

І.С. Філоненко,
О.В. Хоменко,
Т.І. Хоменко

СТАНОВЛЕННЯ НОВОЇ ПАРАДИГМИ В ФІЛОСОФІЇ КИЄВО-МОГИЛЯНСЬКОЇ АКАДЕМІЇ: НОВАТОРСТВО ТА ТРАДИЦІОНАЛІЗМ

В одній із своїх праць К.Маркс висловив слушну думку про те, що в історії досить часто «мертві хапають за ноги живих». Маються на увазі ті відносини, ідеї, тенденції, світоглядні принципи, які вже віджили своє, але зникають не одразу, а намагаються ще довгий час визначати розвиток суспільного життя. На жаль, він виявився в цьому правий: дійсно, надто вже багато наших сьогоденних уявлень ведуть свій родовід з XVIII ст. Звідси і потяги до «пароварної» культури, «хуторянської» цивілізації, навіть підхід до людини як засобу побудови «держави», «нації» тощо. Історія вже неодноразово демонструвала, до чого може привести реалізація таких уявлень.

В історії західноєвропейської культури XVIII століття – це епоха Просвітництва. Всі диферами цієї епохи вже відіпані. Але вона мала і надзвичайно негативні наслідки, про які чомусь говорять набагато менше. Досить згадати той «терор в ім'я добра», який це сторіччя завершує.

У сфері філософської думки подібним наслідком, на нашу думку, є становлення такого собі «ідеального» зразку філософії, якому б всі країни, народи та індивіди мали наслідувати. Йшлося про науку філософію, з притаманним їй специфічним способом матеріалізації здобутків пізнання у вигляді цілих філософських вчень і систем. Отже, філософія зводилася до улюбленого науковому пізнанню, а все, що не вкладалося у цю схему, оголошувалося, у кращому випадку, «недорозвиненим». Навіть найбільш енциклопедичний мислитель того часу – Гегель не зміг встояти перед цим забобоном і проголосив всю східну світоглядну думку «філософемою», тобто передтечею філософії, але ніяк не останньою.

Доречі, таке зрощення просвітительством «раціоналістичне» світобачення, що зводить роль філософії до пошуків якоїсь загальнолюдської об'єктивної істини, виявилось надзвичайно живучим. Вже у XX ст. один із найвидатніших дослідників історії

української філософії Д.Чижевський, виходячи з гегелівських принципів, стверджував, що філософська думка в Україні «являється лише у XVIII ст., та й то має «учнівський» характер.

Здавалося б зближення філософії з наукою повинно мати лише позитивні наслідки. Але, насправді у такому випадку філософія втрачає свою специфіку, зводиться до ролі «службової» дисципліни, яку вона в своїй історії вже неодноразово виконувала. Разом з тим, хотілося б детко обмежити ейфорію певних дослідників з приводу неминучої у таких умовах «смерті філософії». Як стверджують деякі сучасні теологи, в свій час антична філософія «з'їла» справжнє християнство. Зараз ми є свідками аналогічного процесу: філософія, хоча і дуже повільно, але невпинно «переживує» характерні для індустріальної цивілізації аналітично-речові світоглядні орієнтації, спрямовані на реалізацію єдиного принципу «жити». Все більше людей переймаються іншим життєвим орієнтиром – «бути». Тому, перефразуючи Марка Твена, можна сказати, що відомості про смерть філософії слід вважати перебільшеними.

Однак, незаперечним є і те, що ставлення до філософії та її історії потребує докорінної зміни. Філософія не може бути зведена до науки. Філософія – це сфера, де реалізується потреба самопізнання духу народу, де здійснюється усвідомлення найзагальніших духовних потреб людини, нації, народу. Тому вона, будучи за формою діяльності наукою, не є наукою за своїми функціями та значенням для людини, а являє собою особливу сферу духовної діяльності, спрямовану на усвідомлення граничних підстав людського буття, кола смисложиттєвих проблем. Саме це визначає неповторне обличчя власне філософії серед загального здобутку людської інтелектуальної діяльності. З цього випливає, що результати філософського осмислення дійсності знаходять своє відображення не лише у філософських трактатах у власному розумінні слова. Філософська позиція завжди становить глибинне підґрунтя світоглядної позиції діяча культури, що накладає неодмінний відбиток на різноманітні результати його діяльності.

Тому, на нашу думку, філософія, насамперед, є квінтисенцією культури і, отже, лише культурологічний підхід до філософії та її історії здатний виявити специфіку філософського стилю мислення.

Культура в історії людства завжди є сферою реалізації того спектру уявлень про світ, який має назву "цінності". Будь-які явище природи включається у світ культури лише набуваючи ціннісного значення. І, навпаки, втрачаючи останнє, каменюка стає каменюкою, але не знаряддям праці. Однак світ культури, на відміну від природи, завжди є світом людського спілкування. Це означає, що в сфері культури існує не зовнішньо-внутрішнє співвідношення типу "мета-засіб", як у діяльності, або ж "суб'єкт-об'єкт", як у пізнанні, а відношення співучасті, діалогічне, яке має на меті розуміння учасника діалогу, хоч би він і був віддалений від сучасності віками.

За своєю природою культура є інтерсуб'єктивною, тобто передбачає рівноправність суб'єктів, що вступають у спілкування, не дивлячись на час, обставини та інші зовнішні характеристики їх життя. Тому й історію не можна розглядати як одноманітний поступальний процес – чи то прогресивний, чи регресивний. Культура – це завжди поліфонія у просторі і часі, плюралістичне багатоголосся взаємодіючих підходів, кожен з яких має смисл лише у співвідношенні з іншою позицією та істотною значення у з'ясуванні сенсу, який набувають події минулого для нашого сучасного буття.

Разом з тим, культура як сфера людського спілкування обов'язково повинна базуватись на певній системі загальноновизнаних цінностей, за межами якої спілкування стає неможливим, перетворюється на нескінченний конфлікт монологічно замкнених на собі соціальних суб'єктів. Прикладом тому є відносини, що склались між "загниваючою" буржуазною і "пахнучо-квітучою" соціалістичною культурами.

