення мануфактур, накопичення капіталу та інші факти свідчать про те, що у XVI – XVII ст. на українських землях починається зародження нового, капіталістичного способу виробництва.

Треба зазначити, що Реформація (XVI ст.), яка призвела до виникнення протестантизму, поширилася і на Польщу. В Україні сформувалися три основні релігійні сили: 1) протестантизм; 2) православ'я; 3) католицизм. Брестська унія призвела до виникнення греко-католицької

церкви. Дехто з української православної шляхти перейшов у католицизм, дехто - в протестантизм, дехто приєднався до греко-католиків.

У розвитку українського гуманізму можна виділити три основні етапи. Перший етап (приблизно з кінця XV до середини XVI ст.) мав багато спільного з періодом раннього італійського гуманізму, тобто етико-філологічного гуманізму, пов'язаного з вивченням риторики, граматики, поезії, історії, етики на ґрунті класичної античної освіти. Другий етап (приблизно з другої половини XVI до початку XVII ст.) був здебільшого пов'язаний із ранньо- та пізньогуманістичними ідеями, а також з реформаційними ідеями. До того ж посилення національного та релігійного гніту призвело до посилення інтересу до рідної культури, історії, мови, національної самосвідомості. На третьому етапі (від другої третини XVII ст. до початку XVIII ст.) набули поширення гуманістичні ідеї, а реформаційні відійшли на другий план. У зв'язку із зародженням буржуазних економічних відносин, активним розвитком виробництва зросла потреба у розвитку освіти та науки, збільшився попит на освічених людей (вчителів, юристів, лікарів, дипломатів, перекладачів, фахівців з природничих наук). Оскільки вищих навчальних закладів в Україні ще не було, українська молодь часто виїжджала вчитися за кордон: до Італії, Франції, Германії, у Чехію, Голландію та ін. Так, у Падуанському університеті вчився та працював Василь Русянович, у Віттенберзі вчився Мелетій Смотрицький, у Сорбонні - Іван Ужєвич. З Краківським університетом пов'язані імена Павла Русина, Юрія Котермака (Дрогобича). До речі, останній після Кракова вчився ще у Болоньї та став доктором Болонського університету. Підручник з логіки львів'янина Мартина Шмиглецького (професора Віденської академії у 1585 - 1599 рр.) вважався одним з кращих у Західній Європі. Докладніше про цих та інших видатних мислителів, про їхні біографії та наукові погляди розповідається у рекомендованій літературі.

Взагалі, українське Відродження спиралося на античний та давньоруський спадок, східну патристику, західноєвропейську схоластику, західноєвропейський гуманізм та ідеї Реформації. Відомо, що Павло Русин, Лукаш з Нового Міста, Кирило Транквіліон-Савровецький, Касіян Сакович прекрасно знали твори античних мислителів та зверталися до них у власних творах.

Гуманізм українського Відродження мав антропоцентричний характер. Людина уявлялася як істота, що займає серединне положення між цариною духа і цариною матерії та водночас належить до обох царин.

Християнська традиція (зокрема реформатори) віддавала перевагу духовній натурі людини. Гуманізм “реабілітував” земне, природне, тілесне начало, хоча давньослов'янська традиція на абсолютно негативному відношенні до тілесного й не наполягала. Мали місце спроби показати, що душа залежить від тіла, що її неможливо створити від нього окремо.

Вважалося, що людина є найдосконалішим витвором природи, найвищою самодостатньою цінністю. Людину розуміли як мікрокосм, маючи на увазі аналогію з макрокосмом. Так, К. Транквіліон-Ставровецький вважав, що мікрокосм, або внутрішній світ людини, повторює в собі всі особливості макрокосму. К. Сакович уявляв мікрокосм як відтворення макрокосму. Зокрема, він вважав, що тіло людини складається з тих елементів, з яких побудована нежива природа.

Від самої людини залежить, чи стане вона гідною високого призначення, чи стане твариною (Ст. Оріховський). Своє майбутнє людина готує власноруч. Ідеал - сильна, яскрава особистість, сповнена почуття власної гідності, яка є господарем, активним творцем власного життя, яка вміє насолоджуватися земним життям, красою землі та уникає аскези, яка здатна на шляхетні героїчні вчинки. П. Русин вважав, що людину треба шанувати не за багатство й титул, а за розум та інші чесноти. Високо цінуючи розум, П. Русин підкреслював, що розвиток науки та освіти є головною силою історичного розвитку. На необхідності пізнання природи та її законів наполягав Ю. Дрогобич.

Була поширена думка, що людина є не тільки “вінцем” природи, але ще є подібною Богові як творець себе та світу речей. Раніше істинним сенсом життя людини вважалося досягнення блаженства у потойбічному житті, але з XVI ст. до цього високого призначення додалася ще й повна самореалізація людини у цьому, земному світі, тобто повна реалізація закладених у людині можливостей шляхом неповторної творчої індивідуальної діяльності, яка націлена на служіння своєму



народові та здобуття особистої слави. Так, К. Транквіліон-Ставровецький вважав, що сенс життя - у повсякденній трудовій діяльності на благо народу.

Слід звернути увагу на те, що у XVI ст. мала місце зміна орієнтації філософської думки від богопізнання на самопізнання, якому починає віддаватися перевага у порівнянні з побожністю (К. Транквіліон-Ставровецький, Віталій з Дубна та інші). Самопізнання допомагає людині досягти внутрішнього поновлення, морального самовдосконалення. Касіян Сакович, наприклад, писав, що самопізнання допомагає володіти почуттями, розумом, волею, вчинками. Дуже погано, коли людина не знає законів власної природи. Станіслав Оріховський стверджував, що людина може стати подібною Богові завдяки удосконаленню розуму, пізнав земні та небесні речі і себе саму. Дуже цікавим є погляд на самопізнання у Ісайї Копинського. Він писав: «Ніхто не зможе пізнати Бога, доки не пізнає насамперед себе; не пізнає ж досконало себе, доки не прийде спочатку до пізнання всіх речей у світі». Концепція самопізнання у І. Копинського переросла в теорію “умного делания”, яка передбачала самозаглиблення, моральне самовдосконалення, очищення й просвітлення розуму, працю, що стає потребою і несе радість. І. Копинський дуже високо цінував розум. Він писав, що зовнішнє в людині - це тіло, минуше, а внутрішнє - розум, безсмертна душа.

Філософські роздуми гуманістів щодо держави, права, особистості короля є цілком відповідними до тематики Північного Відродження. Найдетальніше проблеми виникнення держави, її сутності, ролі монарха були проаналізовані Станіславом Оріховським. Він одним з перших у Європі почав заперечувати божественне походження держави, виступати проти підкорення світської влади духовній та за невтручання церкви у справи держави.

Держава виникає внаслідок суспільного договору, який укладається між людьми через їхнє вроджене прагнення до взаємної допомоги, через природний інстинкт до суспільного життя. Ст. Оріховський розвивав ідеї теорії природного права, вважаючи, що справедливою є така держава, яка забезпечує життя громадян згідно з їхніми природними правами, насамперед, правом на власність, свободу совісті, слова, спокій, правом жити за власним розумом.

Першоосновою права є мораль. В людині повинні цінуватися такі якості як гідність, талант, розум, доброчесність, звитяга. Аскеза не потрібна, бо вона є протиприродною. Головним принципом життя громадян повинен стати принцип спільного блага, основними ідеями якого є патріотизм, суспільна активність, підпорядкування особистого інтереса спільному.

Ст. Оріховський наголошував, що не держава утворюється заради короля, а король обирається заради держави. Король повинен захищати своїх підданих від внутрішніх та зовнішніх ворогів. Він повинен бути таким, щоб люди слухалися його добровільно, а не з примусу. Мислитель писав: “Дві є фортеці міцні в короля: справедливість і віра. Король повинен бути мудрим, мужнім, справедливим, гуманним, справжнім “філософом на троні”. Королю треба обирати собі в спільники найкращих, найталановитіших з-поміж громадян та застерігатися жадібних, здатних на хабарництво, на чвари. До державної служби слід допускати “мужів знатних”, але не слід забувати про те, що авторитет є нагородою за славу, доблесть, а не за породу. Король, вважає мислитель, це вуста, очі та вуха закону. Закон “навіть кращий і далеко знатніший за короля”.

Ст. Оріховський, як і інші мислителі-гуманісти, скажімо, Павло Русин, вважав, що саме люди є реальними творцями історії. І як творці, вони є рівними з Богом; тільки в співдружності з розумними людьми Бог може встановити справедливість на землі. Ст. Оріховський виступав проти соціальної несправедливості та стверджував, що всі громадяни повинні бути рівними перед законом.

Специфікою розвитку гуманістичних ідей на Україні починаючи з другої половини XVI ст. є цікавий та складний взаємозв'язок цих ідей з реформаційними ідеями. В.С. Горський цілком слушно вказує на те, що за відмінності гуманістичної та реформаційної течій обидві готували ґрунт до секуляризації духовної культури. Реформація вела до секуляризації через релігійні форми. Реформаційний рух в Україні в цілому був доволі складним явищем. Мав місце вплив західноєвропейської Реформації, розвивалися місцеві реформаційні рухи, спрямовані проти православної церкви. До того ж реформаційний рух викликав

рух контрреформаційний. Однак з'ясувати загальні риси реформаційного руху в Україні є завданням не дуже складним. Це, насамперед, критика всієї церковної обрядності, чернечого життя з його аскезою, церковної ієрархії. За цим стояли уявлення про самоцінність людини, яка не потребує посередників задля встановлення діалогу з Богом. У сучасній літературі має місце думка, що виникненню реформаційних ідей серед православних українців сприяла відсутність великої дистанції між кліром та віруючими, дозвіл майже всьому духовництву (крім, наприклад, ченців) на одруження, дозвіл вести службу на національній мові, спільна спрямованість на особисті переживання, внутрішнє осмислення Біблії.

Приблизно з другої половини XVI ст. полонізація та тиск з боку католицької церкви на українських теренах посилюються. Політичні, економічні причини (бажання зберегти владу, власність тощо) обумовили те, що українське панство значною мірою перейшло у католицьку віру. Однак ті українці, хто не втратив національної гідності та православної віри, вели боротьбу проти соціального, національного та релігійного гніту (хоча слід зазначити, що не всі католики та уніати були ворогами української культури).

Острозький культурно-освітній центр був заснований кн. К. Острозьким у 1576р. та проіснував до 1636р. В центрі шанувалися традиції Київської Русі, візантійської, болгарської культури, а також відчувався вплив західноєвропейського гуманізму та Реформації. К. Острозький вважав, що для успішного протистояння полонізації українського народу необхідним є розвиток освіти. В Острозі викладали граматику, риторіку, арифметику, геометрію, музику, астрономію, слов'янську, грецьку, латинську мови. Філософські ідеї були вплетені в тканину художніх, публіцистичних, історичних, богословських творів як їхнє теоретичне підґрунтя. Читався курс логіки, яка називалася діалектикою. В академії працювали діячі різних політичних орієнтацій, різних віросповідань. Це обумовлювало активний обмін ідеями, пошуки нового, синтетичного, шляху розвитку української культури, який поєднав би українські культурні цінності з деякими західноєвропейськими культурними надбаннями.

В творчості острозьких мислителів знайшли своє відбиття реформаційні та гуманістичні ідеї. Острозькі книжники виступали за демократизацію церкви, проти церковної ієрархії, звернулися до ідеї спасіння особистою вірою, до проблеми свободи совісті. Христофор Філалет стверджував, що світські люди мають право на суд над священниками, на вільне віросповідання. Люди мають однакові можливості щодо розуміння суті Біблії. Проте церква має право втручатися у дії влади, якщо вони не відповідають закону Божому. Так, церква і народ можуть боротися проти несправедливої національної політики. Такими думками закладаються основи для формування у майбутньому філософії національної ідеї.

Певний час з Острогом було пов'язане життя видатного українського мислителя Івана Вишенського, у працях якого можна знайти гостру критику католицизму, уніатської віри, феодально-кріпосницьких порядків у тогочасній Польщі. Критикував він й тих православних священників, які погрузнули у мирських справах, у розпусті та жадобі. І. Вишенський писав: “Замість смирення, простоти й убогості панують гордість, хитрість, махлярство і лиходійство. Замість суду й правди панують брехня, кривда, облудність, суперечки, клеми, лицемірство, облесність, насильство антихристове. Замість віри, й надії, і любові панують безвір'я, відчай, ненависть, заздрість і мерзота.”. Архімандрити й ігумени привели монастирі в запустіння, поробили із святих місць собі фільварки, скрізь зловживання... І. Вишенський наполягав на перебудові церкви на ранньохристиянських засадах. Люди є рівними від природи та перед Богом, вони повинні дбати про своє спасіння за допомогою особистої віри. У своїй творчості І. Вишенський спирався на Біблію та східну патристику. Він вимагав, щоб освіта мала переважно богословський характер, тому й зустрічаємо в нього висловлювання на зразок “поганський красномовний Арістотель”, якого І. Вишенський зарахував (разом з Платоном та іншими антиками) в “машкарники” та “комедійники”. Певною мірою це було обумовлено тією обставиною, що деякі досягнення антиків використовували католицькі богослови. Тому й представляє він Арістотеля та Платона як “філософів латинських”. Якщо гуманісти, як

правило, робили наголос на гармонії душі й тіла, намагалися реабілітувати земне, тілесне начало, діячі Реформації підносили духовне начало. І.Вишенський вважав, що людина - це єдність двох протилежностей, що ведуть боротьбу: душі і тіла. Справжня сутність людини полягає у духовності. Щоб здолати зло, знайти вічне блаженство, треба жити за законом Божим, творити добро, пізнавати себе, самовдосконалюватися у духовному плані, вивчати Святе Письмо, жити “в істині”.

В творах острозьких мислителів знайшли своє специфічне відображення й гуманістичні ідеї. Так, наголос робився на духовну красу людини, на розвиток духовності, на особисту добродішність. Зустрічаємо ідеал творчої особистості, яка намагається максимально себе розвинути та проявити. Потойбічне спасіння пов'язане із земним самоствердженням та самовдосконаленням. Мала місце ідея спільного блага. Історія розглядалася як результат дій, вчинків видатних особистостей.

Наприкінці XVI ст. в Україні почали виникати братства - організації православного населення міст. Вони намагалися захистити духовні традиції українського народу, його політичні права, вирішувати певні юридичні та соціальні питання. Найвідомішими були Львівське, Київське та Луцьке братства. Діячі братств сприяли поширенню реформаційних та гуманістичних ідей, їхнім творам притаманна критика католицької церкви, унії, тогочасного стану православної церкви, а також прагнення перебудувати останню на ранньохристиянських засадах, відновити простоту та чистоту віри. Підкреслювалася необхідність індивідуального спілкування з Богом. Демократизм ранньохристиянських громад певним чином вплинув на демократизм життя братчиків. Цікаво, що богослужіння могли вести також і миряни. Дуже важливою була освітня діяльність братств, які могли мати при собі школи, друкарні. У братських школах вивчали слов'янську, грецьку мови, граматику, риторику, діалектику, арифметику, геометрію, астрономію, музику, а також латину та польську мови. У бібліотеках можна було знайти видання Аристотеля, Платона, Цицерона та інших видатних антиків. Усвідомлення християнських ідей

поєднувалося з вивченням творів античних та західноєвропейських вчених (хоча твори останніх повинні були аналізуватися з православної точки зору). Через це можна стверджувати, що братські школи сприяли поширенню гуманістичних ідей та секуляризації освіти та науки.

На відміну від західноєвропейських гуманістів, українські гуманісти другої половини XVI – XVII ст. підкреслювали вже не стільки гармонію душі і тіла, скільки духовну красу людини, робили наголос на духовному самоствердженні. Поширювалися ідеї служіння суспільному благу, розвитку української культури. Вважалося, що цінність людини визначається не її походженням або багатством, а особистою порядністю, шляхетністю поведінки, фізичною та моральною досконалістю, максимальною реалізацією творчих можливостей у земному житті. Доброчесність людини визначалася життям згідно з християнськими моральними принципами, підкоренням почуттів розуму, активною діяльністю заради досягнення високих суспільних цілей та особистої слави. Історія не є результатом Божого провидіння, а є слідством діяльності, насамперед, видатних яскравих особистостей. У творах братчиків осмислювалися проблеми самопізнання, самовдосконалення людини.

Якщо спочатку соціальною базою братств був переважно “третій стан”, то пізніше до братств почали вступати люди з вищих прошарків суспільства, що певною мірою відновлювало ієрархію серед духівництва. Реформаційні ідеї починають відходити на другий план. Тому у другій половині XVII ст. у братствах розвивалися переважно гуманістичні ідеї. Цьому сприяло й вивчення античної спадщини та творів діячів західноєвропейського Відродження. Братчики почали розуміти, що у дискусіях з католиками та уніатами недостатньо спиратися тільки на Біблію та східну патристику, вважаючи все інше “чужим”, “поганським”. Ігнорування світової філософської спадщини не могло сприяти розвитку абстрактного мислення, вивченню логіки, метафізики, натурфілософії. Починаючи з другої половини XVII ст. інтерес до духовного начала став поступатися місцем інтересу до природи, тілесного світу, почуттів. Знову панує ідея гармонії душі і тіла. Людину розглядають як мікрокосм, який є відтворенням

макрокосму. Має місце думка про те, що людське тіло складається з тих стихій, з яких складається природа. Сенс життя вбачали в активній творчій діяльності, яка пов'язана з повною реалізацією всіх можливостей людини. Розум стає навіть вищим за побожність.

Острозький центр та братські школи сприяли створенню умов для виникнення професійної філософії, що стало можливим завдяки утворенню Києво-Могилянської академії.

## **Література**

### **Основна:**

1. Горський В.С., Кислюк К.В. Історія української філософії. Підручник. – К.: Либідь, 2004 – 488 с.
2. Історія української філософії. Підручник. – К.: Академвидав, 2008.- 624с.;
3. Нічик В. М., Литвинов В.Д., Стратій Я.М. Гуманістичні і реформаційні ідеї на Україні (XVI – першої половини XVII ст.). — К., 1990.
4. Огородник І.В., Огородник В.В. Історія філософської думки в Україні. Курс лекцій. К., 1999;
5. Українські гуманісти епохи Відродження: Антологія. – К., 1995. – Ч. 1, 2.

### **Додаткова:**

1. Вишенський Іван. Книжка // Україна: філософський спадок століть. Хроніка- 2000. – Вип. 37-38. – К., 2000. – С.197-202.
2. Іпатій Потій. Унія греків з костьолом римським 1595 року./ Українські гуманісти епохи Відродження: у 2-х частинах. – Частина 2. – К.: «Наукова думка», 1995. – С.101-131.
3. Ісаєвич Я.Б. Братства та їх роль у розвитку української культури XVI – XVIII ст. — К., 1966.
4. Ісаєвич Я.Б. Юрій Дрогобич. — К., 1972.
5. Мицько І.З. Острозько слов'яно-греко-латинська академія. – К.: 1990;
6. Оріховський-Роксолан. Історична проза // Українська література XIV – XVI ст. – К., 1988.