Отже, перехід до бачення історії філософії на рівні культури вимагає, по-перше, ствердження плюралістичного, діалогічного розуміння філософії замість однолінійно-монологічного погляду на неї і, по-друге, виявлення кардинальних, "вісьових" цінностей тієї чи іншої людської спільноти, які становлять стрижень національної філософії та інтернаціональної філософської думки певного періоду.

Переддень III тисячоліття позначений такими драматичними ситуаціями, в яких людина, мабуть, ще ніколи не опинялась. З одного боку – небачені досягнення науково-технічного прогресу, якісний стрибок у розвитку цивілізації, переорієнтація розвинутих суспільств з виробництва матеріальних благ на творче

продукування інформації. З другого – такий темп історичних змін, до якого люди не встигають пристосуватись і майбутнє насувається так швидко, що розривається зв'язок між минулим і прийдешнім.

Не дивно, що в таких умовах все частіше з'являються і набувають широкої популярності ідеї "кінця історії" (Ф. Фукуяма), або ж настання "постісторичної" епохи (Ж. Деріда та інші постмодерністи). Виходячи із стану кризи пропонуються різні – від закликів франкфуртської школи філософії до "естетичної", "антикультурної" революції до намагань постмодерністів повернутися у культуру доштычного "дитинства" людства шляхом деструкції мислення і мови, тобто відмови від усіх сталих понять і уявлень. Спільним у цих, здавалося б популярних, підходів є їх культурний анархізм, який насправді веде до атомізації людства, а отже в до зникнення його як єдиної, хоча і багатоманітної спільноти.

Навпаки, як показує історичний досвід – згадаймо хоча б перехід від античності до середньовіччя – в такі часи людина озиралась навколо у пошуках чогось постійного, надійного, абсолютного. Вона все більше звертає увагу не на технічний простір, а на власне святе довкілля буття, на те, що М. Хайдегер характеризував як Дім, Поле, Храм. Саме з цього починається національний ренесанс, характерний сьогодні не лише для України, а й для багатьох народів "пострадянського" простору.

Йдеться про національний ренесанс не як про метафору, а як про відродження нації у прямому розумінні. А таке розуміння потребує, насамперед, нестандартного погляду на історію. Вона повинна розглядатись не під кутом зору минулого (бо з тим, що спливало, ми не можемо вступити в контакт), а як подвиг його пробудження, бачення того, що зберігається в часі, наповнює все тліве духом вічності.

У цьому плані однією з найхарактерніших рис сьогодення є швидке зростання національного самоусвідомлення народів. До недавнього часу національна свідомість (ціннісні орієнтації, шанування своєї мови, вірність традиціям, історична пам'ять, потреба реалізувати свої національні інтереси, опановувати і передавати культурні надбання), по суті, не бралася до уваги і не вивчалася.

Водночас, гіперконцентрація уваги винятково на національній ідеї, на внутрішньонаціональних інтересах

приводить до звуження зв'язків, відособлення, збіднення культурної сфери, а в окремих випадках – до зіткнень і конфліктів на основі національних антагонізмів.

У таких складних життєвих ситуаціях слід завжди пам'ятати про миротворчий характер культури, її здатність вносити в буття елементи духовності і гармонії. Однак, для цього і сама культура має бути гармонійною.

Українська культура склалася на перехресті світових цивілізацій – східної і західної. Її підґрунтям були культури багатьох народів, досягнення і світоглядно-моральні цінності яких вона засвоїла і переробила. Своїми підвалинами вона має тисячолітню східнослов'янську традицію, спирається на могутній потенціал українства, історично досі ще не реалізований.

Складаючи цілісний світопорядок, культура, разом з тим є безперервним рухом цінностей у суспільстві, їх актуалізації, або ж, навпаки, занепаду. Цей рух здійснюється у двох площинах: "вертикальний" (діахронічний), що пов'язана з культурною спадкоємністю, та "горизонтальний" (синхронічний), де зберігається міжкультурний обмін. Обидва види культурного розвитку важливі для духовного відродження України, адже лише їх синтез забезпечує народові повну культурну аутентичність і гармоній зв'язок із світовою цивілізацією. Нехтування вертикальною спадкоємністю приводить до втрати національних коренів. Ігнорування горизонтальних міжкультурних зв'язків зумовлює переростання самотності народу у культурну замкненість, породжує ворожість до новацій, ізоляціонізм та провінціалізм, веде до "випадіння" народу із світової історії та цивілізації. Не дивно, що більшість істориків культури вважають зовнішні впливи найбільш потужним "двигуном" її розвитку. Згадаймо, хоча б, діяльність українців у країні "невігласія" – Московщині – у XVII-XIX ст. Не дарма, всупереч холодному уявленню, започаткованому "несамовитим Віссаріоном", про цивілізаторську місію "ріки російської історії" по відношенню до "культурної пустелі" і "напівдикого побуту" України, видатний російський філософ С.Трубецькой підкреслював, що остаточно європейська Росія відбудеться лише на початку XX ст. саме завдяки "українізації" її культури.

Слід, однак, відзначити, що вказаний синтез видів культурного розвитку не є чимось абсолютно сталим, незмінним. Він має певні часові виміри, межу історичного існування. Тому в

єдиному потоці національної культури можна виділити певні етапи – історичні типи національної культури і, відповідно, філософії.

Культурним контекстом, в рамках якого відбувається генезис української філософської думки, є доба Київської Русі. Саме в межах києво-руської культури склався притаманний українській духовній традиції особливий тип мислення, що становить зміст буття філософії в українській культурі XI-XV ст., не втрачаючи свого значення і надалі.