7. Пам'ятки братських шкіл на Україні (кінця XVII – початку XVIII ст.). — К., 1988.
8. Паславський І.В. З історії розвитку Філософських ідей на Україні в кінці XVI – першій третині XVII ст. — К., 1984.
9. Пашук А. І. Іван Вишенський – мислитель, борець. — Львів, 1990.
10. Транквіліон-Ставровецький К. Зерцало богослов'ї. // Україна: філософський спадок століть. Хроніка-2000. – Вип. 37-38. – К., 2000. – С.251-263.
11. Транквіліон-Ставровецький К. Зерцало богослов'ї. // Україна: філософський спадок століть. Хроніка-2000. – Вип. 37-38. – К., 2000. – С.251-263
12. Федів Ю.О., Мозгова Н.Г. Історія української філософії. – К., 2000;
13. Філософський енциклопедичний словник. – К.: Абрис, 2002.
14. Франко І. Іван Вишенський і його твори // Франко І. Збір. Творів: У 50-ти т. – Т. 30. — К, 1981.

### ***Питання для самоконтролю***

1. Ідеї неоплатонізму та аристотелізму у філософії України кінця XV — початку XVI ст.
2. Перші гуманісти в історії вітчизняної філософії: Павло Русин, Юрій Дрогобич, Станіслав Оріховський-Роксолан
3. Острозький культурно-освітній центр і його значення в філософській культурі України.
4. Розвиток візантійсько-давньоруської традиції у творчості І.Вишенського.



## Розділ 4.

### Філософія України доби бароко. Києво-Могилянська академія.

Києво-Могилянська академія виникає на базі Київської братської школи та школи Києво-Печерського монастиря, які були об'єднані зусиллями митрополита Петра Могили в 1632 р. Спочатку це був колегіум, а згодом, з 1701 року, став академією, першим вищим навчальним закладом східних слов'ян. Вперше в Україні філософія викладалася окремо від теології, її викладання значною мірою було схоластичним. Викладачі академії розуміли філософію як систему дисциплін чи наук, покликаних віднайти істину, причину речей, даних людині богом, а також дослідити моральні основи її життя. Істину вони ототожнювали з вищим буттям, тобто богом, якого вважали також творцем природи.

Визначними філософами, котрі представляли Києво-Могилянську академію, були І. Гізель (бл. 1600 - 1683), Й. Кононович-Горбацький (пом. 1653 р.), С. Яворський (1658 -1722), Ф. Прокопович (1681 - 1736) та інші.

Загальною ознакою їх філософського вчення було те, що воно значною мірою ґрунтувалося на ідеалістичних, теософських началах. Теософія ( від грец. тео - бог, софія-мудрість) -релігійно-філософське вчення, котре претендує на те, щоб «науковими методами» довести «божественну мудрість», зробивши її надбанням особи. Вони, як правило, визнавали першопричиною всього існуючого бога, котрий творить не лише речі, матерію, але і їх форму.

Разом з тим під впливом розвитку науки, і насамперед природознавства, у філософії Києво-Могилянської академії поступово зміщуються акценти з теософії до пантеїзму, до визнання того, що сама природа є богом.

Доречно відзначити, що розуміння філософами академії взаємозв'язку матерії і форми, хоч і ґрунтувалося на пан-теїстичній основі, суттєво відрізнялось від тлумачення цього питання у філософії Аристотеля. В останнього матерія є пасивною, інертною, форма ж є активною, рухливою, при-чинною. Лише вона дає імпульс до розвитку. Проф. академії Й. Кононович-Горбацький, на противагу

античному філософу, підкреслював, що матерія є активною, діяльною і від неї утворюються всі інші форми.

І. Гізель - самобутній і глибокий мислитель. Він стверджував, що матерія (безумовно, створена богом) не може бути знищена ні в якісному, ні в кількісному відношенні. Вона не виникає і не зникає у процесі її перетворення, а лише переходить з одного стану в інший.

Таку ж думку поділяв і Ф. Прокопович, який підкреслював, що першу матерію не можна ніколи ні створити, ні зруйнувати, а так ні збільшити, ні зменшити ту, яку створив бог на початку світу, якій кількості вона створена, такою ж залишиться завжди.

Філософському вченню професорів Києво-Могилянської академії було притаманне розуміння єдності матерії і руху, його суперечливості, плинності речей. Рух - це така властивість матерії, без якої не можна збагнути будь-яких змін, процесів виникнення зникнення, круговороту у природі. Без ґрунтового розуміння руху, неможливо добре зрозуміти і всього іншого, бо всі переміни, виникнення і загибель, круговорот небес, рух елементів, активність і пасивність, плинність і змінність відбуваються завдяки рухові. Рух являє собою ніби загальне життя всього світу . Однак, причиною цього руху, на думку філософів, є бог. Ця проблема теж вирішувалася філософами академії з позицій пантеїзму.

Разом з тим, незважаючи на такі пантеїстичні уявлення, філософії Києво-Могилянської академії знаходили відображення елементи діалектики, глибокого розуміння сутності протилежностей у розвитку природи, її речей і явищ.

Уся природа є єдністю руху і спокою. Якщо речі рухаються чи перебувають у спокої, то все це обумовлюється самою природою. Ф. Прокопович висловлював думку про те, що природа є принципом і причиною руху та спокою, тобто якщо речі рухаються, їх рух обумовлюється природою, і якщо перебувають у спокої, то їх спокій знову-таки обумовлює природа.

Досить змістовно представлена у філософії Києво-Могилянської академії концепція пізнання. Філософи академії не мали сумнівів у можливостях людини пізнати навколишній світ, розуміли, що пізнання - непростий процес, що

здійснюється як на рівні відчуттів, так і на рівні розуму. Великого значення у процесі пізнання вони надавали чуттєвій діяльності людини, вважаючи, що пізнання не може обійтись без цього.

Однак, яким би важливим не було б чуттєве пізнання людини, воно само по собі ще не дає можливості проникнути у сутність речей і явищ. Для цього потрібен розум, інтелектуальна діяльність, з допомогою якої людина може здійснити це. Бо відчуття відображають дійсність конкретно, безпосередньо, а розум - опосередковано, узагальнено, абстрактно, і це відображення більш досконале.

Результатом пізнання людини є досягнення нею істини. Це здійснюється, на думку філософів академії, двома шляхами - логічним (відповідність знання дійсності) і трансцендентальним, тобто таким, який надається людині богом, через його одкровення.

Що ж до критерію істини, то тут помітне перебільшення чуттєвого пізнання, котре вважалося не лише початком пізнання, але і критерієм його достовірності.

Стефан Калиновський (1700-1753) назвав свій розділ «Десять книг Аристотеля до Нікомаху, тобто Етика». Ця назва свідчить, що професор викладає лекції спираючись саме на етику античного мислителя. Він визначає етику як моральну науку, адже «звичаї - це навички добре або погано жити, або, точніше, це самі вчинки, що походять від таких навичок. У тлумаченні їх - сенс цієї науки. З грецької мови походить назва "етика", а саме від *ethos*, що означає звичка, за допомогою якої множаться моральні навички». Цитує С. Калиновський не тільки «Нікомахову етику», а й «Велику етику» Аристотеля, поставивши собі за мету, як уже зазначалось, викласти саме вчення античного мислителя. Його розділ етики самий великий, адже автор дотримувався прийнятої в європейських університетах того часу схоластичної манери викладу матеріалу: теза - антитеза - умовивід. Більшість аргументів для тез і антитезисів професор черпає з античної спадщини - це думки Геракліта, Сократа, Платона, Емпедокла, Піфагора, Анаксагора, стоїків, римських поетів, а також середньовічних християнських авторитетів - Василя Великого, Іринея, Ісидора і Кирила Олександрійського. Зустрічаються також думки Дунса Скотта і Фоми Аквінського. Схоластична манера викладу

матеріалу помітна вже у Вступі, де професор дає визначення моральній філософії, яка постає для нього інтелектуальною чеснотою, спрямовуючою людські вчинки до пошани, вона не мудрість і не мистецтво, навіть не наука у власному сенсі слова, так як «об'єкт науки повинен існувати так, щоб бути незалежним від нас».

Матеріальний чи номінальний суб'єкт етики, за С. Калиновським, є людина, а формальний суб'єкт - людський розум. Тому етика насамперед є інтелектуальною чеснотою. Етика в його викладі - це «справжня розсудливість, а значить, вона не наука. Професор уточнює, що «пізнавальний і матеріальний об'єкт практичної етики суть добрих справ, пізнання яких спрямовує людські вчинки до моральності». За Калиновським, матеріальна мета етики є людина, тому що вона служить на благо людини. Формальна ж мета є благородний вчинок або гідне життя, оскільки тут він заспокоюється. Детально обґрунтовує С. Калиновський і необхідність етики. Вона є корисною для уможлидних наук, оскільки сприяє, щоб розум звільнився від пристрасного бажання. Крім того, вона прирівнюється до юриспруденції, адже закони, навіть залежні від рішення глави держави, «повинні бути виведені з принципів моральної філософії », повинні «відповідати принципам загального блага і узгоджуватися з розумом». Також, вчений наголошує на тому, що етика необхідна і для природного блаженства.

Розподіл етики на монастику, економіку і політику вчений виводить з потрібного обов'язку людини: щодо самого себе, щодо близьких і щодо співгромадян і правителів. Будь-яка з цих частин етики є сукупність багатьох навичок, однак політику професор ставить на перше місце, пояснюючи це тим, що мета монастики - особисте щастя однієї людини, а цьому має передувати щастя всієї родини, а до цього - щастя всієї держави. При цьому філософ зауважує, що «облаштування особистого життя набагато безболіснішим і супроводжується меншій кількості помилок, ніж управління сім'єю і державою».

Розділ етики С. Калиновського містить чотири основні теми:

- Остання мета людини, тобто Благо.
- Внутрішні і зовнішні впливи на вчинки людини.
- Людські вчинки.

- Людські переживання.

В останньому диспуті розглянуті людські переживання, що пов'язані з пристрасними бажаннями - любов, ненависть, туга, радість, задоволення, смуток; а також такі переживання як надія, відвага, страх, жах і гнів.

Варто зазначити, що для С. Калиновського найвищою моральною чеснотою є розсудливість, яка постає не «вродженою якістю розуму », а набутою, яку Арістотель в свій час характеризує як «активний навик зі здоровим глуздом щодо тих речей, які для людини хороші або погані.

На його думку, особиста розсудливість є найвищою чеснотою людини і керує всіма іншими чеснотами, направляючи їх до однієї мети – до особистого щастя.

Михайло Козачинський (1699-1755 рр.) продемонстрував у своєму курсі філософії і в розділі етики зокрема свою глибоку ерудицію і прихильність до вчення не тільки Арістотеля, а й Фоми Аквінського. Подібно до свого попередника С. Калиновського, він активно цитує Стагірита як незаперечного авторитета в етиці, крім цього не забув згадати інших античних авторів, а також Біблію і представників патристики.

М. Козачинський визначав етику наступним чином: «це розсудливість, що стосується операцій волі, спрямованих до моральних чеснот». У властивій більшості професорів схоластичній манері викладу матеріалу детально розглядає це визначення, наводячи аргументи «за» і «проти», і приходять до висновку, що «етика є наука, а не знання у власному розумінні» проте вона відрізняється від природничих наук. У природничих, або експериментальних науках переважають правила, а етика або моральна філософія «є навик, яким розмірковуємо про те, що слід робити».

Мету, об'єкт і суб'єкт етики М. Козачинський визначає по-своєму, оригінально. Матеріальним об'єктом етики професор вважає «почесність або моральну правоту, виведену з правил етики». Мета етики - пізнання моральних законів і напрямом операцій волі до моральної чесноти, тому що етика піклується про пізнання правил, якими керуються дії нашої волі. Вона встановлена для блага

людини, значить, її справжньою метою можна вважати саму людину. Саме людина є матеріальний суб'єкт етики, тому що «людина сама вважається моральним філософом». М. Козачинський дозволяє собі не погодитися з Арістотелем щодо оволодіння моральною філософією. Хоча, на його думку, грецький філософ вважав придатним для моральних повчань зрілий вік, професор розвиває думку С. Калиновського, що юнакам моральна філософія більш необхідна, так як «на юнаків лягає максимальна відповідальність і тягар роздумів про стани майбутнього життя», а етика демонструє мету і засоби досягнення її, тому юнакам вона необхідна як поводитир і вчитель життя. Свої висновки професор підсилює переконанням, що моральна філософія є ліками для захворювань душі, вад, приборкувач пристрастей: «Значить, той хто більш піддається пристрастям, той більше потребує моральної допомоги». Уточнює М. Козачинський і розподіл етики, акцентує увагу на тому, що політика потрібна: монархічна, аристократична і демократична. Найкращим професор визнає монархічне правління, коли керує одна людина, в цілому монархічна політика направляє людину до доброчесності щодо загального блага. Загальному благу, благу держави схильний професор підпорядкувати і монастику, і економіку, тобто етику персональну і сімейну. Чи не найцікавішими є останні етичні вчення М. Козачинський під назвою «Громадянська політика», де професор роз'яснює поняття закону, його причини і властивості, поділяє його на вічний, природний і довільний, виокремлює військову політику, де особливе місце займають питання дуелі, війни і релігії. Вічний закон - це вищий розум - стверджує професор, посилаючись на Августина Блаженного і Фому Аквінського, це Божественний розум, якому підпорядкований Всесвіт. Природній закон М. Козачинський визначає згідно популярному в Європі трактату «Політика» Юста Ліпсія (1547-1606) – фламандського філософа-гуманіста, університетського професора в Єні: «Це іскра здорового глузду, що залишилася в людині, це наша суддя хороших і поганих вчинків». В свою чергу, довільний же закон встановлюється виключно законодавцем. Розглядаючи військову політику, де виділені питання дуелі, громадянської та агресивної війни, політики держави щодо релігії і т. д.. На думку професора, дуель неприпустима і

аморальна, це пряме вбивство, війна ж морально виправдана тільки тоді коли вона захисна, але можна допускати і агресивну війну, хоча підступи проти ворога, якщо вони не підлягають здоровому глузду і не можуть бути розгадані мудрістю, неприпустимі, наприклад отруєння води або дрібних подарунків. Автор «Громадянської політики» переконаний, що міжнародне право не дозволяє застосовувати підступи і хитрощі проти ворогів, щодо цього наводить свідчення авторитетних авторів: Августина, Амвросія, Фоми і Ліпсія.

Релігію М. Козачинський вважає чесною політикою як його благочестя, посиляючись на Юста Ліпсія: «Безпосереднє відчуття Бога, шанування Бога». Він стверджує, що кожна держава має поважати і цінити релігію, адже в цьому переконує нас розум. Позиція професора наступна: благо держави насамперед полягає в тому, щоб правитель керував підданими не як тиран і піддані щоб корилися правителю добровільно, а це навряд чи може статися без релігії, оскільки вона нагадує обов'язки і правителям, і підданим. Правитель зобов'язаний почитати істинну релігію, а ті хто сповідує іншу релігію можуть бути визнані в державі тільки за умови, якщо вони нікого цим не обмежують, оскільки шанування релігії є добровільною справою кожного. Він прямо застерігає, що війни з релігійних мотивів є найжорстокіші, і аморально вимагати, щоб всі сповідували одну релігію. «Не слід прагнути до того, що морально неможливо; а морально неможливо – це коли намагатися всіх підданих, які помиляються в релігії, привести до однієї істинної релігії». Вельми сучасно звучить думка професора, що суддя повинен керуватися тільки законом, а не власною думкою або показаннями наклепників. Втім, така істина актуальна завжди. Варто зазначити, що професор викладав етику відразу після розділу логіки, що важливо, бо це не був обов'язковий розділ. Досить великий розділ етики М. Козачинський вважав особливо цінним для слухачів так як на його думку – це практичне керівництво в житті.

Георгій Кониський (1717-1795 рр.) представляє особливий інтерес як професор, який останній в Києво-Могилянській академії самостійно розробляв курс лекцій з курсу філософії. Матеріали даного курсу свідчать, що він також

викладав етику відразу після логіки і вважав її практичною частиною курсу. Він визначає етику як науку про звичаї, стверджуючи, що вона «По праву називається наукою, тому що у неї є все, що робить її гідною в області наук: прагне ж вона свої висновки доводити точними і очевидними аксіомами або принципами, і дійсно багато чого доводить». Її обов'язок і призначення - навчати правилам гарної поведінки, адже вчиняти добрі вчинки - обов'язок кожної чесною людини. У своєму викладі правил етики професор гранично лаконічний і чіткий, його розділ етики містить дві книги. У першій книзі в двох трактатах викладені підстави людських вчинків, а в другій у трьох трактатах - самі вчинки людей, пристрасі, чесноти і вади. На відміну від попередників Г. Кониський розцінює монастику як підставу і особливість етики: в його тлумаченні це родові поняття, адже монастика вчить про звичаї в цілому, «встановлює звичаї людини по відношенню до сім'ї, держави або царства». Економіка і політика - її складові частини.

Дотримуючись схоластичного методу викладання, Г. Кониський коротко і чітко викладає вчення Аристотеля, іноді для більшої переконливості своїх висновків вдаючись до Біблії. Це помітно і при визначенні добра і цілі, блага як найбільшого щастя і щастя в земному житті. Наприклад, проаналізувавши думки багатьох античних авторів - епікурейців, стоїків, Анаксагора, Г. Кониський стверджує: «Істинна думка Аристотеля, який відносив до найвищого людського щастя в цьому житті не одне або інше з наведеного вище, а проаналізував всі. Він же встановив, що найвище благо полягає частково в мудрості, частково - в благополучному (стані) тіла і долі». Професор переконаний, що саме таке благо може бути названо «найщасливішим щастям».

Професор стверджує, що вчинками людини керують інтелект і воля як внутрішні спонукальні підстави, вони взаємодіють узгоджено. Зовнішні ж підстави - Бог, ангели і інші люди. Свободу дій людини можуть обмежувати навички - набуті схильності.