Процес становлення будь-якої національної філософії (точніше, світоглядної ментальності) передбачає наявність як свого передісторичного етапу, періоду міфологічного (хтонічної і, головне, героїчної міфології) і епічного (героїчного епосу). Не є виключенням і києворуська філософська ментальність. Її формування відбувається у специфічній ситуації діалогу слов'янської міфоепічної свідомості з візантійським християнським світоглядом, щедро насиченим елементами грецького платонізму та неоплатонізму. Тому філософська думка цього періоду є адекватним відбиттям візантійсько-греко-слов'янського типу культури з притаманним йому акцентом на проблему "людина-Бог", кризь якої здійснюється осмислення граничних підстав людського існування. Характерним для неї є переважання у лоді по-філософськи значущої проблематики питань, пов'язаних з усвідомленням сутності людини та дотичних філософії історії, точніше, христософії. Розвиваючись в рамках специфічної світоглядної "поліфонії" (морально-філософсько-теологічного синкретизму), філософія цього періоду існує як сукупність по-філософському значущих ідей, що утворювали підґрунтя світогляду і відбивались у всьому масиві продуктів культурної творчості. Такий своєрідний спосіб існування, аналогію якому можна знайти у давньоіндійській філософії, обумовлює взаємозв'язок української філософії з тими культурними ідеологемами, або національними архетипами, що з прийняттям християнства глибоко проникають в народну культуру і психологію, забезпечуючи цілісність, наскрізність її існування поза історичними змінами.

При цьому "під архетипами" маються на увазі не якісь "духовні гени", а певні пресупозиції, тобто схильності, тенденції, які в різних епохах реалізуються образами, що можуть відрізнятися засобами вираження, але структурно утворюють чи

можуть бути реконструйовані як прототипи¹. Саме ці ідеологеми, що обумовлюють основні риси українського світоглядного менталітету, стають у подальшому своєрідним "духовним цензором", спричиняючи до прийняття або ж відтворення ідей і цінностей інших культур, визначаючи напрямки їх творчої переробки та інтеграції у культуру українську.

Для світоглядно-ціннісної свідомості української культури характерним є висування на перший план не формалізму розуму, а того, що становить коріння морального життя, "серця" як метафори істинних глибин душі. Серце – це той орган, завдяки якому можливе залучення людини до Божої істини. Якщо місце людини у світі розумілося як своєрідна точка, в якій перетинаються світ благодаті і безодня темряви, то в самій людині центром зіткнення і взаємодії протидіюючих сил вважається серце. Серце – це та ланка, яка зводить воедино розум, чуття та волю людини, центр, завдяки якому людина прилучається до трансцендентного, сакрального, позаземного.

Проявом архетипу своєрідної "філософії серця" або кордоцентризму в національній психології є загострене емоційне переживання сьогоденності життя, життєвобієсть, поетичне, лірично-пісенне прийняття природного та соціального оточення.

У межах киево-руської культури на основі цього архетипу склався притаманний українській духовній традиції тип мислення, що не схильний до абстрактного, відірваного від життя філософського теоретизування. Якщо у західно-європейській культурі в основному реалізується "пітотонівсько-аристотелівська" лінія філософії, яка відповідно до канонів наукового мислення прагне до істини, незалежної від людини і людства, то в українській культурі переважає "александрійсько-біблійна", яка зорієнтована на відкриття не так знесобленої істини, як правди, що досягається як драма людського буття. Звідси – така досить типова риса української ментальності як недостатня увага до розвитку абстрактно-спекулятивного, замкненого на собі філософського умозріння, пов'язаного з логіко-технічною філософською освіченістю. Як відзначає В.С.Горський, "тут виробляється своєрідний тип філософствування, що відрізняється не об'єктом (ним завжди є всезагальне), а суб'єктом пізнання. "Любомудр"-філософ виступає у цьому сенсі як цілісний суб'єкт. Він мислить себе як факт всередині буття. Не обмежуючись

осмисленням всезагального як об'єктивно-бесособової дійсності, він переживає його як власну долю. До філософських висновків він приходиться через пошук особистого сенсу життя"². Саме тому філософія розуміється не стільки як теоретизування, скільки як практична мораль, спрямована на вирішення проблем людини та людської історії. Іншими словами, домінуючу тенденцію в філософії утворює екзистенціально-антропологічна редукція філософського знання.

Варто, однак, зауважити, що саме розуміння антропологізму набуло в українській філософській думці специфічного відтінку. Пов'язане це, на нашу думку, насамперед з тим, що тут "філософію серця" супроводжує унікальне в християнському світі явище, коли ще до протестантської реформації в духовному розвитку України стає звичайним осучаснення смислів Старого Заповіту, визнання його рівнозначності з поглядом сьогодення з Новим Заповітом. Власне, з такої актуалізації архетип "філософії серця" і виникає. Адже образ серця проходить у старозаповітних текстах 851 раз. Але справа не лише в цьому зовнішньому покажчику. Кінець кінцем поняття "серця" не є чимось унікально християнським. Воно займає центральне місце в містичній, релігій та поезії всіх народів світу. Набагато важливішими є ті внутрішні новації, які з'являються у розумінні цього поняття разом із християнством. Якщо порівняти останнє, наприклад, з індійською містикою, то неважко виявити, що спільним для них є твердження про "глибину серця" як точку єднання з Божеством і містичного зв'язку з ближніми. Однак, якщо в буддизмі та іудаїзмі цей зв'язок розуміється як співчуття, то в християнстві – як любов. Різниця тут дуже суттєва. Любов обов'язково пов'язана з вірою в абсолютну цінність реальної особи. Цієї віри в буддизмі немає. Як підкреслював відомий російський професор Б.П.Випвєславцев, "в християнстві любов є містичний зв'язок однієї індивідуальної глибини з другою, міст між двома безоднями; в буддизмі це є ствердження тотожності двох страждуючих усамітнень, однаково страждуючих і тому співчуваючих. Їх індивідуальна протилежність і протистояння заперечуються. Іудаїзм каже: ти є я, і тому я тебе люблю і жалю; християнство каже: ти не є я, і тому я тебе люблю і жалю...В християнстві мій "ближній" є індивідуальність, особа, мені протилежна. Єдина і неповторна; в буддизмі множини різних індивідуальностей є ілюзія, майя, насправді вони всі – одне, тотожні в своїй сутності, в серці –

нерозрізнені; тут немає і не може бути... незамінної індивідуальності"³. Такий безособистісний підхід характерний не лише для буддизму, свої витoki він має вже в Упанішадах.