Само собою зрозуміло, що «Бог рухає якимось незбагненим способом людську волю, примушуючи і схиляючи її », проте професор переконує, що



«людська воля настільки вільна, що переносить насильство своєї влади, а не будь-якої іншої людини або ангела ». Згідно його вченням, людськими є лише ті вчинки, які здійснюються згідно з бажанням і добровільно, «перебувають у вільній владі людини. Причиною недобровільних і здебільшого аморальних вчинків є насильство, незнання, а також заздрість та пристрасть. В цілому ж людські вчинки професор пов'язує зі здоровим глуздом: добрі справи, хороші і моральні вчинки узгоджені зі здоровим глуздом, а порочні - неузгоджені. «Етичне мистецтво, - на його думку, - полягає в тому, щоб добре і по законам розуму керувати афектами або пристрастями». Пристрасті професор розглядає детально, досліджуючи їх причини, складові частини, властивості і наслідки. Для більшої виразності в етиці Г. Кониського пристрасті розглянуті наступними протиріччями: любов і ненависть, туга і огиду, насолода і печаль (біль), надія і безнадія, страх і відвага, а також гнів, який по в своїй природі не має собі протиріччя. Професор вважає природним переживання пристрастей, вони не принижують людину, апатія стоїків, з його точки зору, неприйнятна: «Ця догма заперечує любов батьків до дітей, відданість батьківщині і співчуття знедоленим і нещасним і під прикриттям стійкості вчить грубості і жорстокості».

Останній трактат етики Г. Кониського має назву «Чесноти та вади», тут професор переконує, що саме чесноти «етика розглядає як свій власний і досліджуваний нею об'єкт». Вчення про чесноти викладено виключно за Аристотелем, включаючи визначення чесноти як «обраної властивості, що полягає в поміркованості, яка для нас визначена розумом». Він прихильний до способу розподілу чеснот на чотири типи, як це запропонував Арістотель: розсудливість, справедливість, мужність і поміркованість. Розсудливість є головна чеснота, вона «властива для розумної дії» і керує іншими чеснотами. Функцій розсудливості: обдумування або відкриття; вибір із того що знайдено, що більш придатне для мети, - це рішення; і рекомендація, щоб здійснилося знайдене і вибране, - це поведінка або порада. Справедливість у Г. Кониського безпосередньо пов'язана з правом, бо вона є чеснота, кожному суб'єкту віддає його право. Професор тут коротко викладає співвідношення права і закону,

вважаючи, що закон є втіленням і вираженням права, дає визначення природного, міжнародного і громадянського права. Природне право «є від природи і для всіх стає відомим природним шляхом », інші види права умовні, адже вони встановлені людьми. У справжній справедливості професор бачить десять головних чеснот: релігія, благочестя, шанування, покірність, правдивість, подяка, відплата, щедрість, привітність і приязнь.

Мужність сприймається як чеснота, яка полягає в приглушенні страху. За допомогою мужності, вважає Г. Кониський, людина долає небезпеку смерті. Самогубство професор рішуче засуджує, стверджуючи, що «Така рішучість духу не є справжньою мужністю, а є більше слабкістю духу, який відмовляється терпіти справжнє нещастя».

Помірністю, на думку професора, може бути названа будь-яка чеснота, оскільки вона означає, що в будь-якому душевному русі дотримується певна міра. Арістотель визначає її як щось середнє між насолодою осягання чогось і смаку, з цим професор повністю згоден. Вона стримує бажання там, де людина менше всього себе контролює - в насолодах тілесних. Професор виокремлює чотири види поміркованості: стриманість, тверезість, моральна охайність і сором'язливість. Серед поміркованості він знаходить ще чотири чесноти: помірність, лагідність, покірність і скромність, а також вважає за необхідне зарахувати сюди самовладання, дотепність, обачність і простоту. Ці чесноти визначають поведінку людини і його вчинки в сім'ї і суспільстві. Вади та гріхи професор вважає відхиленнями від «золотої середини» чесноти в сторону надлишку її або нестачі якостей чеснот. Вони суперечать здоровому глузду.

Короткий огляд розділів етики в філософських курсах професорів Києво-Могилянської академії свідчить, що в українській філософії поступово формується нове розуміння людини в порівнянні з попередньою добою. За часів панування релігійного світогляду доля і діяльність людини були визначені Богом, в земному житті він міг тільки виконувати волю Творця в силу єдиної світової детермінації. Однак професори Академії, аналізуючи людини як частку природи і суспільства, яка зобов'язана діяти відповідно до встановлених Богом законам,

все ж вважають завданням етики допомогти людині не тільки розраховувати на вічне блаженство в загробному житті, а перш за все облаштувати земне життя, виконати своє призначення - гідно провести свої дні і досягти земного блага і щастя.

У зв'язку з такими завданнями головні питання етики, яка вважалася в Академії практичної наукою, - це співвідношення свободи і необхідності в моральній поведінці людини, проблема вибору, співвідношення об'єктивних умов і усвідомлених рішень. Практична наука повинна була дати людині конкретні поради, як найкраще розпорядитися своєю долею з метою досягнення земного щастя.

Важливим і в певному відношенні революційним для свого часу можна вважати твердження професорів етики, особливо М. Козачинського і Г. Кониського, що людина в своїх вчинках керується розумом. Активність людини, вибір дій і вчинків, самостійні рішення пов'язуються в Київських розділах етики з розумною природою людини.

Можна зробити висновок, що етика як частина філософського курсу в Києво-Могилянській академії бере на себе зобов'язання, що сформувались ще в часи античності: привести людину до моральної досконалості і земному благу. Знання, міркування, інтелектуальний аналіз зводяться до вищого етичного принципу, який визначає призначення людини в його земному бутті. З гуманістичних позицій вирішується головна проблема моральної філософії: небесне блаженство не повинно бути зумовлено відмовою від усього земного. Незважаючи на те, що земний світ грішний, мінливий і нестійкий, його не можна уникати, його слід пізнати якомога повніше і глибше (для цього людині дано розум), і потрібно боротися зі злом, керуючись розсудливістю.

Введення в філософський курс розділу етики, хоча і не обов'язкового для всіх професорів, обумовлювалося в той час практичною необхідністю, прагненням переосмислити систему людських відносин в нових історичних умовах України першої половини XVIII ст., по-новому оцінити значення земного

буття і вищого призначення людини. Етика стає важливим інструментом виховання нової людини, формування вільної особистості.

Розділи етики в філософських курсах київських професорів Т. Прокоповича, С. Калиновського, С. Кулябки, М. Козачинського і Г. Кониського свідчать про те, що у вітчизняній філософії намічається тенденція подолання спрощеного погляду на етику як на суто прикладну дисципліну, завдання якої зводилося б тільки до коментування моральних настанов Біблії або інших авторитетів християнства. Професори не просто коментують і пропагують прийняті в християнській культурі моральні норми, а прагнуть вивчати і аналізувати авторитетні етичні вчення античних і європейських мислителів, намагаючись дати практичні рекомендації щодо вдосконалення людини і морального регулювання суспільства свого часу. Таку тенденцію суттєво розвинув і удосконалював вихованець Києво-Могилянської академії Григорій Сковорода. Таким чином, філософія Києво-Могилянської академії, з одного боку ґрунтувалася головним чином на теософській, пантеїстичній і деїстичній основах, а з іншого, і це є значним надбанням її розробників на глибокому розумінні сутності природи, її руху і розвитку, самої матерії, кількісної та якісної стабільності останньої, елементів діалектики протилежностей, теорії пізнання і т. д., що сприяло становленню й розвитку у подальшому наукового світорозуміння. Філософія Києво-Могилянської академії - цінне надбання української духовної культури.

## **Література**

### **Основна:**

1. Горський В.С., Кислюк К.В. Історія української філософії. Підручник. – К.: Либідь, 2004 – 488 с.
2. Історія української філософії. Підручник. – К.: Академвидав, 2008.- 624с.;
3. Огородник І.В., Огородник В.В. Історія філософської думки в Україні. Курс лекцій. К., 1999;
4. Огородник І.В., Русин М.Ю. Українська філософія в іменах. – К., 1997 – 328 с.;

5. Чижевський Д. Нариси історії філософії на Україні. – К., 1992;

**Додаткова:**

1. Кашуба М.В. Політичний трактат Михайла Козачинського // Політологічні читання. Українсько-канадський щоквартальник. 1993. № 3. С. 86–118.
2. Козачинський М. Книга третья. Нравственная философия, или Этика. С. 308.
3. Огородник І.В., Русин М.Ю. Козачинський Михайло (Мануйло) // Українська філософія в іменах. – К., 1997. – С.126-128
4. Памятники этической мысли на Украине XVII – первой половины XVIII ст. / Сост., перевод с латинского, вступительная статья и примечания М.В.Кашубы. Киев: Наукова думка, 1987
5. Прокопович Ф. Предисловие к доброхотному читателю // Книга Устав морской. – СПб., 1720. – С.202
6. Стратий Я.М., Литвинов В.Д., Андрушко В.А. Описание курсов философии и риторики профессоров Киево-Могилянской академии. Киев: Наукова думка, 1982.  
Упоряд., Київ, 1987. – 303 с.
7. Феофан Прокопович. Філософські твори. Переклад з латинської / Феофан Прокопович: В 3 т. Т. 2. Киев: Наукова думка, 1980. С. 505
8. Філософська думка в Україні. Біобібліографічний словник. – С.116-117;  
Хижняк З. Кулябка // Києво-Могилянська академія в іменах. – С.303-304.
9. Хижняк З. Плетенецький // Києво-Могилянська академія в іменах. – Київ, 2001. – С. 428.
10. Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні // Філософські твори: У чотирьох томах. – К., 2005. – Т.1. – С.24.

***Питання для самоконтролю.***

**Філософія України доби бароко. Києво-Могилянська академія.**

1. Місце і значення Києво-Могилянської академії у розвитку освіти та духовної культури східних і південних слов'ян.
2. Філософські погляди І. Гізеля
3. Перехід до філософії і науки Нового часу: Т. Прокопович, М. Козачинський, Г. Кониський.
4. Етико-моральна спрямованість філософських курсів професорів Києво-Могилянської академії.

## Розділ 5.

### Філософія Григорія Сковороди.

Особистість Григорія Савича Сковороди має важливе значення для історії української філософської думки. В його світогляді відбилися всі гоні особливості російської філософії. Життя Сковороди було сповнена різких змін, він часто змінював і рід занять і місце проживання, а в кінці життя і зовсім почав мандрувати територією Наддніпрянської України, зупиняючись у своїх друзів і дотримуючись аскетичних правил. При цьому, незмінним лишився його філософський погляд на щастя та самопізнання. Саме це, а також любов Сковороди до викладу своїх філософських поглядів в формі діалогів, пізніше створили йому славу «українського Сократа».

Г. С. Сковорода народився на Полтавщині в незаможній козацькій родині. Кілька років він навчався в Києво-Могилянській академії, потім перебував у придворній капелі в Петербурзі. У складі посольської місії був кілька років в Угорщині. Після повернення працював викладачем - спочатку в Переяславській семінарії, а потім в Харківському колегіумі. За роки, витрачені на навчання і викладання, у нього не тільки накопичувався життєвий досвід, але й формувалося усвідомлене ставлення до світу, його проблем. Придбання життєвого досвіду і формування світогляду відбувалося під дією поєднання двох взаємодоповнюючих чинників: його багатосторонньої обдарованості з однієї сторони, і різко мінливих соціальних обставин - з іншої. Своєрідність історичного моменту полягала в тому, що це був час звільнення від феодального гніту і первинного накопичення капіталу, що супроводжується «моральним розбещенням, користолюбством, жадібністю, духовною зруйнованістю».

Освіченість Сковороди була достатньо широка: його знання античних авторів було для України XVIII століття винятковим. З давніх авторів він добре знав Платона, Арістотеля, Епікура, Філона, Плутарха, Цицерона, досліджував отців Церкви, а також інших мислителів які мали безумовний вплив на європейську філософію XV-XVIII ст. (Микола Кузанський, Дж. Бруно, Спіноза).

Варто зазначити, що філософська і богословська ерудиція Сковороди була достатньо ґрунтовна, адже «навіть при поверхневому ознайомленні з творами Сковороди відчувається його безперечна оригінальність ... в тому, що він завжди самостійно продумує свої ідеї».

Особливість творчої поведінки Григорія Сковороди, яка потім відбилася і на характері його філософського вчення, полягала в тому, що при негативному відношенні до світу, що грузнув в користолобстві, він обрав таку позитивну форму боротьби зі злом, при якій центр тяжіння з області критики політичних відносин в суспільстві був переміщений в сферу освіти, культури і моралі. При цьому його власний спосіб життя повністю співпадав з тим вченням, яке він сам проповідував.

Сковорода стає одним з тих мандрівників, які живуть милостинею і гостинністю. Він вчив, що кожна людина повинна вибирати життєвий шлях і слідувати йому до смерті і своїм прикладом доводить що це можливо. «Велич цього кроку настільки величезна, що Сковорода у своїй скромності сміливо може бути зіставлений з двома іншими героїчними типами філософів – з Джордано Бруно і з Сократом». Сковорода досить великий вже тим, що в деяких відносинах був життєво подібний Сократу. Сучасники Сковороди і ті, хто чули про нього з розповідей, були враженні і здивовані живим явищем сократичного духу у Сковороди.

Сенс мандрівки завжди залишається для нього високим і «логічним». Подорож для нього - добровільний подвиг відмови від тих звичайних умов життя, які заважають внутрішньому його духу.

Культурна діяльність Сковороди розкривається в трьох основних напрямках: написання філософських, богословських і літературних творів, морально-релігійне листування з численними друзями і знайомим і, нарешті, усна проповідь і живі бесіди з народом. Твори Сковороди можна поділити на два блоки: пісні, вірші, переклади, байки з одного боку, з іншого - твори філософського та богословського спрямування.



У 50-60 роки XVIII віку Сковорода створює в основному літературні твори. Він написав близько 50 пісень і віршів, створив цикл байок під назвою «Байки Харківські», зробив переклади ряду античних мислителів. У своїх творах на протигагу моралі основаному на багатстві і владі, Григорій Сковорода прославляє людину «Малих бажань" і обмежену матеріальними благами.

Байки Сковороди за своїм ідейним змістом служать як би прелюдією до його філософської творчості. Уже в байках звучить один з його головних філософських принципів. Його суть полягає у визнанні законними та етичними тільки тих потреб і прагнень людини, які відповідають природній, а не соціальній відмінності людей. Мораль його байок часто перевищує їх безпосередній сюжет: «Світло й тьма, тління і вічність, віра і безчестя – світ цей і потрібні одне для одного. Хто тьма - хай буде пільмою, а син світла - да буде світло. Від плодів їхніх розпізнаєте їх ».

Винятковий інтерес постають перед читачем твори Сковороди, які несуть філософський і богословський характери. У них він намагається зафіксувати результати всього свого життєвого досвіду, висловити свої найвагомші думки і через них долучити інших до того високого і творчого погляду на життя, який роками вироблено їм у боротьбі з самим собою і з пануючими типами світогляду. Систематичний виклад поглядів Сковороди є вельми складне завдання в зв'язку з тим, що стиль його філософування принципово не містив ніякої суворої системи. У головних його творах, написаних в діалогічній формі, постійно знаходяться протиріччя, несумісні одна одній точки зору, недомовленості і неясності у визначенні найважливіших понять і принципів. Саме тому у дослідників творчості Сковороди немає єдності в інтерпретації та оцінки головних положень його світогляду. Діалоги Г.С. Сковороди пройняті внутрішньої діалектикою, духовними зіткненнями і пошуками, якими було наповнене його життя. Важливою рисою світогляду Г.С. Сковороди є виділення в особливий символічний світ Біблії. Його діалоги до межі насичені образами Біблії, які завжди відіграють першочергову роль, хоча і роблять сприйняття його текстів дуже важким для сучасних читачів. Біблія у нього виступає в ролі особливої сфери реальності.

Біблія виявляється тією універсальною символічною мовою, за допомогою якої можна домогтися правильного розуміння смислів буття і прийти до істинного пізнання себе самого. У центрі філософських пошуків Сковороди знаходиться проблема людини, в цьому контексті український мислитель наближається до релігійного антропоцентризму, який був характерний для всієї української філософії ХІХ - початку ХХ ст. У діалозі «Нарцис» Сковорода проводить відмінність між емпіричною людиною і «справжнім чоловіком», яких приховується в кожному з нас. Найважливіше завдання кожного - це пройти шляхом самопізнання до відкриття в собі істинної людини. Це самопізнання Сковорода розуміє не як раціональний, а швидше як містичний акт, як «пізнання» через віру. Його підсумком є містичне злиття з Богом і «воскресіння», тобто перетворення людини, подібне тому процесу, який в православній містиці ісихастського зразку відповідає терміну «обоження» людини. Г. С. Сковорода дає свою власну версію містичної антропології, в рівній мірі характерною як для ісихастів, так і для деяких німецьких філософів ХІV - ХVІ ст., від Екхарта до Н. Кузанського і Я. Беме. Найбільш виразною рисою антропологічної концепції Сковороди є активне використання поняття «серця». «Серце» - це глибока божественна сутність кожної людини. При використанні цього поняття акцент робиться на цілісності і містичній невимовності зазначеної суті, якій підпорядковані як всі зовнішні прояви особистості, так і її основні «сили» - розум, воля, почуття: «... справжня людина є серце в людині, глибоке ж серце і одному тільки Богу пізнаване є ніщо інше, як думок наших необмежена безодня...». Надалі поняття серце - саме в цьому сенсі як відображення істинної цілісної сутності людини, об'єднує його з Богом, - стане одним з найчастіше згадуваних в українській філософії.

Віддаючись літературній та вчительській діяльності, Г.С. Сковорода аж ніяк не забував свого основного життєвого рішення і продовжував вести аскетичний та мандрівний спосіб життя. Йшли роки, десятиліття, а Сковорода все мандрував по своїх друзях несучи їм свої ідеї. Основна мета його життя - «нова земля не мертвих, а живих людей».

Під час розгляду основних життєвих та світоглядних аспектів українського вченого були використанні загальнонаукові методи дослідження, а саме: емпіричні (спостереження та опис) та теоретичні (аналіз, синтез, абстрагування, узагальнення, індукція, дедукція, пояснення).

У 1788 р, вже майже перед смертю, він пише: «Мнози глаголют, что делает в жизни Сковорода, чем забавляется? Аз же о Господе радуюсь. Веселюся о Бозе Спасителе моем». Очевидно, що життя цієї людини справляло величезне враження на сучасників: «І добра і худа слава поширилася про нього по всій Україні і далі, вірші його робилися народними піснями. У його краю багато його вислови увійшли в прислів'я».

Г.С. Сковорода належав до філософів, які наполягали на нерозривній єдності філософії і життя і для яких філософування було природним виразом їхніх життєвих пошуків. Дану якість можна вважати однією з характерних рис філософської традиції в Україні. Для Сковороди це безпосередня єдність містичного філософування і безпосередніх містичних переживань, про наявності яких в його житті свідчили і писали його учні. Таким чином Г.С. Сковорода в смиренному образі аскетичного мандрівника зумів стати одним з найвпливовіших українських людей XVIII століття.