Отже, єгипська і давньондійська мудрість, до якої любив звертатись Сократ: "Познай самого себе", - орієнтує життєдіяльність людини до різної мети. В одному випадку - це відмова від індивідуальності заради злиття з Абсолютом, в іншому - виявлення і утвердження особистісно-неповторних духовних властивостей, які відрізняють людину як особистість від простої біологічної істоти і сукупності яких, як потім прекрасно покаже Г.С.Сковорода, і складає зміст "внутрішнього" істинно людського серця. Саме такий варіант антропологізму і одержує розвиток в українській філософії.

Тому не дивно, що засвоївши на початку своєї історії візантійську культуру, Київська Русь, проте, не прийняла основний принцип візантизму: панування загального над індивідуальним. На авансцені історії України завжди були люди, які не бажали бути глядачами світової драми, а тільки її акторами. Без цієї стихії вільної самодіяльної особистості не можна було вижити в умовах кордонної цивілізації. Воля та її маніфестації у вчинках розкритиченої особи набувають характеру найвищої цінності в українському менталітеті. Зовсім не випадково архетип етичної цінності особи займає в ньому центральне місце.

Певні елементи усвідомлення цінності особи навіть з юридичного боку знаходимо вже в Ярославій Правді, яка встановлювала штраф за образу жінки і не застосовувала в приватному розумінні смертної кари чи тілесних покарань. Знаменно і те, що на Україні не було такого явища, як "домострой". І те, що "супруга" у мовній свідомості українців позначалась не тільки загальнослов'янським словом "жена" (тобто та, що народжує), а і як "дружина" - відзеркалює її становище у суспільстві. Не випадково П.Могила, який систематизував звичаї та обряди українського етносу, підкреслював у своїх проповідях, що до жінки слід ставитися як до товариша.

Мабуть, саме тут полягають витoki властивого українському національному характерові індивідуалізму, поєднаного з ідеєю рівності, самоповагою та повагою до окремих індивідів та його свободі, гостре неприйняття деспотизму⁴. Саме вони народжують ту громадську поліфонию,

плюралізм особистостей та їх ідей, що мають як позитивні, так і негативні наслідки в українській історії. Тому антропологізм, який у західному християнстві органічно поєднується з теодетризмом, в українській народній і філософській світоглядній свідомості трансформується в антропоцентризм.

Останній підсилювався з ідейного боку архетипом софійності (діалогічності) світу, що розглядався як Книга, Текст Бога. Сприймаючи сократівсько-платонівське за походженням розуміння філософії як любові до мудрості ("софії") і спираючись на християнську традицію, києво-руська філософська традиція тлумачить "софійність" не як абстрактно-монологічне, а як особистісно-плюралістичне (із збереженням внутрішньої автономії особистісно-неповторних моментів) знання. Саме особистість "софійного" знання дозволяє розглядати українську ментальність як екзистенціальну, а християнство - "під знаком Софії".

Отже, мудрість полягає не у знанні речей самих по собі, а їхньої суті, сенсу, який є ніщо інше, як "божественний задум" їх творіння. Інакше кажучи, реальні речі трактувались не тільки у їхньому природному статусі, а й як символи, знаки Божої Премудрості, яка є тасмницею людського життя. Мудрість у цьому плані починається із своєрідного розгадування тасмниці власного "Я" через міркування над текстом, словом Божим. У Святому Письмі істина буття "загадана", тобто "одкровення" завжди "сокровення". Тому оволодіння істиною в слові не є власне пізнанням (відображенням), не є суб'єкт-об'єктивним відношенням. Оволодіння істиною є суб'єкт-суб'єктивним відношенням, розумінням, екзистенціально-герменевтичним "освянням", в якому носієм істини може виступати не тільки слово, що звучить, а й навчання.

Однак, слід зазначити, що архетип "Слова", пов'язаний з визнанням особливого символічного світу, в українській світоглядно-ціннісній свідомості не зводиться лише до книги, тексту. "Слово" трактується як Логос (Лларіон, П.Могила), чи модель світу (Г.Сковорода), чи як "меч духовний" (І.Вишенський, Л.Баранович та інші полемісти), або навіть як міф. О.О.Потебня та його школа вважали, що слово - це не просто мовний засіб, а принцип мовної свідомості нації, в якій закладене вичне, абстрактне та міфологічне бачення. Слово в духовному житті

України завжди зважали початком вільної думки та вільної людини.

Концепція софійності світу в Україні, що стояла на березі великого степового океану, мала особливе значення і в різні часи розумілась неоднаково. В перший період української історії, коли степ був джерелом постійних нападів кочових племен, він розглядався русинами як "темрява зонішна", як "безодня", хаос. Цьому хаосу потрібно було протиставити "розумну ойкумену", якою виступало місто як софійне начало.

Якщо погодитися з думкою А. Тойнбі, що історія будується за схемою "Заклик – Відгук", то засвоєння степу було відповіддю української цивілізації на заклик Універсуму. З поширенням феномену "українського поля", що став свідченням рідкісної в історії перемоги осідлої цивілізації над натиском степу, відбувається обертання етнічної свідомості. На передній план висувається тепер не опозиція "місто-степ" (як альтернатива порядку та хаосу, софійності та безодні), а зіставлення "місто-хутір", де останній символізує трансформацію степової стихії у ферму, тобто куток особисто відвойованої природи і розглядається як джерело збереження національної культури, що протистоїть космополітичним впливам міста. Але за всіх цих змін інваріантним залишається сам архетип природи в українському менталітеті. Для християнського світобачення властивим є подвоєння світу – на світ наявний і бажаний, належний, що перебуває за межами наявного. Світ бажаного виступає як світ Божественний, до якого власне і відноситься поняття "софійності". По відношенню ж до світу наявного, "тваринного" можливе лише негативне ставлення. Певного поширення такий підхід набув і у києво-руській думці. Але переважуючою тут стала інша тенденція, яка, спираючись на переосмислену у патристиці ідею "кеносису" (сходження потойбічного у поцейбічне) обґрунтовує причетність світу земного до світу Божого.