### **Література**

1. Горський В.С., Кислюк К.В. Історія української філософії. Підручник. – К.: Либідь, 2004 – 488 с.;
2. Історія української філософії. Підручник. – К.: Академвидав, 2008.- 624с.;
3. Огородник І.В., Огородник В.В. Історія філософської думки в Україні. Курс лекцій. К., 1999;
4. Огородник І.В., Русин М.Ю. Українська філософія в іменах. – К., 1997 – 328 с.;
5. Чижевський Д. І. Філософія Г. С. Сковороди / Підготовка тексту й передне слово проф. Леоніда Ушкалова. – Харків: Прапор, 2004. – 272 с.;

6. Сковорода Г.С. Повна академічна збірка творів. – Х.: ТОВ «Майдан», 2010. – 1398 с.

### **Додаткова**

1. Багалій Д. Г.С. Сковорода: Український мандрований філософ. — Харків, 1926.;
2. Драч І. Ф., Кримський С. Б., Попович М. В. Григорій Сковорода. — К., 1984.;
3. Іваньо І. В. Філософія і стиль мислення Г. Сковороди. — К., 1983.;
4. Махновець Л. Григорій Сковорода: Біографія. — К., 1972.;
5. Сковорода Григорій. Дослідження, розвідки, матеріали. — К., 1992.;
6. Чижевський Дм. Філософія Г. С. Сковороди. — Варшава, 1934.;
7. Ерн В. Григорий Савич Сковорода : Жизнь и учение. — М., 1912.;
8. Savyc Skovoroda. An antholody of Critical articles — Edmonton, Toronto, 1994.;
9. Історія української філософії // Історія філософії: Словник. – К.,2005;
10. Історія української філософії: Хрестоматія. Упорядник М.В. Кашуба. – Львів, 2004;
11. Історія філософії України. Підручник. – К.: Либідь, 1994;
12. Історія філософії України. Хрестоматія. – К.: Либідь, 1993;

### ***Питання для самоконтролю.***

#### **Філософія Григорія Сковороди**

1. Концепція самопізнання Г.С. Сковороди.
2. Вчення про дві натури і три світи у праці Г.С.Сковороди.
3. Етичне вчення Г.С.Сковороди.
4. Вчення Г.С.Сковороди про «сродність».

## Розділ 6.

### Філософія доби просвітництва та романтизму в Україні (кінець XVIII – середина XIX ст.).

Кінець XVIII — початок XIX ст. пов'язано насамперед із розробкою: просвітницької філософії в Україні. Цей період позначений активною діяльністю речників української культури щодо популяризації ідей найзначніших представників французького і німецького просвітництва. Ведеться значна робота по перекладу філософських творів західноєвропейських просвітників. На жаль, можливості збагачення української філософської культури в цьому напрямку були вельми обмеженими. Політика уряду Російської імперії виключала публікацію філософської літератури українською мовою. Вкрай обмежені вони були і в Австро-Угорщині. Продукти діяльності українських просвітників щодо популяризації ідей західноєвропейської філософії вливалися у річище загальноросійської культури. Проте при цьому вони не втрачають специфічні риси, що певним чином відрізняють доробок діячів української культури у загальноросійській просвітницькій філософії. Чи не найбільш виразною щодо цього є підкреслена орієнтація не так на ідеї французьких, як на ідеї німецьких просвітників.

У другій половині XVIII ст. Україна остаточно втратила рештки своєї державної автономії та колишню військову славу. Її територія була поділена на окремі частини: до 80% її входило до складу Російської імперії, а Галичина, Закарпаття, Північна Буковина були включені в імперію Габсбургів.

Проте втрата можливостей проявляти зовнішню активність спричинила до певної міри інтерес до самоосмислень, внутрішніх заглиблень, у тому числі – інтерес до власної історії, культури, прояснення історичного становища України та її етнічних самоідентифікацій. В цей час основними регіонами культурного життя постають Київ, Львів, Слободянщина (Харків та Полтава), Південь (Миколаїв та Одеса), Закарпаття (Чорнівці).

У світоглядному плані це був період розроблення та поглиблення ідей просвітництва та ознайомлення із новими віяннями західноєвропейської філософії. На початку ХІХ ст. українська громадскість починає знайомитися із ідеями та концепціями німецької класичної філософії; у 1803 р. в м.Миколаєві виходить перший переклад праці І.Канта «Пролегомени до всякої майбутньої метафізики» (рос. мовою), у 1833 р. в м.Одесі видається переклад твору Ф.Шеллінга «Вступ до уможливної фізики».

На початку століття мають ходіння твори Х.Вольфа та Х.Баумгартена, проявлявся стійкий інтерес до ідей західноєвропейського (зокрема – німецького) романтизму. Звичайно, за умов відсутності автономного культурного розвитку, філософська думка в Україні ХІХ ст. виражала себе не лише в прямій формі, а й через літературу, громадсько-політичні погляди та у програмах різних соціально-політичних рухів.

У ХVІІІ-ХІХ ст. у царині класичної філософської проблематики працювали викладачі Київської духовної академії, а пізніше – і університетів, що функціонували на території України. Частина з них зробила вагомий внесок у обґрунтування та поширення ідей просвітництва. Вихованець Київської академії та Петербурзького університету Яків Козельський (1728-1794) у праці «Філософські пропозиції», зосередившись на аналізі визначень філософії та різних рівнів наукового пізнання, відносив до теоретичної філософії логіку, онтологію та психологію; до практичної філософії – етику, право, політику. Петро Лодій (1764-1829), виходець із Закарпаття, викладав філософію, логіку та метафізику у Львівському, Краківському та Петербурзькому університетах (1787-1821).

У своїй головній праці («Логічні настанови») автор навів поширені у той час визначення філософії. У дусі кантівської філософії він визначав коло головних світоглядних проблем, а саме: Що таке людина? Що людина може знати? Що повинна робити? На що може сподіватися? П. Лодій особливо підкреслював високе соціальне призначення філософії. На його думку, саме філософія звільнила людину від рабства, перемигши фанатизм і деспотію. Він акцентував відому ще з

античності думку про те, що добре складаються справи саме в тих державах, в яких філософи є правителями, або ж правителі є філософами.

У XIX ст. українська філософська думка вийшла на новий рівень своїх проявів: академічна філософія тепер викладається у світських навчальних закладах. Після відкриття у 1803 р. Харківського університету на викладання філософії до нього був запрошений німецький філософ Йоган Шад (1758-1834), учень І.Г.Фіхте. Він перебував на посаді професора філософії Харківського університету із 1806 р. по 1816 р. Й.Шад був прихильником філософії І.Канта, проте вносив у неї свої власні новації, використовуючи частково ідеї І.Г.Фіхте та Ф.Шеллінга.

Зокрема, Й.Шад намагався наблизити теоретичний розум до практичного, а також поставав проти відриву форм знання від досвіду. Наполягав на потребі еволюційного розвитку суспільства, що уможливило б гармонізацію суспільних та особистих інтересів. Йосип Михневич (1809-1885) викладав філософію в Одеському Рішельєвському ліцеї. І був прихильником філософії Шеллінга.

У 1834 р. був відкритий Київський університет Св.Володимира. Перший ректор університету, особистий приятель Т.Г.Шевченка, М.Максимович певний час захоплювався ідеями Ф.Шеллінга. Він немало зробив для збирання та збереження народної української мудрості. Згодом у Київському університеті набули поширення ідеї Г.Гегеля.

Як було мовлене, у XIX ст., на хвилі підвищення інтересу до власної історії, культури, етнічної самоідентифікації філософсько-світоглядні ідеї в Україні знаходили вираз та виявлення не лише в межах академічної філософії, а в літературі, громадсько-політичній думці та програмах різного роду суспільних рухів.

Коли йдеться про українську літературу, першим постає перед нами ім'я Миколи Гоголя (1809 – 1852 рр.). Про Україну, її життєві типи, її природний та побутовий колорит як уся Росія, так і Європа (а, може, і весь світ) у найбільш яскравій, експресивній формі довідалася саме завдяки знайомству із творами М.Гоголя. Мало хто знає, що окрім письменництва Гоголь ще й викладав історію

всесвітньої літератури у Петербурзькому університеті, а також постав відомим через свої оригінальні світоглядні ідеї, які, до речі, викликали певну громадську полеміку.

Світоглядні ідеї М.Гоголь виклав у працях «Вибрані місця із листування із друзями» та «Арабески», де він виклав своєрідну «філософією непомітного зла». Гоголь вважав, що основою світу є Бог, який надає усякому буттю сенсу та певного призначення. Оскільки людина є найпершим та найкращим творінням Божим, то найпершим її життєвим завданням постає якраз усвідомлення свого призначення.

Проблема життєвого вибору для людини є найважливішою ще й тому, що за спиною кожної людини – праворуч – стоїть янгол, а ліворуч – диявол, які ведуть за його душу запеклу боротьбу. Тобто, за Гоголем кожна людська душа постає полем розгортання всесвітньої буттєвої драми: якщо вона врятована – добра в світі стає більше, коли загублена – менше. Найнебезпечнішим для людини постає так зване «непомітне зло», тобто зло незначне, маленьке, наприклад, незначна брехня. Це зло небезпечне тому, що людина не вважає його за зло і не бореться із ним, але диявол крапля за краплею збирає його, так що людина зовсім непомітно для себе продає свою душу дияволу, і може статися так, що ще за життя людина, будучи біологічно живою, насправді стає мертвою.

Так незначні, нескінченно малі відхилення від добра постають у підсумку великим злом. У знаменитій поемі «Мертві душі» М.Гоголь і зображує таких – мертвих за життя – персонажів. Своє особисте призначення М.Гоголь вбачав у здатності «наводити мікроскоп» на непомітне зло та робити його помітним. Але врешті, внаслідок душевних перенапружень, він почав сумніватися у тому, кому він, власне, служить, якщо бачить зло там, де його ніхто не помічає. Це внутрішній розлад привів Гоголя до захворювання та смерті.

Інша велична постать і українській літературі, що відчутно вплинула на культуру та світогляд, - це Т. Шевченко (1814-1861), який звернувся у своїх думках та творчості до пам'яток національної історії. Т. Шевченко, як ніхто інший, влучно та переконливо репрезентував ідею соборності України, єдності



усіх її земель всупереч історичній недолі, що роз'єднала різні частини колись єдиного краю, розкидавши їх по різних державах.

Серед інших світоглядних ідей Т.Шевченка варто виділити такі:

- Ідея глибинної спорідненості людини із природою: у творах поета людина і природа живуть єдиним диханням та єдиними почуттями; людина вкорінена в природу, а природа, своєю чергою, є не мертвою, а одухотвореною.
- Ідея народу як єдиного суверена своєї історії та своєї життєвої долі: ніхто не може вирішувати його долі, він є єдина животворча сила історії.
- Ідея віри у справедливого Бога; інколи здається, що Шевченко чи-то атеїст, чи-то єретик, проте в його творах чітко проводиться розрізнення того Бога, що його малюють у церквах та ім'ям якого чиниться насильство, та справжнього Бога, як гаранта здійснення вищої справедливості.
- Ідея насильницької народної революції; вона інколи постає основою для звинувачення поета у оспівуванні насильства; проте слід сказати, що ця ідея була дуже поширеною у ХІХ ст.; тут Шевченко не був тут ні новатором, ні оригінальним; якщо ж ми поставимо питання про те, чи прийнятна ця ідея зараз, то відповідь, звичайно, буде негативною.

У творах Шевченка досить виразно проведена думка про важливу роль у суспільному житті та історії прогресу знань, науки, освіти.

Нарешті, через усю творчість Шевченка проходить своєрідний культ жінки-матері: для поета вона постає уособленням і сили життя, і його чарівної краси.

Іван Франко (1856-1916) - унікальна постать у вітчизняній культурі. Видатний поет, письменник, громадський діяч, публіцист, він був ще й талановитим вченим, доктором філософії. Певну увагу І.Франко приділив ознайомленню із ідеями марксизму; своє бачення цього феномену І.Франко виклав у статтях «Що таке поступ?», «Що таке соціалізм», « До історії соціалістичного руху» та багатьох інших. На думку мислителя, матеріалістичне розуміння історії абсолютизує процес виробництва, залишаючи поза увагою великий масив духовних явищ, без осмислення яких неможливо зрозуміти механізми розвитку суспільства.

Діалектичний метод, що став основою марксистської доктрини, уявлявся І.Франку методом, за допомогою якого «однаково легко доказати і pro, і kontra всякої речі». Філософ твердив, що» всі великі робітники на полі науки відкидали діалектичний метод, а то й виразно осуджували його». Сам мислитель вважав науково виправданим індуктивний метод.

І.Франко висловився вкрай скептично про марксистський світогляд взагалі. На його думку, він зводиться до кількох непереконливих догм. І.Франко ще на початку комуністичного руху зумів розгледіти в ньому симптоми можливих соціальних потрясінь. Мислитель геніально прозрівав тоталітарну сутність комуністичного руху: на його думку, «програма державного соціалізму», при всіх можливих її варіантах, «аж надто часто пахне державним деспотизмом та уніформізмом, що проведений справді в життя міг би статися великим гальмом розвою або джерелом нових революцій».

На відміну від марксизму, І.Франко ставив у центр своїх міркувань людину і бачив в ній колосальну розмаїтість можливих проявів. У своїх творах він подавав людину як таку, що перебуває на шляху пошуків свого призначення – на шляху трагічному, сповненому великих проривів і страшних падінь. У мислителя не було сумнівів щодо того, що саме народ, людський загал творить історію і вирішує свою долю. Замість марксистського поняття «робочого класу» І.Франко використовував поняття «роботний люд», включаючи у нього представників всіх тих суспільних верств, які чесною працею створюють суспільне благо.

І.Франко був палким прихильником освіти і науки; саме в прогресі науки та техніки вбачав він провідний чинник майбутніх історичних зрушень, у тому числі – і зрушень виробничого та соціального планів. Проте він не вважав неминучим руйнування селянства та перетворення його на пролетарів: на його думку, село може краще зберігати свої традиції, застосовуючи кооперативні форми життя.

Предметом наукових зацікавлень вченого була релігія, котру він розглядав як важливий чинник духовної і народної культури. І.Франко, на думку фахівців, постав найбільшим в Україні знавцем апокрифічної літератури (тобто релігійних текстів, не канонізованих церквою). Він висловлював і критичні зауваження щодо

діяльності певних клерикальних кіл. Проте в релігії загалом вбачав моральну опору людства, нічим незамінимі і в часи лихоліть і в мирну добу.

Доктор філософії І.Франко справив потужний вплив на національне самоусвідомлення українців. Він належить до когорти тих діячів, через творчість яких духовно зріла нація робить спробу осмислити себе і виявити свою сутність.

Леся Українка (1871-1913) належала до відомої в Україні інтелігентної родини. Племінниця М.Драгоманова, донька письменниці О.Пчілки, вона товаришувала з І.Франком М.Павликом, М.Лисенком та іншими провідними діячами вітчизняної культури. Під їх впливом, а також завдяки наполегливій самоосвіті сформувався її світогляд, який загалом можна визначити як позитивістський. Майбутня поетеса цікавилась філософією, особливо найновішими її течіями, а серед них – і позитивізмом. Під його впливом вона зміцнілась у довірі до науки, людського розуму, раціональному осмисленні дійсності: перш за все – соціальної. Вона прагнула філософськи осмислити життя.

Життя – явище поліфонічне, багатоголосе. Тим-то воно й цікаве. Невдячна справа спрощувати його, зводячи до плаского примітиву. Площина життєво-сміслових орієнтацій людини становить основну тематику поезій та драматичних творів Л.Українки.

Поетеса застерігала від ідеологічної нетолерантності, засуджувала песимістично-безнадійливі настрої, категорично не згоджувалась із життєвою позицією людей без міри покірливих і терплячих, вбачаючи в їхній поведінці неконструктивну дію. Проблема людини – головна в її творчості. Вона окреслюється як потреба вибору одного з декількох можливих варіантів дій. В душі людини змагаються два почуття:

- усвідомлення себе як вільної істоти;
- прийняття свого рабського існування.

Л.Українка відслідковує процес становлення борця – людини, здатної на вольовий вчинок та утвердження сенсу. Вживаючи філософську термінологію, слід зауважити, що в центрі уваги Л.Українки перебував процес формування особистості, позначений суперечливими впливами по різному скерованих сил.

Людина лише тоді живе справжнім життям, коли прислухається до голосу свого серця, залишається вірною собі. Ця позиція продовжує природну для української громадської думки «філософію серця».

Своєрідні світоглядні ідеї були у ХІХ ст. сформульовані в програмних творах представників громадсько-політичного руху, де на першому плані перебуває діяльність Кирило-Мефодієвського товариства (1846-1847), створеного в Києві університетською інтелігенцією. До його складу входили професори, студенти та співробітники Київського університету, серед них: М. Костомаров, В. Білозерський, П. Куліш, Т. Шевченко та інші.

Ідейним натхненником товариства був Микола Костомаров (1817-1885). У його працях «Закон Божий (Книга буття українського народу)» (1846), «Риси народної південоруської історії» (1861), «Південна Русь наприкінці ХVІ ст.» (1842), «Руїна» (1879) вперше зроблено спробу окреслити національний український характер, оглянути історичний шлях українського народу, визначити його місце в колі інших (в першу чергу – слов'янських) народів, дати нарис такого суспільного устрою, який відповідав би національним прагненням українців.

Бажаний суспільний лад уявлявся у виді правової, демократичної, парламентарної федерації слов'янських народів, у якій би реально гарантувались як права окремих осіб, так і права націй. Історичне призначення України, на думку автора «Книги буття українського народу», полягає у справі об'єднання слов'янського етносу (оскільки Київ історично виник в центрі слов'янського ареалу).

Потужний вплив на сучасників справив соратник М. Костомарова та Т. Шевченка Пантелеймон Куліш (1819-1897). За вихідними світоглядними спрямуваннями П.Куліш був людиною глибоко релігійною, дещо абсолютизував фатальний хід процесів дійсності. У поглядах на Україну він романтизував її минуле, звинувачував урбанізацію у руйнуванні первинної моральності народу, розвивав так звану «хуторянську філософію», закликаючи повернутися до близькості із природою та простих форм життя.

Діяльність Кирило-Мефодіївців була кваліфікована владою як небезпечна для існуючого державного ладу. Усі учасники товариства постали перед судом і отримали суворі вироки. Найважче покарання припало на долю Т. Шевченка – заслання в солдати на двадцять років у казахські степи із суворою заборонаю писати вірші й малювати картини.