Тому природа тут розглядається не як храм, майстерня чи безодня, а як родове материнське начало, втілення "Софії Божої". При цьому від загальнослов'янського поганства, в якому "материна земля" трактувалась у подвійному плані – і як життя, і як смерть, в українському менталітеті архетип природи пов'язаний з антеїзмом, тобто має виключно позитивний зміст. Природа тут наповнюється символами життя і є не зовнішнім об'єктом для людини, а резонатором її душі. Отже людська діяльність – це не

діалог з природою, а входження до загального символічного світу вищої, Божої мудрості. Цікаво, що набагато раніше цей символічний світ, що інтегрує людину і природу, згадується в такому розумінні в Упанішадах. Ів ньому немає нічого випадкового, бо культура індоєвропейців, у ареал проживання яких входила і Україна, передувала появі світогляду предків українців.

Концепція софійності світу, започаткована у культурі Київської Русі, продовжується у творчості полемістів (М. Андрелла, І. Вишневський, Л. Баранович), представників християнської антропології (П. Могила, Т. Кониський), у філософії серця Г. Сковороди та мистецтві бароко (С. Почаский, Л. Тарасевич, Г. Левницький, українська поезія XVII-XVIII ст. з її знаково-алегоричним менталітетом). Вже наприкінці XIX ст. концепція софійності світу осмислюється в російській філософії в системі В. Соловйова, який прямо посилається на Г. Сковороду як свого попередника.

Таким чином, на світоглядно-ментальному рівні в українській філософії першого періоду її розвитку домінують антропоцентризм, екзистенціальні мотиви, її притаманний плюралістичний (поліфонічний) характер, діалогічний стиль філософствування. Синтез цих особливостей і складає ту філософську парадигму, що визначає розвиток української культури до кінця XV ст.

Але на початку XVI ст. тип візантійсько-слов'янської християнської філософії, втіленням якого було духовне життя України попереднього періоду вичерпав свої продуктивні можливості. У час його формування Київська Русь однозначно визначила свій вибір на користь європейської культури. Що ж стосується орієнтації на Візантію, то вона зумовлювалась тим, що саме ця держава була найбільш цивілізованою у тогочасному християнському світі. Однак подальший розкол церков, протистояння між Візантією і Західним світом, що динамічно розвивався, привів до певної духовної ізоляції українських земель від західноєвропейської культури.

Включення України до складу Польського королівства наприкінці XV ст. зумовило істотні зміни в організації суспільно-господарського життя, визначило рішучу переорієнтацію на взаємодію з культурним надбанням Західної Європи. Певним

чином в Україні, в тому числі й у філософському житті, здійснюється процес "повернення" до європейської культури.

Разом з тим, "вступ" у західноєвропейську культурну спільноту не приводить до втрати самобутності української культури. Тут відбувається міжкультурний діалог, в процесі якого зовнішні впливи органічно засвоюються і відповідно трансформуються на ґрунті вітчизняної культури, що спирається на власні здобутки києво-руської духовності.

Слід також підкреслити, що цей діалог відбувався у вкрай важких і суперечливих умовах. Експансія католицизму, посилення соціальних і національних утисків викликали небувале загострення у XVI ст. протиріччя станив, пробудження національної самосвідомості, що визначає спрямування процесів у всіх сферах життя тогочасного суспільства.

Тому знаменним є те, що саме національне самовизначення українського народу у драматичних XVI-XVII ст. загострило інтерес суспільства до універсальних основ європейської цивілізації – античності, християнства та просвітництва. В цю добу величя часу проявляється не тільки в посиленні боротьби за національну незалежність, а й у тому, що засновується Києво-Могилянська колегія та інші заклади, починається використання західноєвропейських систем освіти, обстоюються гуманістичні цінності латини як міжнародної мови культури, збільшується загін "вагантів", блукаючих по різних країнах студентів, утворюється "республіка духу" вчених Європи, про яку писав Г.Сковорода.

Особливе місце в цьому процесі належить Києво-Могилянській академії. У культурному надбанні українців вона була, є і залишиться явищем, яке незаперечно підтверджує талант народу, його самосвідомість, прагнення до самореалізації, самовиявлення. Майже 200 років академія виконувала роль культурного і освітнього центру не лише в Україні, а й у Східній Європі. Та значення академії не можна обмежити лише цим. Вона мала ще одну історичну цінність – академія заклала підвалини інтелектуального і культурного життя другої половини ХУІІІ-ХІХ ст., її здобутками живились Харківський і Київський університети, Київська духовна академія, численні школи та колегіуми, Слов'яно-греко-латинська академія у Москві, Академічний університет у Петербурзі, школи в Росії, Білорусі, Сербії.

Її випускники займали високі пости у Війську Запорізькому, творили Гетьмансько-козацьку державу, були носіями національно-визвольних ідей. Існуючи в умовах наступу на Україну російського великодержавного шовінізму, академія продовжувала поповнювати українську поезію, літературу, музику, науку новими здобутками, що живили національну свідомість і заперечували будь-які спроби довести другосортність нації. Більше того, саме завдяки діяльності її професорів і вихованців з'явилися перші прогалини в традиційному російському "невегласии". Адже, як відмічає вихованець Київського університету, але чомусь "видатний російський філософ" Г.Шпет, до появи учнів київської школи у Москві невігластво доходило там до того, що жодної книги не могли надрукувати, не наробивши безлічі помилок, не поспувавши найпростішого смислу тексту...⁵ Тому, характеризуючи реформи Петра I, він писав: "Наскрізнний вітер повинен був освіжити невіглаский спокій Росії, перед тим як можна було приступити до будь-якої культурної роботи. Київ надав Петру безмірну підтримку"⁶.