## **Література**

### **Основна:**

1. Горський В.С., Кислюк К.В. Історія української філософії. Підручник. – К.: Либідь, 2004 – 488 с.
2. Історія української філософії. Підручник. – К.: Академвидав, 2008.- 624с.;
3. Огородник І.В., Огородник В.В. Історія філософської думки в Україні. Курс лекцій. К., 1999;
4. Огородник І.В., Русин М.Ю. Українська філософія в іменах. – К., 1997 – 328 с.;
5. Чижевський Д. Нариси історії філософії на Україні. – К., 1992;

### **Додаткова:**

1. Грабовий Г. Шевченко як міфотворець — К., 1991.;
2. Забужко О. С. Філософія української ідеї та європейський контекст. — К., 1992.
3. Історія філософії України. Підручник. – К.: Либідь, 1994;
4. Історія філософії України. Хрестоматія. – К.: Либідь, 1993;
5. Костомаров М.І. Книги буття українського народу. – Львів – Київ, 1921. – 22 с.;
6. Куліш П.О. Зазивний лист до української інтелігенції. Листи з хутора. К.: Українська прес-група, 2012. – 56 с.
7. Малахов В. Кант і Гоголь: подвійний портрет // Філософ. і соціол. думка. — 1992. — № 1., № 2.;

8. Нахлік Е. Н. Пантелеймон Куліш. До 170-річчя від дня народження — К., 1989.;
9. Пінчук Ю. А. Микола Іванович Костомаров — К., 1992. Творчість Т. Г. Шевченка у філософській культурі України. — К., 1992.;
10. Попович М, Микола Гоголь. — К., 1989.;
11. Україна: філософський спадок століть // Хроніка – 2000, №№ 37-38, 39-40.;
12. Федів Ю.О., Мозгова Н.Г. Історія української філософії. – К., 2000;
13. Філософський енциклопедичний словник. – К.: Абрис, 2002.;
14. Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні — К, 1992. — С. 101 — 110.

***Питання для самоконтролю.***

1. Внесок П. Д. Лодія у розвиток філософії в Україні.
2. Й. Б. Шад — представник німецької просвітницької філософії та його роль в історії філософської культури України.
3. Поєднання мистецький, літературних і соціально-політичних аспектів романтизму в Кирило-Мефодіївському товаристві, формування української ідеї.
4. Філософські і суспільно-політичні погляди Т. Шевченка

## Розділ 7.

### Філософсько-релігійні погляди в середині XIX ст. Філософія Памфіла Юркевича.

Починаючи з третього десятиріччя й у середині XIX ст. найзначнішим центром філософського життя України стає Київ. У ньому цього часу склалась релігійно-філософська школа, представники якої відіграли істотну роль не лише в історії української, а й російської культури. За всього розмаїття поглядів кожного з представників школи їх загалом об'єднує спільність в історико-філософській зорієнтованості і у спрямуванні, з огляду на яке здійснювався синтез ідей найзначніших представників світової філософської думки. Щодо останнього представники київської школи виявляють передусім глибокий інтерес до творчості речників німецької філософії, насамперед, Шеллінга, Гегеля, німецьких містиків. Разом з цим звернення до ідей німецьких філософів не обмежувалось зусиллями щодо популяризації їх у нашій культурі.

Київські філософи здійснюють спробу синтезувати ці ідеї через взаємодію з вітчизняною духовною традицією. Цим зумовлюється широке звернення до ідей східної патристики, особлива популярність філософії Платона, що інтерпретується в дусі християнізованого неоплатонізму. Відповідно центральною проблемою для представників Київської релігійно-філософської школи постає проблема співвідношення віри і знання, з огляду на яку розв'язується питання про місце і роль філософії у духовному житті. Прагнучи до синтезу ідей просвітництва і романтизму, київські філософи відзначають недостатність абсолютизації ролі розуму, акцентують увагу на значенні почуттів, людських переживань у духовній діяльності людини. Представники цієї школи чи не вперше в Російській імперії виступили із вельми гострою критикою войовничого філософського матеріалізму, що панувала на той час у російській культурі. Їхні ідеї згодом одержали свій розвиток у філософії В. Соловйова та його наступників - представників «срібного віку» російської культури.

Центром школи стає Київська духовна академія, яка після закриття Києво-Могилянської академії розпочала свою роботу з 1819 р. Згодом другим осередком

розробки філософських ідей в душі школи київських «теїстів» стає Київський університет. Втім, найзначніші університетські представники школи були вихованцями Київської духовної академії. Особливо сприятливі умови для розвитку філософії в Київській духовній академії склались за часів ректорства з 1830 по 1840 р., блискучого професора і проповідника Інокентія (Івана Борисова). Сам вихованець Академії (він був магістром першого курсу її 1819—1823 рр.), він створив передумови для зростання плеяди філософів, що становили основу Київської релігійно-філософської школи: В. Карпова (магістр другого курсу 1821—1825 рр.), О. Новицького (магістр другого курсу), Й. Михневича і П. Авсенєва (магістри шостого курсу 1829—1833 рр.), С. Гогоцького (магістр восьмого курсу 1833—1837 рр.). Пізніше Київську духовну академію закінчує найзначніший представник школи П. Юркевич (магістр XV курсу 1847—1851 рр.).

В. Карпов працював у Київській, а потім Петербурзькій академії, О. Новицький і С. Гогоцький були професорами Київського університету, Й. Михневич — Рішельєвського ліцею в Одесі, П. Авсенєв викладав в Київській духовній академії. Там саме до переведення на посаду декана філософського факультету Московського університету працював П. Юркевич. Але де б не протікало творче життя представників цієї школи, ґрунт їхніх поглядів закладався насамперед саме у стінах Київської духовної академії.

З 1819 по 1849 р. професором філософії в Академії був протоієрей І. М. Скворцов. По суті, з нього в академічній філософії розпочинається рух від однозначного сприйняття вольфганської філософії, притаманного останньому етапу історії Києво-Могилянської академії, до більш широкого засвоєння досягнень німецької класичної філософії. Найбільше уваги І. М. Скворцов приділяє філософії І. Канта, яка сприймається ним з погляду вихідної для І. М. Скворцова проблеми про співвідношення віри й розуму. В опублікованій 1838 р. статті «Критичний огляд Кантової релігії в межах одного розуму» І. М. Скворцов підкреслює три ідеї, заслуга обґрунтування яких належить, на його думку, І. Кантові. Це, по-перше, ідея, згідно з якою наш розум не безмежний у своїх



можливостях, йому не дано пізнати речі надприродні; по-друге, І.М. Скворцов поділяє переконання І.Канта про те, що початки моральності, які ґрунтуються на принципі задоволення, є неморальні, й, зрештою, що людина за своєю природою є недосконалою і розбещеною. Разом з тим для І.М. Скворцова є неприйнятним намагання І. Канта в дусі деїзму віддалити людину від Бога і Бога від людини, а також властивий І. Кантові, на думку І.М. Скворцова, натуралізм, чужий всьому надприродному й відданий лише вимогам практичного розуму.

Спеціальну увагу І.М. Скворцов приділяє обґрунтуванню місця і ролі філософії. Мислячий дух людський, на його думку, не є абсолютним і творчим началом. Він не творить істину, а сприймає і пізнає її. Первісним відношенням духу до істини є відношення сприйняття почуттів. На цьому ґрунті зростає віра як перша форма пізнання істини, даної Богом людству.

П. Юркевич — автор ряду значних філософських праць, які після невдалої спроби в 1919 р. все-таки були опубліковані в 1990 р. у додатку до журналу "Вопросы философии".

За оцінкою Г. Шпета, П. Юркевич був філософом, який в епоху негативного ставлення до філософії виступив проти насильства над нею, став гарячим прихильником свободи філософського духу. "В ім'я цієї свободи він вмів знаходити і у своїх противників позитивні і цінні сторони, але вимагав такого ж визнання свободи і для себе. Він ясно бачив і розумів сенс того історичного процесу, який відбувався на його очах, усвідомлював його значення для всього філософського розвитку, бачив, в якому напрямі повинна йти філософія далі, але не міг примиритися з тими прийомами "інквізиції" і результатами нетерпимості, які обмежували ту свободу, яку він захищав". І дійсно, чи не одним з перших у вітчизняній філософії П. Юркевич, виходячи з реалій духовного життя свого часу, вказав на тенденцію до ідеологізації і політизації науки, де "...питання яких повільне пояснення в галузі науки не задовольняє людей, що багато бажають і мало думають, зробилися в нашій сучасній літературі прапором, по якому кожна партія з глибокою полегкістю пізнає своїх і відкриває ворогів". Оскільки філософія належить не тільки загальній освіті, а й загальній невігласності, то

виникають партії, які поважають не знання, а наміри. Представники цих партій намагаються нав'язати іншим свою точку зору як істину в останній інстанції, відрізняються нетерпимістю до інших, диктаторством, що й призводить до встановлення інквізиційних методів ставлення до своїх супротивників, заглушення голосу науки і філософії.

Предбачивши наведену тенденцію, яка повною мірою проявилась із введенням марксистсько-ленінського принципу партійності в науці і філософії радянського періоду, П. Юркевич став першою жертвою цієї боротьби партій та тієї таємної цензури, яка почала встановлюватися "прогресивними соціально-політичними та філософськими течіями". Мислитель духовного складу, він з гіркотою змушений був констатувати, що в ім'я абсолютно невинних природничих наук переслідують і катують людину за її любов до істини духу, як колись шановна інквізиція катувала і переслідувала її в ім'я Христове за любов до істин природознавства. Про філософські погляди П. Юркевича тривалий час говорили не стільки по відношенню їх до істини, скільки виходячи з тієї полеміки, яка розгорнулася навколо праці М. Чернишевського "Антропологічний принцип у філософії". З критичними зауваженнями на адресу цієї праці виступив і П. Юркевич.

Як відомо, в своїй праці М. Чернишевський поставив завдання замінити філософське поняття людини природничо-науковим, перетворити етику в таку саму науку, як і природознавство. Наголошуючи на необхідності аналізу моральних категорій в дусі природничих наук, він намагався вивести психічні процеси безпосередньо з фізіологічних, розглядав людину як родову істоту, до певної міри ототожнюючи людину і тварину, не вбачаючи принципової різниці між ними в духовному житті.

Толерантно і виважено П. Юркевич показав, що подібні погляди далекі від істини, особливо в тих положеннях, де йдеться про ототожнення людини і тварини, витоків формування морального і духовного життя людини. Якщо тварина, зауважував П. Юркевич, постає екземпляром природи, в ній живе рід, порода, де дух не проявляє своєї особистості, то людина постає як особистість. Це

зумовлено тим, що люди переслідують різні цілі, знаходять своє задоволення в предметах і діях, які відрізняються між собою, як вада, чеснота, добро і зло. Людський дух не є родовий. Він особистий, тому що не зв'язаний нездоланими спокусами, вільний у своїх проявах. Тварини всі доходять до одного пункту і далі нього не просуваються. Людина має свої власні ідеї, завдяки чому здатна до індивідуального розвитку, вільного обрання і постановки цілей життя та діяльності. Як богоподібна істота, людина розвивається під впливом моральних ідей, а не тільки під впливом одних тільки фізичних спонукань.

Критичні зауваження П. Юркевича не тільки не були сприйняті М. Чернишевським і його послідовниками, а, навпаки, повернулися гонінням "прогресивною інтелігенцією" філософа. Створений вороже настроєними проти П. Юркевича журналістами образ "офіційного філософа", який прибув з Києва до Москви для розгрому матеріалізму, надовго зробили з П. Юркевича "мракобіса" в російських радикальних колах. При цьому критики П. Юркевича чинили так, як його головний опонент — М. Чернишевський. Вони засуджували духовно-релігійного філософа, не читаючи його робіт, а виходячи з раніше прослуханих лекцій в семінаріях, звичайно, далеко не з кращих.

Замість того, щоб піднятися хоча б до рівня того, кого критикуєш, осмислити суть і характер висловлених зауважень, "критики" П. Юркевича пішли шляхом навішування дискримінаційних ярликів. До речі, останнє чудово засвоїв учень М. Чернишевського — В. Ленін, передавши це і своїм послідовникам — "вірним марксистам-ленінцям", уроки яких і методи взяли на своє озброєння сьогодні радикальні противники марксизму — "надміру-демократи". Ті, хто слухав лекції П. Юркевича, знав його роботи, доходили висновку, протилежного "прогресивним мислителям". Так, В. Соловйов, Г. Шпет вбачали в ідеях Юркевича основу самобутньої російської філософії, приклад дійсного філософствування. Високо оцінювали П. Юркевича як філософа і педагога І. Нечуй-Левицький, В. Ключевський, які слухали його лекції: перший — в Київській духовній академії, другий — у Московському університеті. Треба зазначити, що оцінка останніх більш об'єктивна, ніж представників радикальних

кіл російської інтелігенції, а також інших представників марксистсько-ленінської орієнтації у філософії.

Як філософ П. Юркевич відрізнявся глибоким знанням історії філософії, новітніх для того часу течій і напрямів філософської думки. Їх осмислення стало для нього тією основою, спираючись на яку, прагнув виробити своє власне розуміння тенденцій розвитку філософської думки, дійсних досягнень та обмеженостей філософських ідей і систем, які історично виникли в період від античності і до сучасності. Він був переконаний у тому, що розвиток філософської думки, як і саме життя, досить різноманітне і його важко підвести під мірки яких-небудь визнаних ідей, теорій, думок. У своїх працях послуговувався досягненнями видатних мислителів античності, Середньовіччя, Нового часу, німецької класичної філософії, критично переосмислюючи їх. Високо цінував Декарта, Лейбніца, Канта, Фіхте, Шеллінга, Гегеля. Останнього він цінував за те, що він глибше від інших проникнув у свідомість людства — це невичерпне джерело начал, ідей, поглядів, відзначаючи при цьому, що спекулятивна думка не заслонила від філософа феноменологічну дійсність.

Не сприймаючи гегелівської діалектики, П. Юркевич зазначав: "Особливість його вченого прийому, яку мало цінували, полягає в тому, що абсолютна ідея, перш ніж пояснить вона коло явищ, сама приймає натуру цих явищ, сама постає з плоттю і кров'ю тих істот, яким вона повинна дати буття і все багатство життя".

На формування поглядів П. Юркевича найбільший вплив мали філософія Платона і Канта, яких він вважав фундаторами західноєвропейської філософської думки в її сучасному стані і майбутньому розвитку. Відповідно до цього він виділяв дві епохи в розвитку філософії, з яких перша відкривається Платоном, друга — Кантом. Водночас при всій своїй орієнтації на вчення Платона і Канта П. Юркевич осмислював їх в нових ракурсах, незвичних для того часу, з виходом на філософію майбутнього, де істина кантівського вчення про досвід можлива тільки внаслідок істин платонівського вчення про розум.

П. Юркевич не сприймав скептицизму Канта, протиставлення сутності і явища, теоретичного і практичного розуму, так що спроби деяких дослідників, у

тому числі Д. Чижевського, зарахувати його до представників російського неокантіанства будуть далекими від істини. Як і інших мислителів, Канта П. Юркевич сприймав критично. Так, на його думку, різниця між явищем і річчю в собі не метафізична, як це думав Кант, а гносеологічна, тобто поняття сутності і явища означають різні ступені досконалості нашого знання і розуму. Несуттєвим вважав він і розподіл понять на апіорні і апостеріорні, тому що абстрактні поняття нашого мислення містять в собі також уявлення, які взяті з досвіду, і, навпаки, безпосереднє бачення має одну форму і необхідність, які складають ідеальні моменти в розумінні.

Реальність світу у П. Юркевича не викликає сумніву. Світ не має ні початку, ні кінця, підлягає нашому розуму як процес іманентного саморуху, в якому матерія переходить у форму, можливість — у дійсність і таким чином витворює істоти природи не за родовою, а за їх конкретною сутністю. Світ постає як система життєвих явищ, повних краси і значущості, єдності матеріального та ідеального, що знаходить свій відбиток в абсолюті. Нашому знанню належить світ як даний предмет, який ми вимислити або відтворити не можемо, бо такою мірою, як наша воля не повторює творчих актів абсолютного, наше мислення не повторює свідомості цих актів. Що стосується самого абсолютного, то питання про те, як воно починає бути, це питання не метафізичне, не філософське, а теософське.

Загальні погляди на світ обумовлюють розуміння П. Юркевичем філософії та її призначення. Філософію він розглядає як повне і цілісне знання, що зводить ідеальні моменти як пізнане в явищах світу до єдності начал. Як така, вона постає цілісним світосприйняттям, є справою не людини, а людства, яке ніколи не живе чисто логічною свідомістю, а розкриває світ духовного життя в усій повноті і цілісності її моментів. Серед основних течій філософії Юркевич виділяв ідеалізм і реалізм, їх сутність і протилежність він вбачав у тому, що реалізм у своїх виглядах надіявся пізнати сутність речі, відокремивши від неї всі її положення в системі речей і виділяючи саму річ з її первісними, нічим більше не визначеними властивостями від усіх таких положень, а ідеалізм заперечував можливість таких

первісних речей, пояснюючи, навпаки, всі її сукупності з тієї розумової основи, яку має кожна річ в системі світу. Слід зазначити, що сам Юркевич не сприймав однобічності як ідеалізму, так і реалізму, критикував як перший, так і другий. Однобічність ідеалізму, його обмеженість він вбачав у тому, що ідеалізм давав нам пізнання про існування світу з начал і ідей чистого апіорного мислення, що не відповідало потребам живої і діяльної свідомості людства, фактично був відірваний від науки. Крайньою формою реалізму П. Юркевич вважав матеріалізм, ставлення до якого в нього неоднозначне. З одного боку, він зазначав, що матеріалізм в західноєвропейській думці XVIII ст. мав важливе значення для науки постановкою питання про багатоманітність залежностей між фізіологічним і психічним, визначенням причинних зв'язків світу. "Теперішній матеріалізм, — заявляє він, — може бути розглянутий як побічний продукт реалістичного настрою нашої цивілізації. Ми так багато зобов'язані мертвому механізму природи, в галузі якого діячі і двигуни виявилися тим досконалішими, чим вони пасивніші, що фантазія мимоволі малює образ простої пасивної матерії як чогось основного, що лежить на самому дні явищ, вона б хотіла всі рухи так званого життя пояснити так же просто і зручно з механічних відносин матеріальних частин, як пояснює вона рух парової машини. Зачарована думка, що у випадку успіху цих пояснень ми могли б також управляти діями своїми й інших людей, як нині управляємо рухом машин, послуговує чи не самим задушевним спонуканням до матеріалістичних поглядів".

Як бачимо, віддаючи належне матеріалізму, П. Юркевич, з другого боку, різко постає проти грубого, вульгарного і механістичного матеріалізму за його спроби звести все до законів механіки, в тому числі й саме життя, людину. Та все-таки найбільше відштовхувало П. Юркевича в матеріалізмі те, що при всіх зверненнях до науки він заперечував реальність ідеального, зводив психічне до фізіологічного, пояснював психічні процеси фізіологічними механізмами, термінами фізіології, як це робили Чернишевський та Антонович. "Ми, — писав він, — можемо пізнавати цей світ, який належить нашій свідомості як система явищ, що не залежить від нашого духу, створена і складена не нами. Ми

відтворюємо реальне визначення буття в ідеальних визначеннях мислення. Ця діяльність духу, що пізнає, була б ілюзією або, в крайній мірі, містила б у собі нездоланну суперечність, якби ідея, ідеали, ідеальні зв'язки, ідеальний порядок не входили в систему світу як умова його життя і розвитку". Відмовляти реальності ідеального, духовного тільки на тій підставі, що його ніхто не бачив, означає ігнорування показань внутрішнього досвіду, який свідчить про реальність існування духовного начала в людині. На думку П. Юркевича, вивести духовні явища тільки з матеріального майже неможливо, тому що тільки у взаємодії з духовним матеріальне є тим, що ми сприймаємо як досвід. Відповідно до цього він закликав до перевірки духовних явищ внутрішнім самоспогляданням, наголошував на зв'язку людської душі з мораллю, моральних принципів зі свободою.

При розгляді моральних проблем П. Юркевич звертається до морального вчення Канта. Юркевича і Канта об'єднує моралізм. Усвідомивши внутрішню сутність етики морального обов'язку, він спрямовує свою увагу на поєднання зусиль релігійної та класичної філософії у вирішенні питання про пошук людиною моральності у внутрішньому та зовнішньому світі. Філософія Канта виконувала роль орієнтира людського розуму тим, що в ній подані універсальні формальні визначення, які стосуються людини, що є членом суспільства, зорієнтованого на конкретний соціальний стан — етичний, а водночас наповнювала ще й внутрішнім змістом — потребою укорінення моральності в житті кожної людини, в якому виступає як моральна теологія, що залишається для Канта вищим проявом духовності.

Постійно здійснюючи синтез всезагальності та суб'єктивності, Кант втілює можливість умоспоглядального етичного як такого. При цьому духовність у всіх цих процесах постає не лише передумовою моральності, а й її носієм. Ця лінія до певної міри знаходить свій відбиток і в філософії Фіхте. Порівнюючи прояви кантових початків у Фіхте, який продовжував розвивати ідеї Канта в межах раціоналістичної традиції, П. Юркевич цікавиться насамперед "просвітленням розуму" істинами духу, щоб відчутти та виділити вищу моральну метафізику в

реальному житті. Вірний принципам практичної філософії, він вносить у них особливий духовний зміст і формує власну етичну доктрину "філософії серця".

Відповідно до поглядів П. Юркевича центром будь-якого духовного життя є серце, яке постає глибинною основою людської природи і морально-духовним джерелом діяльності душі. У переживаннях, відчуттях, реакціях, що складають життя людини і її серця, відбивається індивідуальна особистість, де розум тільки вершина, а не корінь духовного життя людини. Із серця починає і зароджується рішучість людини на ті чи інші поступки, в ньому виникає багатоманітність намірів і бажань; воно є сідалом волі і бажань (хотінь). Серце постає носієм тілесних сил людини, пізнавальних дій душі, центром багатоманітних душевних чуттів, турбот, пристрастей, морального життя загалом. Навіть знання виникають у результаті діяльності душі, завжди пов'язані з цілісним настроєм, духовно-моральним прагненням. Тільки проникнувши в серце, знання може бути засвоєне. Світ існує і відкривається насамперед для глибини серця і звідси уже йде до мислення. Щодо завдань, які розв'язує мислення, то вони приходять у світ своєю істинною основою не із впливів зовнішніх, а з вільного серця (див.: Сердце и его значение в духовной жизни человека. Звертаючись до проблеми співвідношення знання і віри, П. Юркевич підкреслює, що саме у філософії знання зустрічаються з вірою, через яку можливий шлях до істини.

Отже, як ми бачимо, П. Юркевич дійсно відрізняється від німецьких філософів при розгляді етичних проблем. Якщо вони вдаються в основному до використання духовності, яка освячується розумом, то Юркевич не "приземлює" абсолютну розумність. Попри це, ним все-таки адекватно осмислюється вчення про самість, подане Фіхте у філософії "Я", яка була сприйнята як теорія встановлення принципів відношення людської індивідуальності до світу в собі, до світу навколо себе і до світу над собою в їх цілісності.

Не відкидаючи принципів побудови зв'язку індивідуального та загального розуму німецької гносеології, філософ наповнює ці принципи своїми настановами верховенства праведності над розумністю, ідеї якого з визнанням локалізації останніх в серці людини мали глибокі традиції у вітчизняній духовній культурі.



Починаючи з київських книжників (Ларіон), вони червоною ниткою проходять в працях українських полемістів, Г. С. Сковороди, українських романтиків, зокрема у філософських роздумах М. Гоголя та кирило-мефодіївців. Це дало можливість П. Юркевичу по-новому оцінити самі принципи німецької гносеології, виявити нові повороти філософії Канта і Фіхте, наповнити їх змістом, взятим з традицій української духовної культури. Так, якщо у Фіхте "не-Я" відіграє роль ірраціонального початку, який збуджує свідомість на шляху його подолання, під час якого вона доходить мети-змісту і прилучається до вищого роду мислення, то у Юркевича між реальним світом і мета-світом ставиться одкровення, на яке покладаються певні гносеологічні функції, П. Юркевич не шукає безпосереднього зв'язку між індивідом і абсолютом, як це робило самоосягаюче мислення Фіхте, відкидає можливість прямого виходу розуму на ідею, залишаючись у цьому питанні прихильником Платона, в якого прояви ідеї лише схоплюються розумом. Правда, тут Юркевич залишається сам собою — "потоплюючи", за висловом Г. Шпета, розум у серці.

Проблема ідеї загалом займає у філософії Юркевича провідне місце, постаючи як основа гармонії між мисленням і буттям, необхідна передумова будь-якої науки. Аналізуючи різні точки зору на ідею від Платона до Гегеля, Юркевич розглядає її як факт загальнолюдської свідомості, необхідність якої так же зрозуміла, як зрозуміле невідпорне прагнення людського духу піднятися над чуттєвим свавіллям до моральної свободи, від випадкових уявлень до необхідного пізнання, від емпірично визначеної свідомості до духовної, сповненої необхідним змістом пізнання. Ідея є не тільки єдність, а й цілісність, несучи в собі не тільки істину, а добро і красу. Вона не є абстрактне буття, яке тільки в поступовому процесі досягло б повноти свого змісту; первісно і безумовно вона носить в собі всі свої визначення в безумовній єдності досконалої думки, "відкриваючись в плоті і крові, в життєвій взаємодії з тим середовищем, в якому виховується живий дух до її свідомості».

Виходячи з викладеного, можна зробити висновок, що Юркевич не заперечує ролі і значення чуттєвого досвіду, потребує врахування єдності і того, що

виступає як раціональне, мисленне, ідеальне, наголошуючи, що ідеальний рух розуміючого мислення і реальний перебіг зрозумілих речей збігаються одне з одним і без них ми не можемо зробити в галузі досвіду ніякого необхідного висновку, пояснити, чому ідеальний висновок, який виступає з посилок, збігається з подією, яка виникає в дійсності, явища усвідомлюються в посиланнях. Заперечення ідеї як дійсної сили світу поставило б науку у важкій для неї розлад, суперечило б всезагальним неперехідним вимогам людського духу. На думку П. Юркевича, для переходу від ідеального буття до наявного потрібна не тільки ідея Гегеля, "сутність" Платона, а й діяльність особистості з її духовністю, душею, серцем як центром духовності. Тільки тоді можливо здійснити перехід від того, що має бути (ідея), до того, що є (дійсність), об'єднати ідею Платона з досвідом Канта, в руслі яких і буде розвиватися філософія в майбутньому.

П. Юркевич, виходячи з принципів християнської моралі, виступав проти класової боротьби, зазначаючи, що все людство має протистояти силам, ворожим суспільству. Умовою християнського співжиття вважав мир з ближніми, який вимагає, щоб людина була в мирі сама з собою, мала внутрішній мир, який досягається самоволодінням, торжеством над своїми пристрастями, прослуховуванням до голосу своєї совісті. У питанні про співвідношення особистих і суспільних інтересів П. Юркевич зазначав, що доки людина переслідує свої інтереси в межах справедливості, доти ці інтереси будуть поважатися різними станами і нацією загалом, що, власне, і лежить в основі законодавства всіх освічених народів.

## **Література**

### **Основна:**

1. Горський В.С., Кислюк К.В. Історія української філософії. Підручник. – К.: Либідь, 2004 – 488 с.
2. Історія української філософії. Підручник. – К.: Академвидав, 2008.- 624с.;
3. Огородник І.В., Огородник В.В. Історія філософської думки в Україні. Курс лекцій. К., 1999;

4. Огородник І.В., Русин М.Ю. Українська філософія в іменах. – К., 1997 – 328 с.;
5. Юркевич П.Д. Философские произведения. / П.Д.Юркевич. – М.: Правда, 1990. – 670 с.

**Додаткова:**

1. Історія української філософії // Історія філософії: Словник. – К., 2005;
2. Історія української філософії: Хрестоматія. Упорядник М.В.Кашуба. – Львів, 2004;
3. Історія філософії України. Підручник. – К.: Либідь, 1994;
4. Історія філософії України. Хрестоматія. – К.: Либідь, 1993
5. Карпов В.Н. Сочинения: в 3-х т./ ред. Мозговая Н.Г., Волков А.Г., авт. Вступ. Ст. Поперечная Г.А. – Мелитополь: Издательский дом Мелитопольской городской типографии, 2013. – Т.1.: Введение в философию. Философский рационализм новейшего времени. О самопознании. Жизнь Платона. О сочинениях Платона. Вступительная лекция в психологию. – 2013. – 353 с.;
6. Новицкий О.М. О разуме как высшей познавательной способности // Журнал Министерства народного просвещения. — 1840. — № 8.;
7. Новицкий О.М. Речь об упрёках, делаемых философии в теоретическом и практическом отношении, их силе и важности, произнесённая в торжественном собрании Императорского Университета св. Владимира 15 июля 1837 года. / О.М. Новицкий. – К.: В Университетской типографии, 1837. – 92 с.;
8. Піч Роланд. Найголовніші елементи філософії П. Д. Юркевича // Філософ. та соціол. Думка. — 1992 — № 9.;
9. Тихолаз А. Г., Запорожець М. О. Історичні уроки одної суперечки (П. Юркевич проти М. Чернишевського) // Філософ. та соціол. Думка. — 1992. — №. 7.;
10. Философская мысль в Киеве. — К., 1982.;

11. Шпет Г. Г. Очерк развития русской философии // Шпет Г. Г. Сочинения. — М., 1989. — С. 188 — 219.;
  12. Юркевич П. Вибране. — К., 1993.;
- Ярмусь С. Памфіл Данилович Юркевич та його філософська спадщина // Юркевич П. Д. Твори. — Вінніпег, 1979.;

***Питання для самоконтролю.***

1. Поняття, функції, предмет, метод та завдання філософії у творах В.Карпова «Вступ до філософії», «Філософський раціоналізм новітнього часу», «Про самопізнання».
2. «Філософія серця» П.Юркевича.
3. Поняття, функції та завдання філософії у творах П. Юркевича «Ідея», «Матеріалізм і завдання філософії».
4. Проблема співвідношення розуму та віри у творі П. Юркевича «Розум за вченням Платона й досвід за вченням Канта»

## Розділ 8.

### Основні напрямки розвитку філософії в Україні другої пол. XIX – поч. XX ст.

Криза західноєвропейської раціоналістичної філософії значною мірою визначила тенденції розвитку академічної філософії в Україні кінця XIX - початку XX ст. У межах професійно-академічної філософії спостерігалось інтенсивне оволодіння найважливішими здобутками західної філософії, зокрема її категоріальним апаратом. У цей час професійне знання в Україні складається із спектру філософських шкіл, що охоплюють напрями від позитивізму до екзистенціалізму. Функцію центрів класичної академічної філософії в Україні XIX ст. приймають Київська духовна академія й університет св. Володимира. На початку XIX ст. за рівнем професіоналізму поза конкуренцією перебувала так звана "духовна філософія". Вільне філософствування придушувалося православною церквою.

Найзначнішим представником позитивістської філософії в Україні вважається Володимир Лесевич (1837-1905), який захоплювався ідеями О.Конта. За Лесевичем, позитивізм є світоглядом, що складається з всієї сукупності позитивного знання. Підсумовуючи результати, здобуті кожною наукою, позитивізм об'єднує їх у систему, яка і узагальнює наукові результати. Проте ця система не дає змоги з'ясувати механізм наукового пізнання, а тому центральне місце у філософії, за Лесевичем, має посісти гносеологія, оскільки саме теорія пізнання може бути опорою наукових понять. На думку Лесевича, центр дослідження повинен бути перенесений на критичне вивчення процесу творення власне філософських понять із даних, які дають конкретні науки. Свої ідеї Лесевич прагне розвивати на основі синтезу позитивізму та неокантіанського критицизму. Завдяки засвоєнню останнього, Лесевич починає усвідомлювати факт відносності наукового знання. Згодом Лесевич стає прихильником такого різновиду позитивізму як емпіріокритицизм. Оскільки ця форма позитивізму заперечувала самостійне значення філософії, представники персоналізму та неокантіанства зробили емпіріокритицизм головним предметом своєї критики.

Серед цих критиків чільне місце належить професорам Київського університету Олександрю Козлову (1831 - 1900) та Олексію Гілярову (1855-1938). Свою модифікацію персоналізму О. Козлов називав панпсихізмом. Виступивши проти спроб позитивізму замінити філософію конкретними науками, Козлов доводив, що філософія має свій власний предмет і метод дослідження. Тільки вона може ставити й розв'язувати питання про предмет знання взагалі, виявляючи те, що об'єднує всі спеціальні науки. У своїй концепції панпсихізму Козлов розглядає буття як сукупність станів свідомості суб'єкта, особистісного "Я". Субстанціальна єдність цих станів здійснюється в самому суб'єкті. Світ як такий існує не в просторі й часі, а в свідомості пізнаючого суб'єкта. Звідси пізнання постає як процес, який існує лише в свідомості конкретної людини. Таким чином концепція Козлова постає різновидом ідеалізму спіритуалістичного гатунку. Ще один варіант персоналізму запропонував О.Гіляров - "синехологічний спіритуалізм" (синехологічний у перекладі з грецької - пов'язуючий). За Гіляровим, оточуюча людину дійсність закладена в природі духу, який існує вічно. Першоосновою світу є свідомість, яку не можна ні пояснити, ні вивести, ні довести. Поза свідомістю не існує і матерія, оскільки про неї ми знаємо лише через свідомість, яка породжує все. У рослини, планети в цілому, у Всесвіту є душа. Все існуюче є організмом, особою, котра є наскрізь свідомістю. Зовнішню природу і внутрішній світ кожної особи зумовлює загальна свідомість, якій властива абсолютна свобода. Незважаючи на цю суб'єктивістську крайність, філософія Гілярова як і погляди Козлова, свідчила про неможливість розв'язати проблеми людського буття, світобудови в цілому з позицій позитивізму. Неправомірність ототожнення духовного і матеріального показав представник неокантіанства, професор Київського університету Георгій Челпанов (1862-1936), який критикував матеріалізм за заперечення ним реальності духовного та спроби вивести свідомість з матеріальних процесів. Центральне місце в його працях посідали проблеми гносеології. За Челпановим, теорія пізнання є однією з основних частин сучасної філософії, котра передовсім покликана з'ясувати, що в пізнанні належить суб'єктові, а що - об'єктові. Людина пізнає світ не таким, яким він є насправді, а

творить його відповідно до властивостей власної психічної організації. Тому наші відчуття - не копії, а символи світу. Необхідною передумовою пізнання є й наявність у нашій свідомості, апріорних понять простору, часу, тотожності тощо. За Челпановим, головна заслуга Канта полягає в доведенні суб'єктивності простору й часу. Без кантівського апріоризму теорія пізнання, на думку Челпанова, взагалі неможлива. Витримані в дусі апріоризму Канта, філософські погляди Челпанова цілком уписуються в загальну тенденцію психологізації філософії, що була характерною для тогочасної академічної філософії в Україні.

Микола Якович Грот (1852 — 1899 рр.) перші десять років свого самостійного творчого життя провів в Україні. Тут починалась його філософська діяльність спочатку професором Ніжинського історико-філологічного інституту (з 1876 р.), а згодом протягом 1883 — 1886 рр. — Новоросійського університету в м. Одеса. Після цього він переїздить до Москви, де працює професором університету, обіймає посаду голови Московського психологічного товариства, є першим редактором журналу «Вопросы философии и психологии». Коло філософських інтересів його надзвичайно широке — він займався проблемами історії філософії, логіки, гносеології, етики, естетики, психології. Неоднозначною була еволюція його позиції. Впродовж років, проведених в Україні, М. Грот від точки зору, що визначалась симпатіями до позитивізму в дусі Г. Спенсера, еволюціонує до спроб синтезувати деякі ідеї філософії Дж. Бруно, І. Канта, Ф. Шеллінга, А. Шопенгауера, Е. Гартмана в самостійній позиції, яку він характеризував як «монодуалізм».

Наскрізними для творчості М. Грота є проблеми визначення предмета і завдань філософії та дослідження питань теорії пізнання. Характеризуючи власні філософські пошуки, він у статті «Про спрямованість та завдання моєї філософії» зазначав, що його постійний інтерес «обертався навколо питань про завдання філософії і про відношення та значення думки і почуття як джерел знання».

Від витриманого в дусі позитивізму заперечення філософії як особливої науки він переходить до ототожнення її з мистецтвом. На цьому етапі М. Грот вважає, що філософія неможлива як наука про світ загалом, але її існування

виправдане, якщо розуміти її як духовну сферу, що відображає внутрішній світ людини, слугує її суб'єктивним потребам і відповідає запитам її почуттів. «Філософія, — резюмував М. Грот, — як синтез, як відображення суб'єктивного, як результат творчості й є мистецтво, а не наука». Позитивною в такій позиції була спрямованість до визначення тієї сфери буття й людської діяльності, де філософія не може бути заміненою наукою. Зрештою, розвиваючи далі аналіз, М. Грот відрізняє філософію й від мистецтва, доходячи до висновку, що їй належить особливе місце, яке не дає змоги ототожнювати філософію ані з наукою, ані з мистецтвом, ані з релігією. Першочерговою для власне філософії є розробка «вчення про світ і про ставлення до нього людини».

Структуру філософського світогляду, на його думку, утворюють вчення про пізнання, філософська космологія, філософська антропологія, етика. Центральне місце серед них належить теорії пізнання, розробка якої повинна здійснюватися на ґрунті фізіології та психології.