Києво-Могилянська академія з'явилась не за наказом згори, а була створена волею самого народу. Вона увібрала в себе дух народу, а потім і сама живила його. Академія постає в період першого культурно-національного відродження, щонайменше майже два століття і одержало в історії назву Козацької Доби.

Разом з тим, загально визнаною є видатна роль у виникненні цього навчального закладу київського митрополита Петра Могили, ім'я якого зберігається у назві академії. Петро Могила народився 21 грудня 1597 р. в родині молдавських господарів (дядько Єремія, 1595-1606 рр., батько Сімеон, 1606-1607рр.). Родина Могили мала в польській державі шляхетські права, тож вдова Сімеона після його смерті переїхала з дітьми до Польщі. Можливо, що Петро спочатку думав про кар'єру на державній службі: у 1621 р. він брав участь у битві проти турків під Хотином. Проте у 1627 р. він вступив до Києво-Печерської Лаври і невдовзі став її архимандритом. Могила чувся пов'язаним з Київською і руською культурою, всі свої знання і достатки віддав справі національно-культурного відродження України, хоча до самої смерті підтримував зв'язки з рідною Молдавською. Помер Петро Могила 1 січня 1647 р.

Видатний церковний діяч, якого інший митрополіт називав іншою - греко-католицької - Андрей Шептицький називав "великим реформатором обряду і церковного життя" і за впливом порівнював з московським патріархом Никоном, одним із перших доторників екуменізму, П.Могила наприкінці 1996 р. був причислений православною церквою до лику святих. Разом з тим, Петро Могила увійшов в історію, насамперед, як великий український просвітник, завдяки діяльності якого Київ відродився як культурний центр України, одержавши назву "Могиллянських Атен". Але наслідки його просвітницької діяльності не обмежувалися лише теренами України, свідченням чого є рішення ЮНЕСКО проголосити 400-річний ювілей з дня народження Петра Могили подією світової культури.

З іменем П.Могили пов'язаний новий етап розвитку подемічної літератури в Україні. Усвідомлюючи, що католицизм на Заході поставив собі на службу всі гуманітарні науки – мову, літературу, історію, філософію, Петро Могила прагне піднести роль української православної церкви на щабель, що дасть змогу вести на рівних діалог її зі своїм опонентом. Спрацюючи на творчості західних і східних отців церкви, істориків, філософів і письменників, він обґрунтовує право української церкви, яка має давню історію, на суверенне існування. Ця діяльність сприяла розвитку національної самосвідомості українського народу, була стимулом розвитку культури і освіти України. З огляду на це і створюється Києво-Могилянська академія. При цьому слід особливо відмітити, що П.Могила, як це буде видно у подальшому викладі, ніколи не висував, як деякі його "послідовники", на перший план протистояння. Для нього найголовнішим був стан освіченості. І тому найвагомішою пам'яткою йому буде, мабуть, не та меморіальна дошка, що встановили на приміщенні Києво-Могилянської академії сучасного гатунку, а висновок іноземців (ім більше довіри), які зазначали, що після Могили українці стали "люди вчені, кохаються на науках та законах, гарні знавці риторики, логіки і всякої філософії..."⁷

Становлення колегії, яка потім перетворилась на академію, відбувалось у складних умовах. На той час діяльністю Київської Богоявленської братської школи, що передувала колегії, опікувався митрополіт Ісайя Копинський. Він користувався певною підтримкою козацтва, однак, на відміну від більшості українських

православних єпископів і визначних представників духовенства того часу, виявляв консервативні погляди, підозріло ставився до освіти і прозахідних настроїв, у симпатіях схилився до Московщини та її церковного життя. До кінця своїх днів він був одним з найзапекліших ворогів Петра Могили. Це було протистояння фундаменталіста, який бажав, щоб світ залишався таким, яким він його знає, з людиною, що понад усе прагнула піднести церкву на рівень культури тогочасної епохи.

Тому Могила вирішив заснувати власну школу, яку запропонував закласти в Лаврі. Організували цей навчальний заклад влітку 1631 р. За обсягом предметів, які вивчалися і структурою він був подібний до польських і західноєвропейських шкіл з трьома циклами курсів: мови (церковнослов'янська, латина, грецька, польська), риторики і філософії (до неї пізніше додали богослов'я).

Суперництво між школою Могили і школою братства було неминуче. Тому, побоюючись, що Петро Могила може підкорити справу виховання молоді винятково релігійним проблемам і усвідомивши необхідність європейської орієнтації школи з перевагою латинської та польської мов, братчики Києва ставлять перед Петром Могилою вимогу об'єднати Лаврську школу з Київською братською школою і віддати її під управління виборних старост.

Повне об'єднання шкіл відбулось у 1632 р. Об'єднана школа спочатку діяла під назвою Колегії, якою у Західній Європі позначалися навчальні заклади вищого типу. Об'єднана школа не відразу стала вищою школою. Її становленню прислужилися досвід викладачів обох шкіл, підтримка різних суспільних верств населення, політичний таланти П.Могили, його освіченість і авторитет в тодішньому суспільстві. Аж до самої смерті П.Могила морально і матеріально сприяв розвитку цього навчального закладу, йому він записав фонди і бібліотеку.

Варто згадати і про ті зовнішні перешкоди, які виникали у процесі постанови української вищої школи. У Польщі боялися, що в Києві з її появою виникне "вогнище культурної схизми і руського відокремлення, а тому ставилися до неї недоброзичливо, всяляко намагались зашкодити її розвитку. Достатньо красномовним є той факт, Колегія так і не отримала від польського уряду офіційного титулу вищої школи. Треба визнати, що подібні побоювання мали певні підстави. Академія дійсно

стала не лише освітнім центром, але й осередком боротьби проти католицької експансії. Незабаром самі єзуїти змушені були визнати, що коли козаків відстоювали свою свободу варварськими методами, то ділячі Києво-Могилянської академії не менш успішно боролися за неї на ниві науки і освіти.