Процес пізнання розуміється ним як такий, що ґрунтується на єдності і взаємодії органічно пов'язаних між собою зовнішнього і внутрішнього досвіду.

Життя людини є взаємодією організму з навколишнім середовищем, в результаті якої, з одного боку, внутрішні відносини пристосовуються до зовнішніх, а з іншого — зовнішні до внутрішніх. Пристосування внутрішніх відносин до зовнішніх називається сприйняттям, а зворотний акт — діяльністю. Кожний акт такої взаємодії М. Грот називає «психічним обертом», який може починатись або від середовища, ззовні, або зсередини, від самої свідомості.

Ідеальний тип психічного оберту починається ззовні. Ми спочатку одержуємо відчуття від зовнішнього світу, оцінюємо речі об'єктивно — в думці, з огляду на цінність їх для нас, — в почутті. Із почуттів народжується воля, з волі — дія. Так здійснюється «психічний оберт».

Процес пізнання, таким чином, починається з почуттів, які є необхідною, достовірною та всезагальною основою пізнання внутрішнього боку предметів. Почуття не вводять в оману, вони не менш об'єктивні, ніж розум. В цьому нас переконує не лише досвід штучного відтворення на основі знань, одержаних через



відчуття, предметів, тотожних тим, що існують у природі. Самі органи відчуттів були створені природою, й тому як продукт природи вони повинні правильно відображати її властивості. Оскільки чуттєвий досвід є єдиною запорукою істинного пізнання, остільки М. Грот заперечує апіорний метод пізнання. Тут він виступає з позицій емпіризму чи, як сам він називає, «наївного реалізму». Але, зрештою, «реалізм» цей не такий уже й наївний.

Справа в тому, що, розглядаючи співвідношення зовнішнього й внутрішнього досвіду, він бачить не однакову роль кожного з них у процесі пізнання. Так, зовнішній досвід має справу лише з поверхневим виявом внутрішніх сил, а самі ці сили, хоча й визначають сутність речей та явищ, досягаються лише у внутрішньому досвіді. Через самосвідомість, внутрішній досвід ми дізнаємось, що таке відчуття, мислення, знання й сам досвід. Тому достовірність знання, яке ґрунтується на зовнішньому досвіді, — умовна. Вищою формою пізнання є самопізнання. Лише шляхом внутрішнього досвіду ми можемо збагнути суть причинності, якою є воля як факт, що творить те чи інше явище. Суб'єктивними і підвладними пізнанню через внутрішній досвід є простір і час.

Як бачимо, на межі ХІХ—ХХ ст. в академічній філософії України складається значний спектр різноманітних підходів до розв'язання філософських проблем. Рисами, що об'єднують позиції, репрезентовані в тогочасному духовному житті України, була співзвучність спрямування пошуку із загальними тенденціями розвитку європейської філософії того часу; акцент уваги на розробці гносеологічної проблематики, намагання розв'язати філософські проблеми через усвідомлення місця і ролі філософії в культурі — стосовно цього в Україні представлено широкий спектр позицій: від позитивістського ототожнення філософії й науки до визначення її як самостійної сфери духовної діяльності, спрямованої до досягнення сенсу людського буття. Саме ця тенденція, у багатьох вченнях сполучаючись із релігійно-теїстичною проблематикою, є чи не найпоширенішою. Це, зрештою, зрозуміло й з огляду на співзвучність її тенденціям, які впродовж віків визначали провідне спрямування філософського пошуку в українській духовній культурі. Цей пошук репрезентують не лише

представники академічної філософської теорії. Істотний внесок в історію філософії України цього часу було зроблено і визначними діячами української культури й науки.

## **Література**

### **Основна:**

1. Горський В.С., Кислюк К.В. Історія української філософії. Підручник. – К.: Либідь, 2004 – 488 с.
2. Історія української філософії. Підручник. – К.:Академвидав, 2008.- 624с.;
3. Огородник І.В., Огородник В.В. Історія філософської думки в Україні. Курс лекцій. К., 1999;
4. Огородник І.В., Русин М.Ю. Українська філософія в іменах. – К., 1997 – 328 с.;

### **Додаткова:**

1. Гиляров А.Н. Руководство к изучению философии. Философия в её существе, значении и истории. / А.Н. Гиляров. – К.: ВПЦ «Київський університет», 2014. – Ч.І. – Х с.; 216 с. (Серия: «Источники философской мысли в Киевском университете»).
2. Грот Н. Я. Философия и ее общие задачи. — Спб., 1904.
3. Довгович В. Українська ідея в політичній теорії М. Драгоманова. — К., 1991.
4. Зіньківський Т. Писання. — Книга друга. — Львів, 1896.
5. Козлов А. А. Философские этюды. — Спб., 1876.
6. Кудрявцев П. Абсолютизм или релятивизм? — К., 1908.
7. Кушаков Ю. В., Ткачук М. Л. О. М. Гіляров як історик філософії // Філософ. і соціол. думка. — К., 1990. — № 5.
8. Лесевич В. В. От Канта к Авенариусу // Лесевич В. В. Собр. соч. В 3 т. — М, 1915. — Т. 2.

9. Липицький. П. И. Основные вопросы философии. — К., 1901.
10. Потебня А. Мысль и язык — К., 1993.
11. Федченко П. Михайло Драгоманов. Життя і творчість. — К., 1991.
12. Фізер І. Психолінгвістична теорія літератури Олександра Потебні. - К., 1993.
13. Челпанов Г. И. Введение в философию. — К., 1907.
14. Челпанов Г. И. Мозг и душа. — М., 1912.

***Питання для самоконтролю.***

1. Філософія мови в дослідженнях О. Потебні.
2. Соціальна філософія М. Драгоманова.
3. Філософське значення творчості І. Франка.
4. Позитивізм в Україні: В. Лесевич.
5. Психологізація філософських ідей в Україні другої половини ХІХ – початку ХХ ст.

## Розділ 9.

### Філософська культура України ХХ століття.

Проголошення Української народної республіки (1918) створило небачені раніше можливості для розвитку української науки. Протягом 1918 р. одна по одній засновувались вітчизняні наукові інституції: Державний архів, Археологічний інститут, Археологічна комісія, Академія наук. У навчальних закладах були утворені кафедри української мови, історії, права. Усе це дозволило започаткувати на систематичних засадах гуманітарні дослідження, у тому числі – й філософського спрямування.

У цей час плідно працювали видатні діячі української науки М. Грушевський, В. Винниченко, В. Вернадський, І. Огієнко, С. Єфремов, А. Кримський та багато інших. Однак, встановлення радянської влади в Україні обірвало природний процес формування національної державності й відповідних їй духовних процесів. Значна частина вітчизняної інтелігенції була змушена емігрувати.

У різних країнах Європи, в яких вони знайшли притулок (передовсім у Чехії, Австрії, Польщі, Німеччині, Франції), їм вдалося продовжити розпочаті на Батьківщині наукові дослідження. Отже, у ХХ ст. українська філософська думка, переживши короткий період зльоту, надалі розвивалась двома потоками: в Україні (радянській та західній) та в діаспорі – за межами України. В цілому за межами України українцями було створено 46 навчальних та наукових закладів, у тому числі –Український вільний університет у Відні (1920 р.), пізніше перенесений у Прагу, а потім – у Мюнхен.

Серед мислителів, думки яких істотно вплинули на стан філософської думки в Україні перш за все слід назвати В.Зеньковського (1891-1962 рр.), який читав у Київському університеті курси психології та логіки та зробив суттєвий внесок у вивчення історії руської філософії, у розуміння співвідношення філософії та релігії (у 1919 р. виїхав у Югославію); Г.Флоровського (1893-1979 рр.), відомого історика Церкви та релігійного світогляду (також виїхав за кордон).

Відомого філософа київського походження Л.Шестова (1866-1938 рр.), надзвичайно цікавого творця власної релігійної версії філософії екзистенціалізму;

О.Гілярова (1855-1938 рр.) – у певний час професора Київського університету, видатного історика античної філософії, історика західної філософії. О.Гіляров вважав дух виявленням внутрішніх можливостей та потенцій природного універсуму, тому саме через осмислення суті духовного ми можемо наблизитись до розуміння дійсності. Фундаментальне дослідження О.Гілярова «Источники и софисты. Платон как исторический свидетель» по-сьогодні залишається одним із кращих досліджень на цю тему у світовій філософії.

Всесвітнього значення набули ідеї Володимира Вернадського (1863-1945) – видатного українського природознавця, академіка, першого президента Української академії наук в 1919 – 1921рр. В.Вернадський створив принципово нове вчення про біосферу, яку він визначав як «організовану оболонку земної кори, нерозривно пов'язану із життям». Завдяки живій речовині стало можливим ефективним засвоєнням енергії Сонця, а це, у свою чергу, прискорило еволюційні процеси на Землі. У ХІХ – ХХ ст. людство перетворилось у загальнопланетну силу, дія якої співмірна із дією геологічних планетних сил.

Діяльність суспільно організованих розумних істот привела до утворення надскладної системи – «ноосфери» (від грецького слова «ноос»- розум), центральною ланкою якої є наділена розумом людина. За цих умов виключно загострилась ситуація в біосфері – постала проблема збереження біосферних процесів, які були і є головною умовою збереження життя на землі. Порушення цих процесів з неминучістю приведе до руйнування природних об'єктів. В.Вернадський передбачив у зародку ще одну проблему – виснаження природних ресурсів. Як можливий варіант розв'язання цієї проблеми вчений бачив розробку механізмів штучного виконання у стислі терміни тих геохімічних процесів, на які природа затрачує тисячі років (останні думки вченого набули реального значення лише сьогодні).

Особливого значення за сучасних умов набуло питання про моральну відповідальність вченого за наслідки своєї наукової діяльності. «Питання про моральний бік науки» самим життям поставлене на порядок денний. На думку В.Вернадського, усвідомлення цієї обставини, розуміння того, що наука може

служити «для блага людства», а може стати і засобом у руках соціально небезпечних сил, «повільно й неухильно змінює наукове середовище».

Умови існування філософії і культури в цілому на Радянській Україні визначалися — з огляду на панівний психологічний клімат цього існування — атмосферою вічного страху влади перед вільною думкою, талантом, високою майстерністю — всім, що надає людині незалежність. Сама перебуваючи в страсі, влада прагне нав'язати його кожному. Радянський тоталітаризм — це страх системи перед народом і страх народу перед системою. Цим і визначалась планомірно здійснювана політика масових заслань, арештів, погромів у культурі й науці, що спрямовувались на винищення й без того надзвичайно тонкого прошарку інтелектуальної еліти нації й виховання натомість верстви слухняних технологів влади, «інженерів людських душ», що здатні були б забезпечувати обслуговування правлячої партійно-номенклатурної верстви. Щодо філософії ситуація погіршувалась однозначним ствердженням лише однієї філософської доктрини — філософії діалектичного та історичного матеріалізму як єдино можливого типу філософської рефлексії. Жорстке пов'язування філософії з політикою, де відступ від ортодоксальних філософських позицій розцінювався як політично ворожа акція, а сенс будь-якого конструктивного філософського вирішення проблеми визначався лише з огляду на придатність його для обґрунтування генеральної лінії партії, вели до перетворення філософії на ідеологію взагалі. Видана в середині 30-х років праця Й. Сталіна «Про діалектичний та історичний матеріалізм», що входила як розділ до Короткого курсу історії ВКП(б), оголошувалась вершиною філософського осягнення, на яке повинна була зорієнтовуватися будь-яка філософська діяльність. Але йшлося про максимально примітивізований виклад, що адресувався найширшим масам, які не мали достатньої підготовки для сприйняття більш-менш серйозних міркувань. Тим самим штучно створювались умови для вилучення філософії, в тому числі й марксистської, взагалі зі сфери наукового, теоретичного аналізу й перетворення її на галузь пропагандистсько-агітаційної популяризаторської діяльності. Отже,

навіть офіційно декретована марксистська філософія втрачала адекватний ґрунт для свого нормального існування.

Звичайно, сказане не стосується умов, за яких діяла українська інтелігенція в еміґрації. Але й тут, відірвана від рідної землі, українська діаспора за можливість уникнути трагічних подій, що сталися на їхній колишній Батьківщині, змушена була сплатити високу ціну. Болісна ностальґія, відчуття психологічної несумісності, відчуженість, дискримінація, — все це зумовило далеко не однозначне за наслідками тло, на якому протікає духовне життя українських громад за кордоном. За таких умов головні зусилля цих громад в духовній сфері спрямовуються на збереження політичних, культурних надбань, народних традицій нерадянської України й осмислення причин, що призвели до краху спроби утвердження незалежного державного існування. Філософія в творчості діячів української діаспори з огляду на сказане значно звужує обшир проблем, що включаються до орбіти її рефлексії. По суті, йдеться про подальші зусилля у розробці української ідеї й пов'язані з цим дослідження історії філософії України.

І все таки сказане аж ніяк не дає підстав вважати 20 — 80-ті роки ХХ ст. чорною плямою в історії духовної культури, в тому числі й філософської, України. Життя багатше за будь-яку схему. Попри жорстокий ідеологічний відбір, настанову на сірість, незважаючи на вкрай тяжкі умови існування в інонаціональній культурі, відірваним від рідного народу, на що приречені були численні представники української діаспори, культура, наука, філософія не вмирили ані по той, ані по цей бік тоталітарного кордону, що розрізав єдине тіло української культури. Надзвичайно талановитим виявився народ, напрочуд могутніми були ті життєві струмені, що гартувались впродовж багатвікової історії його бездержавного існування. Історія філософії України завдяки цьому не спинялася впродовж ХХ ст. Вона спромоглася на нові результати. Здобутки ці давалися ціною величезних втрат, вони могли б бути значно багатші за більш сприятливих умов. Але, попри всі негаразди, всупереч їм вони були і потребують уважного осмислення, бо становлять реальний ґрунт сучасного процесу

духовного відродження українського народу. Огляду цих здобутків й присвячено нашу останню тему, що завершує виклад історії філософії України.

У радянській Україні філософія, як і інші гуманітарні науки, перебувала під особливим контролем партійних органів і перетворена ними у засіб обґрунтування комуністичних догм. Опрацювання класичної філософської проблематики стало неможливим. Філософію оголосили «класовою наукою», теоретичною і методологічною основою марксизму. Все, що не вписувалось у марксистську систему ідеологічних координат, переслідувалось і радикально винищувалось. Те ж саме стосувалось і усіх інших сфер духовного життя. Красномовний приклад: «в період між 1930 і 1938 рр. з 259 українських письменників публікувалися лише 36. Куди поділися інші – невідомо»

Проте і за таких умов філософи, що залишились в Україні, продовжували розпочати раніше дослідження. Перш за все філософи вивчали погляди Сковороди, суспільно-політичні позиції Кирило-Мефодіївського братства, методологічні засади природознавства. Достатньо активно опрацьовувались проблеми логіки та соціології. Далеко не всі вчені поділяли погляди фундаторів комуністичної доктрини. Значна частина університетської інтелігенції висловлювала незгоду з матеріалістичним розумінням історії, марксистськими законами суспільного розвитку, а саме це й було визначене офіційними колами як предмет філософських досліджень.

Філософські пошуки пожвавились після того, як 1937 року був створений Інститут філософії і природознавства, що проіснував до 1936 р. Проте доля більшості вчених склалася трагічно: вони були репресовані як, фактично, і вся українська інтелігенція.

Найпомітнішим явищем у духовному житті України 30-х років стала знаменита літературна дискусія, започаткована М.Хвильовим, та «українізація», натхненником якої став М.Скрипник. Микола Хвильовий (1893-1933) – провідний український письменник тридцятих років. Окрім прозових творів йому належать «Думки проти течії», у яких викладена культурологічна концепція. Письменник



вів мову про болючі проблеми національного буття, шляхи національно-духовного відродження України.

У 1925 р. він видрукував у газеті «Культура і побут» (Харків) статтю, яка започаткувала літературну дискусію, вершиною якої став заборонений радянською владою памфлет «Україна чи Малоросія» (1926). Перспективи для дійсного відродження України він вбачав в утвердженні так званого «романтичного віталізму», тобто своєрідного відчуття життя, наділеного активною, творчою одухотвореністю.

Україна має можливість реалізувати цю перспективу, вона не розтратила свій духовний потенціал. Послуговуючись марксистською термінологією, автор спробував обґрунтувати право України на незалежність. На його думку, інтелігенція мусить «негайно стати на боці активного молодого українського суспільства...». Літературна дискусія набула гострого політичного забарвлення. До спростування М. Хвильового підключились партійні ідеологи, а Й. Сталін особисто скерував в Україну листа (24.04.1926), сповненого різких оцінок як самої дискусії, так і особисто М.Хвильового. «Дискусію» перевели в площину цькування української інтелігенції, що скінчилось фізичною розправою з її учасниками. Гнаний владою, М.Хвильовий покінчив життя самогубством.

На західноукраїнських землях у міжвоєнний період опрацьовував історіософську концепцію В'ячеслав Липинський (1882-1931). Головним державотворчим чинником, на його думку, можуть бути та й завжди були елітарні аристократичні кола, але оптимальною для України формою державного устрою мислитель вважав монархію, яка успадкувала б традиції княжої Київської Русі та шляхетні засади часів козацтва. Одночасно він високо оцінював духовний потенціал селянства, розуміючи його як носія національної ідеї, безкомпромісну суспільну силу, основу майбутнього відродження України.

Видатним історіософом був Юрій Липа (1900-1944), вбитий енкаведистами на Львівщині наприкінці війни. Центральним поняттям у його теоретичних побудовах було поняття «раса», котру він розумів як певний психологічний тип людини, зрештою – як духовне начало в людині. Автор застерігав від

пристосування до української дійсності чужих (сторонніх) ідеологічних доктрин, які не мають шансів прижитися на вітчизняному ґрунті і спричиняють неадекватне (спотворене) трактування української минувшини, дійсності та майбутнього. У міжвоєнний період на західноукраїнських землях активно пропагувалась і марксистська соціологічна доктрина. Її прихильниками були С.Тудор, В.Бобинський, П.Козланюк, А.Крушельницький, В.Левинський та інші ідеологи комуністичної партії Західної України.

Відчутний вплив на вітчизняну суспільно-гуманітарну думку справив дуже своєрідний мислитель Дмитро Донцов (1883-1973). Уродженець півдня України (Мелітополь), він жив, навчався, працював у різних країнах. Д.Донцов був організатором і головним редактором журналу «Літературно-науковий вісник» (Львів, 1922-1932), у якому друкувався увесь цвіт української нації і який фактично продовжив традицію інтенсивного духовного пошуку, започатковану у Львові І.Франком та М.Грушевським. З-під пера мислителя вийшла низка праць; деякі з них стали ідейними засадами українського націоналізму.