Але попри всі протидії Петро Могила та його послідовники зуміли зберегти цей навчальний заклад незалежним від майнового цензу і пов'язаним з національними освітніми традиціями. Однак ця діяльність навряд чи була б успішною, якби не підтримка козацтва. І хоча відносини київського митрополита з козацтвом не завжди були безхмарними, бодай дві події свідчать дійсно його задумів. Це, по-перше, вступ гетьмана П.Конишевича-Сагайдачного "з усім військом запорізьким" у 1620 р. до Київського братства і пов'язане з цим перенесення осередку козацтва до традиційної української столиці – Києва. І, по-друге, обіцянка козаків колегію, що виникла у 1632 р. "твердо захищати від всяких неприятелів, противностей і перешкод, міцно боронити, заступати і за неї до самої смерті стояти".

Головними чинниками, що надихали козацьких проводирів до особливого піклування про розвиток української культури, були ідеї залежності суспільного прогресу від поширення освіти, цінності людини, прагнення до піднесення її самосвідомості та утвердження гідності особи, концепція освітнього абсолютизму тощо. Всі ці ідеї яскраво засвідчують, що у культурі Козацької доби наявні елементи, співзвучні ідеології раннього Просвітництва, яка ширилась того часу у країнах Західної Європи. Раннє просвітництво як особливий тип вільнодумства спирається на антифеодальну ідеологію. Остання, звертаючись до широкого використання людського розуму у реалізації соціального прогресу, стверджує подолання форм несвободи шляхом морального вдосконалення людства, зароджується як синтез двох попередніх суспільно-політичних рухів – гуманізму і Реформації.

Ідеологія гуманізму, яка стала основою філософії Ренесансу, мала на меті відновлення гармонійного образу людини. Оскільки попередня, середньовічна, філософія людські властивості зводила суто до духовних, божественних за своїм походженням, остільки гуманізм, спираючись на античність, головну увагу звертає на реабілітацію природних, земних людських якостей. Тому центральною ідеєю гуманізму стає актуалізація можливостей,

закладених в індивіді, всебічне культивування гідності особи, ствердження права людини на задоволення земних потреб, насолоду, обґрунтування ідеї свободи особистості, справедливого суспільного ладу.

Таким чином, гуманісти прагнули подолати відчуження сутісних сил людини, повертаючи її з неба на землю. Однак, вони відображали інтереси світської інтелектуальної еліти, що обумовило наднаціональний характер їхніх ідей.

Іншим шляхом йдуть реформатори. Реформація була рухом народних мас, спрямованим на утвердження нових релігійних форм. Як відмічає В.С.Горський, "на відміну від ренесансних діячів ідеологи реформації прагнуть не повернути людину на землю з неба, а підняти її з землі до неба. Звеличуючи начала духовності й моральності людини, вони намагаються зрівняти її з Богом".

Як ідеї гуманістів, так і погляди реформаторів приводять до того, що традиційна для середньовіччя проблема співвідношення віри і розуму, дістає протилежне вирішення: не розум слугує вірі, а віра послугує розуму, перетворюючись у вихідний пункт розбудови нової моральності та принципів соціальних відносин.

Однак, вслякко звеличуючи людину – творця шляхом піднесення її земних коренів, ці течії самі закладає у своїй ідеології "міну уповільненої дії". У своїй колекції із середньовічним розумінням людини, вони поступово приходять до того, що із словосполучення "природа людини" людина зникає, розчиняється в природі, стає річкою серед речей. Спричинилися до цього і наукові відкриття кінця XVI-XVII ст., особливо утвердження геліоцентричної системи, яке привело до докорінних світоглядних зрушень.

Тому не дивно, що перед новою, просвітницькою філософією постає загальна потреба дати нове пояснення місця людини у світі, її зв'язку з природою та особливих, власне людських, вимірів життя. На зміну проблемі "людина-Бог" у центр філософії владно висувається проблема "людина-природа".

Західноєвропейський історичний процес мав великий вплив на становлення Києво-Могилянської академії. Він обумовив організаційну побудову української вищої школи, зміст та обсяг предметів, що в ній вивчалися і завершеної гуманітарної освіти – апробовану в Європі систему "семи вільних наук", синтез ідей гуманізму, Реформації та раннього Просвітництва у філософських

системах професорів академії. Продовжуючи традиції започатковані братчиками, професори академії відмовилися від однобічної орієнтації вітчизняної освіти на візантійське "благочестя" і почали персоніфікувати і використовувати кращі досягнення тогочасної духовної культури світу.

На ґрунті взаємодії з культурою Західної Європи в Києво-Могилянській академії завершується становлення в українському духовному житті професійної філософії як самостійної складової української культури. У філософії докорінно змінюється спосіб функціонування. Якщо раніше філософські ідеї утворювали певний шар, розчинений у сукупному продукті синтетичної культури, то тепер здійснюється світоглядно-методологічна рефлексія, що приводить до зміни уявлень про предмет філософії. Філософія починає тлумачитися не як любов до мудрості, даної в релігійному і містичному досвіді, а як засіб інтелектуального пізнання природи і людини. На основі нового розуміння предмету філософії розробляється розгалужена система поглядів на світ, на людину, особливості її пізнавальної діяльності, обґрунтовується погляд на специфіку історичного розвитку людства, виробляється морально-естетична концепція.

Показовим у цьому плані є поділ курсів, які читалися в Києво-Могилянській академії. У перших чотирьох загальноосвітніх класах учні здобували гуманітарну підготовку, тобто вивчали мови: латинську, грецьку, старослов'янську, книжну українську, польську, а з XVIII ст. також німецьку, французьку та давньосередньовічну. Крім мов загальноосвітня підготовка передбачала вивчення арифметики, геометрії і музики. Наступне навчання складалось з поезії (1 рік), філософії (2 роки) і теології (4 роки). Власне філософський курс поділявся на логіку, або розумову філософію, фізику, або природно-філософію, до якої входили також психологія і методологія, та метафізику.

З цього переліку неважко помітити, що, незважаючи на розмежування з теологією, філософія ще не набуває повної суверенності, вона залишається синтезованою з природознавством. І це не дивно. Адже в умовах становлення нового типу світосприйняття саме проблеми натурфілософії, гносеології, емпіричної та раціоналістичної методології займають чільне місце у філософській парадигмі.