Всі ці праці позначені пристрасною аргументацією, динамізмом, ерудицією, інтелігентністю, переконливістю. Крізь усі праці послідовно проведена ідея самостійної української держави. У філософському плані Д.Донцов сповідував позицію волюнтаризму, схилиючись до визнання вирішальної ролі людської особистості в історичному процесі. Ірраціональну волю він розглядав як основну силу й індивіду, і суспільства, і народу протиставляючи її розуму, знанню, як таким, що розмивають первинні засади національного.

Як засіб зміцнення вольових засад нації він розглядав традиціоналізм, тобто звернення до узвичаєних норм, закорінених у глибинах генетичної пам'яті етносу. Проте в самій нації вирішальна роль належить еліті, завдання якої полягає у тому, щоби своїми фанатизмом та силою волі змусити народ стати рішучим та незламним. Досить очевидним постає спорідненість думок Д.Донцова ідеям радикального ніцшеанства.

За межами України працювала ціла низка талановитих вчених, що мають напрацювання у галузі філософської думки. Серед них слід назвати Д.Чижевського, І.Лисяка-Рудницького, О.Кульчицького.

У повоєнний період в галузі філософських досліджень в Україні сталися позитивні зрушення. 1944 року в Київському університеті створили філософський факультет. У 1946 р. відновив діяльність Інститут філософії Академії наук України. Завдяки цьому в Україні виховано декілька поколінь фахівців, котрі давали (і дають зараз) ґрунтовну філософську освіту студентам усіх вищих навчальних закладів. Ситуація істотно поліпшилась у 60-х роках під час Хрущовської «відлиги» й активної діяльності «шістдесятників». Філософи чи не вперше отримали можливість висловитись із тих питань, котрі раніше підлягали партійній забороні.

Філософський факультет (до речі – єдиний тоді в Україні), а пізніше – Інститут філософії очолив талановитий вчений П. Копнін. Йому вдалось згуртувати довкола себе науковців, яким було притаманне новаторське ставлення до філософських пошуків, прагнення шукати істину, а не служити партійному кланові.

Істотне пожвавлення філософського життя цього часу в Україні відбулося завдяки активній діяльності талановитого філософа, здібного організатора науки Павла Васильовича Копніна (1922—1971 рр.). П.В. Копнін приїхав в Україну 1958 р. Спочатку він очолював кафедру філософії Київського політехнічного інституту, потім Київського університету, а від 1962 по 1968 р. був директором Інституту філософії АН України. 1967 р. його було обрано академіком АН України. Київський період виявився найбільш плідним у творчості П.Копніна, відчутно він позначився на активізації філософських досліджень в Україні.

Наукові інтереси П.В. Копніна були зосереджені навколо дослідження проблем логіки, теорії пізнання й методології наукового пізнання. Всупереч вульгарному онтологізмові та вульгарному соціологізмові, притаманному офіційно декретованій версії філософії діалектичного та історичного матеріалізму, П.В. Копнін акцентує увагу на гуманістичній спрямованості

філософії. Філософія, підкреслював він, повинна зосередити увагу не на вивченні неблаганних, не залежних від людини, «об'єктивних законів», що діють в природі й суспільстві, а на те, що залежить від людини, що освоюється людиною в процесі її діяльності. Розмірковуючи над природою знання, передусім знання наукового, він прагне окреслити його в контексті сукупного досвіду, здобутого людством. Цим визначалось спрямування наукового пошуку створеної ним київської школи «логіки наукового пізнання». Видана 1965 р. під такою назвою книга підготовлена колективом, який очолив П.В. Копнін, була перекладена на ряд іноземних мов і започаткувала широку популярність цієї школи серед фахівців багатьох країн світу.

Спираючись на апарат сучасної формальної логіки, досягнення в галузі психології наукової творчості, широкий культурознавчий матеріал, вчені серйозно досліджують такі складові наукового пізнання, як наукова проблема, науковий факт, наукова абстракція, наукова ідея, система теоретичного знання, світогляд.

Переакцентування спрямованості філософського пошуку з того, що не залежить, на те, що освоюється людиною під час світоглядного осмислення світу, в подальшому визначило плідну розробку світоглядно-гуманістичної проблематики, питань філософії культури, що починають активно розроблятися українськими вченими впродовж 70 — 80-х років.

Другим спрямуванням, що активізується цього часу, є історико-філософські дослідження. У цій галузі найвищими досягненнями було позначено, принаймні, три напрями.

Передусім, активно освоюється спадщина німецької класичної філософії. Школа, очолювана В.І. Шинкаруком, здійснює плідне вивчення проблем діалектики, логіки та теорії пізнання на ґрунті аналізу філософії Канта, Гегеля, Фейєрбаха та інших представників німецької філософської класики.

Більш інтенсивно, ніж раніше, осмислюються здобутки зарубіжної філософії ХХ ст., зокрема феноменологія Е. Гусерля, філософія життя, екзистенціалізм, неофрейдизм тощо. Попри обов'язкові для тогочасних видань термінологічні

штампи на зразок «буржуазна філософія», в цих працях містилася значна об'єктивна інформація про позитивний результат, досягнутий провідними філософськими школами США, Франції, Німеччини впродовж ХХ ст.

Зрештою, помітні зрушення відбуваються й в розробці питань історії філософії України. Найбільш цінними тут були здобутки, одержані в результаті руху «вглиб» нашої історичної давнини. Якщо традиційно початок історії філософської думки України прийнято було рахувати від філософії Г.Сковороди, то завдяки зусиллям дослідників Києва і Львова, починаючи від 60-х років, здійснюється серйозне вивчення філософської спадщини професорів Києво-Могилянської Академії, діячів Острозького науково-освітнього центру та ін. Від 80-х років активізувалось дослідження філософських ідей в культурі Київської Русі.

Звичайно, позитивні результати, одержані в такого типу дослідженнях, могли б бути більш значними, якби не гальмуючий вплив офіційно-декретованої філософської доктрини. Але безсумнівим є те, що сам по собі здобуток, одержаний філософами України кінця 80-х років об'єктивно не вкладався, ба навіть підривав підмурок, на якому трималась будівля ідеологізованої філософії. Охоронці доктрини не могли не бачити це, спрямовуючи зусилля на придушення плідних ідей.

Влаштовуються гучні дискусії, на зразок тієї, що відбувалась у Москві 1968 р., де Копніна і його школу було звинувачено в проповіді ідей «буржуазної філософії». У 70-ті роки деяких філософів України було репресовано за звинуваченням в «українському буржуазному націоналізмі». Але важливо, що ці репресивні заходи виявились нездатними паралізувати філософську думку. Й за цих складних умов вона жила, творячи фундамент для відродження національної філософської культури, здійснити яке покликане нове покоління філософів України.

Саме в цей час були глибоко опрацьовані проблеми теорії пізнання, наукової методології, історії філософії. У 70 – 80-і рр. філософська думка в Україні починає розроблятися новою генерацією вчених. Вони почали активно досліджувати

світоглядну проблематику, поширюючи її на процеси пізнання, мислення, різні сфери інтелектуальної діяльності, залучаючи до таких розвідок досягнення зарубіжної філософії.

## **Література**

### **Основна:**

1. Горський В.С., Кислюк К.В. Історія української філософії. Підручник. – К.: Либідь, 2004 – 488 с.
2. Історія української філософії. Підручник. – К.:Академвидав, 2008.- 624с.;
3. Огородник І.В., Огородник В.В. Історія філософської думки в Україні. Курс лекцій. К., 1999;
4. Огородник І.В., Русин М.Ю. Українська філософія в іменах. – К., 1997 – 328 с.;

### **Додаткова:**

1. Донцов Д. Націоналізм. – Львів: Видавництво «Нове життя», 1926. – 257 с.
2. Історія української філософії // Історія філософії: Словник. – К.,2005;
3. Історія української філософії: Хрестоматія. Упорядник М.В.Кашуба. – Львів, 2004;
4. Історія філософії України. Підручник. – К.: Либідь, 1994;
5. Історія філософії України. Хрестоматія. – К.: Либідь, 1993;
6. Копнин П.В. Введение в марксистскую гносеологию. – К.: «Наукова думка», 1966. – 281 с.
7. Кульчицький О. Основи філософії і філософічних наук. – Мюнхен-Львів, 1995. – 164 с.
8. Липинський В. Листи до братів-хліборобів. Про ідею та

організацію українського монархізму. – Київ-Філадельфія, 1995. – 470 с.

9. Лисяк-Рудницький І. Історичні ессе: у 2-х т. – Т.1. – К.: «Основи», 1994. – 526 с.

10. Руденко С.В. Філософські погляди В.П.Петрова. – К., 2008;

11. Шлемкевич М. Загублена українська людина. – Нью-Йорк: «Життя і мислі», 1954. – 158 с.

12. Шлемкевич М. Українська синтеза чи українська громадянська війна. – Нью-Йорк: «Життя і мислі», 1949. – 64 с.

### ***Питання для самоконтролю.***

1. Філософсько-історична концепція В.Липинського..
2. Філософсько-політична концепція Д.Донцова.
3. Філософсько-історичні та культурологічні погляди Д.Чижевського.
4. Концепція «логіки науки» П.В.Копніна.

## Розділ 10.

### Українська філософська думка в період незалежності: проблеми та перспективи

П. Копнін спрямував філософів не на вивчення незалежних від людини об'єктивних законів природи та суспільства, а на те, що залежить від людини, що освоюється людиною в процесі осмислення світу. Він прагне досягнути природу наукового знання в контексті сукупного людського досвіду. Таким чином, під його егідою сформувався плідотворний філософський напрям: світоглядно-гуманістична проблематика, питання філософії культури, дослідження яких продовжено українськими філософами 1970-80-х років. Тоді ж відокремився і інший напрям, пов'язаний з історико-філософськими дослідженнями, осмисленням проблем людського буття. Школа філософа **Володимира Шинкарука** досліджує проблеми діалектики, логіки та теорії пізнання, спираючись на німецьку класичну філософію. Велика група філософів – **Микола Тарасенко, Олександр Яценко, Олексій Плахотний, Ігор Бичко** та інші – зосередили увагу на проблемах людського буття. Значна група філософів працює над питаннями історії філософії України.

Наприкінці 1980-х років, коли було зняте протиставлення матеріалізму та ідеалізму, з'являються публікації, у яких по-новому осмислюється буття світу та суспільства. Так, одна із сучасних філософських точок зору на проблему виникнення світу ґрунтується на концепції релятивного холізму (цілісності буття). Згідно з цим поглядом, світ не складається з нескінченної кількості множин, а є єдиним цілим, неподільним на матеріальну та ідеальну субстанцію. Останні виступають як взаємопов'язані і взаємодоповнюючі компоненти цілісного світу. Виникнення речовини потенційно можливе в будь-якій точці простору і в будь-який час. Перехід від потенційно можливого до реального проходить стрибкоподібно. Стрибкоподібність переходу поки що залишається незбагненою для науки.



Після здобуття Україною незалежності переважна частина професійних філософів приймала участь в теоретичних і практичних процесах українського державотворення. Увагу дослідників привернули наступні фундаментальні проблеми: шляхи етногенези та націогенези; шляхи, форми і методи духовного відродження; шляхи розбудови громадянського суспільства; демократичні засади суспільного життя; українська національна ідея; релігійна ситуація в Україні тощо.

Українська філософія слугує концентрованою формою вираження особливостей національного характеру та світосприйняття українців, їх суперечливих одвічних прагнень, самоусвідомлень і ціннісних орієнтацій. Національна філософія (німецька, англійська, французька тощо) як особливий феномен світової філософії відображає національний характер людини як універсальної істоти. Розрізняючи два взаємодоповнюючі способи філософування («софійний» та «епістемний»), можна говорити й про домінування тих чи інших рис національної свідомості. Українська філософія як національна форма теоретичного осмислення уявлень про світ і місце людини в ньому тяжіє до «софійного», елліністичного, сократівсько-платонівського способу філософування, націлена на пошук діалогу, правди, множинність буття, діалектичність у своїй любові до мудрості. «Епістемний» спосіб філософування притаманний англійській філософії в обґрунтуванні емпіризму, індуктивізму та також французькій, німецькій філософії – в обґрунтуванні раціоналізму, прагненні до побудови схем, систем, простоти, прозорості.

Важливим центром філософських досліджень в період незалежності залишається філософський факультет Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Становлення та розвиток Київської світоглядно-гносеологічної школи є непересічною подією. Саме завдяки діяльності цієї школи на філософському факультеті на початку XXI століття змогли постати та розвиватися нові підходи і парадигми сучасних філософських досліджень. Між XX і XXI століттями не було «прірви», «розлому», а був закономірний перехід від філософських досліджень другої половини XX століття до нових досліджень XXI

століття. Завдяки цьому з'являються дослідження в таких галузях філософського знання, як синергетика, метафізика, феноменологія, філософія політики, некласична логіка, критичне мислення, когнітологія, риторика, еристика, постмодернізм тощо. На факультеті відкривають кафедри і відділення, діяльність яких відображає нові тенденції і напрями у філософській освіті та науці. Ідеться про відділення «Релігієзнавство», «Культурологія», «Публічне управління та адміністрування». На утворених у цей час кафедрах «Українська філософія та культура», «Політологія», «Політичні науки», «Релігієзнавство», «Державне управління» зосереджуються центри навчальної та наукової роботи з підготовки висококваліфікованих фахівців. У цей час викладачі факультету видають підручники, що відповідають викликам і потребам сьогодення: «Соціальна філософія», «Політологія: історія та методологія», «Громадянське суспільство», «Партологія», «Екологічна політологія», «Порівняльна політологія», «Соціально-політичне управління», «Парламентаризм», «Психологія релігії», «Історія релігій», «Філософія права», «Метафізика», «Феноменологія» та ін. Це не лише нові підручники, а це підручники нового покоління, які відображають зміст навчального процесу, спрямованого на підготовку філософських кадрів у класичному розумінні. Мається на увазі, що в багатьох навчальних закладах Америки і Європи відійшли від класичної моделі «студента-філософа». Філософія охоплює журналістику, філологію, психологію, соціологію, історію та ін. Факультет зберігає стрижень філософської освіти і науки, долучаючи до свого арсеналу надбання і кращі зразки сучасної гуманітаристики. Ще на один важливий момент життєдіяльності факультету маємо звернути увагу: сьогоденній професорсько-викладацький корпус є гідний продовжувач засновників Київської світоглядно-гносеологічної школи.

Філософський факультет Київського національного університету імені Тараса Шевченка з 1995-го року очолює **Анатолій Конверський**. Коло наукових інтересів Анатолія Конверського становлять актуальні проблеми логіки і методології науки. Останнім часом він досліджує основні властивості теорії як головного результату пізнавальної діяльності; розкриває природу

методологічного аналізу наукового знання; визначає основні риси предметного світу теорії; аналізує суть моделей обґрунтування теорії (дедуктивної і індуктивної) досліджує шляхи виявлення конкретно-наукової теорії у вигляді логічною моделі, зв'язок проблеми обґрунтування теорії з основними ідеями сучасної логіки. Вагомий внесок у філософські дослідження університету вносить науковець **Сергій Руденко**, коло наукових інтересів якого є методологія дослідження історії української філософії, філософія в Україні Радянської та пострадянської доби, філософія освіти, історія української культури, публічне управління та адміністрування.

Сучасне та майбутнє України залежне від світоглядної системи, від національної та європейської ідентифікації, що поєднує традиційний для українства характер (толерантність, чуйність, сердечність, емоційність, прагнення до незалежності, естетизм тощо) та риси європейського характеру (прагматизм, дисциплінованість, аналітичність, послідовність у діях та ін.). Засвоєння сучасної світової філософської поліфонії, інтегрованість у простір світової філософської комунікації, позбавлення комплексів «меншовартості» та «учнівства» постають не тільки ціллю, а й викликом для сучасних українських філософів.

## **Література**

### **Основна:**

1. Історія української філософії. Підручник. – К.:Академвидав, 2008.- 624с.;
2. Сучасна українська філософія: традиції, тенденції, інновації: збірник наукових праць / КНУТШ ; (відп. ред.: А.Є. Конверський, Л.О. Шашкова). – К.: Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет", 2011. – 320 с.
3. П.Ф. Йолон. Інститут філософії імені Г. Сковороди НАН України // Енциклопедія історії України: у 10 т. / ред. кол.: В.А. Смолій (голова) та ін.; Інститут історії України НАН України. - К.: Наук. думка, 2005.- Т.3: - 672 с.
4. Конверський А.Є., Бичко І.В., Огородник І.В. Філософська думка в

Київському університеті: історія і сучасність. – К., 2005;

**Додаткова:**

1. Губерський Л. В. Гуманітарний простір освіти: сучасні виміри та пріоритети / Л. В. Губерський // Філософські проблеми гуманітарних наук. – 2008–2009. – № 14–15. – С. 123.
2. Губерський Л. В., Андрущенко В. П., Михальченко М. І. Культура. Ідеологія. Особистість: Методолого-світоглядний аналіз. – К.: Знання України, 2002. – 580 с.
3. Губерський Л.В., Бойченко І.В. Політичне пізнання як проблема філософської методології // Наукові записки Київського національного університету імені Тараса Шевченка. – Т. XII. Філософський факультет. – К., 2004. – С. 62–63.
4. Добронравова І. С. Філософія та методологія науки / І. С. Добронравова, Л. І. Сидоренко. – К.: Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет", 2008. – 223 с. – С. 123.
5. Добронравова І.С., Білоус Т.М., Комар О.В. Філософія науки як практична філософія: проблема свободи в постнекласичній перспективі // Філософія і політологія у структурі сучасного соціогуманітарного знання. – К. : ВПЦ "Київський університет", 2011. – С.79.
6. Киященко Л. П. Постнеклассические практики: фундаментально-прикладной аспект / Л. П. Киященко // Постнеклассические практики: определение предметных областей : Материалы международного междисциплинарного семинара / Под общ. ред. Астафьевой О. Н. – М.: МАКС Пресс, 2008. – С. 16.
7. Методологія як рефлексія пізнавального процесу / Філософія та політологія в структурі сучасного соціогуманітарного знання / монографія / А.Є. Конверський, В.А. Бугров, С.В. Руденко та ін. – К.: Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет", 2011. – 390 с.

8. Попович М. В. Раціональність і виміри людського буття / М. В. Попович. – К.: Видавництво "Сфера", 1997. – 290 с. – С. 87–88.
9. Сидоренко С. А. Методологічні вимоги постнекласичної науки до сучасних екологічних практик / С. А. Сидоренко // Практична філософія. – 2008. – № 4 (30). – С. 146–152.

***Питання для самоконтролю.***

1. Вплив філософських ідей П. Копніна та В. Шинкарука на формування філософської думки України в період незалежності.
2. Характерні риси сучасної української філософії
3. Представники сучасної філософської думки України.