Персоніфіковані кола традиційних натурфілософських проблем, звернення до природничих наук були не лише засобами розмежування філософії і богослов'я, а й запереченням середньовічної традиції, що пов'язувала знання з культом авторитету. Натурфілософія виступає проти закостенілого принципу метафізичної схоластики, що впливав догматичний метод мислення, згідно з яким істина вічна, раз і назавжди дана, чи то у Святому Письмі, чи у творіннях отців церкви, чи у славісній Аристотеля, а пошуки істини зводяться до коментування того чи іншого тексту. Перефразуючи крилатий вислів Аристотеля, один із професорів академії Ф.Лонатинський писав: "Друзі всі, але більший друг істина. Розум був не в одного Платона чи Аристотеля... Ті, що вчили раніше, не суть володарі наші, тільки проводники. Істина для всіх ще не вичерпана".

Тому не дивно, що у викладанні філософії у Києво-Могилянській академії утверджується атмосфера вільногодумства. Кожен професор філософії згідно з статутом академії повинен був виробляти і викладати свій оригінальний курс. І хоча зв'язок філософії з теологією як системою домінуючих принципів був ще відчутним, а викладання орієнтувалось на схоластику, зміни у традиційних підходах були вже відчутними. Ф.Прокопович, С.Кулябка, М.Козачинський, Г.Кониський прагнуть зрозуміти картезіанську філософію, намагаються тлумачити основні питання натурфілософії в дусі науки Нового часу, спираючись на вчення Коперника і Галілея. В той же час А.Дубневич називає Декарта фальсифікатором філософії Аристотеля, Ф.Аквінського, не визнає його авторитета в галузі філософії. Такий різнобіг в оцінках авторитетів, суперечливі орієнтації в поглядах професорів академії свідчили про постійну боротьбу думок, різні контрасти в пошуках істини, відбиваючи суть вітчизняної натурфілософії того періоду, коли просвітництво як антипод схоластики виходить з прагнення відкрити істину через аналіз досвіду і наукових фактів.

Ще більш розбіжності спостерігаються у вирішенні такого важливого питання, як співвідношення віри і розуму, релігії і науки. Частина професорів академії (Г.Поповський, С.Яворський, Х.Чарнуцький, Г.Вишневський) виступають охоронцями традицій і самобутності вітчизняної культури, яка, на їх думку, ґрунтується на православ'ї. Тому, підтримуючи прогрес науки, вони разом з тим, обмежували права розуму рамками релігійної віри, не погоджувалися з підпорядкуванням церкви світській владі.

вважали марновірство і невігластво кращими, аніж випадковості та еретичні ідеї, тяжили до ідеї морального самовдосконалення людини.

Інша група професорів (Ф.Прокопович, Т.Бужинський, Л.Горка, Г.Кониський) намагається ввести духовну культуру України в контекст світової, різко критикує релігійний фанатизм, реакційну схоластичну вченість. Не заперечуючи необхідності православ'я, ці мислителі пропонували обмежити вплив релігії в інтересах наукових знань, вважали поширення освіти основною соціального прогресу.

Варто, однак, зазначити, що світоглядні основи цих напрямів були спільними і різною мірою тяжили до характерних для просвітництва пантеїзму і деїзму. На відміну від притаманного середньовічній філософії дуалістичного протиставлення Бога і природи, земного і небесного Києво-могилянці у своїй філософії або намагаються зблизити їх аж до повного отождолення, або ж, навпаки, максимально їх розвести, що приводить до твердження самодостатності природи, стосовно якої роль Бога обмежується функцією творця і першопричини.

Відзеркаляючи тенденцію до секуляризації філософії, києво-могилянці вважали об'єктом філософського аналізу головним чинном логічну істину, метафізична ж, на їх думку, становить предмет релігії.

На відміну від західноєвропейської філософії того часу. Що отождолювала розум з волею і тим самим свободу розуміла як пізнану необхідність (Б.Спіноза), українські філософи, визнаючи взаємозв'язок і взаємозалежність розуму (інтелекту) і волі, чітко розмежовують їх. Воля, вважали києво-могилянці, не є вільною від розуму, вона втілює "практичні" рішення розуму. Розум сприймає об'єкт чи факт, аналізує його, робить висновки і пропонує волі програму здійснення вчинку. Але ситуації часто-густо бувають неоднозначними, і тому розум пропонує волі різні варіанти рішення, оцінюючи їх з огляду блага для людини. Інтелект, як писав С.Калиновський, надає волі "свободу протиріччя", він може впливати на волю морально, озброюючи її знанням блага, з огляду на яке воля має здійснити свій вибір. Отже, воля залежить від інтелекту, але у межах цієї залежності вона реалізує власну свободу вибору.

Разом з тим і воля, в свою чергу, здатна впливати на розум, а в стані сильного афекту вона може й придушити розум,

здійснюючи свій вибір без його поради. Опосередковуючись ланкою, що єдине акт розуму і акт волі, вважалась розсудливість, яка належить до інтелектуальних властивостей, що спрямовують акти волі. Розсудливість буває природною (вроджена розумність, інтуїція) і філософською (властивість через розум обирати шлях діяльності).

Розсудливість спрямовується на досягнення згоди і гармонії між розумом і волею. Така гармонія є провідною доброчинністю на шляху досягнення досконалості. Відповідно до цього вчинки людей поділяються на "фізично" і "морально" досконалі. Фізично і морально досконалим є вчинок, що ґрунтується на гармонії розуму і волі. Якщо вчинок здійснено завдяки розуму, що придушує волю, чи навпаки, шляхом вольового вибору всупереч розуму, то він може бути лише фізично, а не морально досконалим. Внутрішня гармонія людини залежить не лише від згоди між розумом і волею, а й від здійснених актів відповідно до обраної життєвої мети. Об'єктивно для будь-якої людини такою метою є благо. Тому важливою проблемою є з'ясування, в чому це благо полягає і яким воно повинно бути. Тим самим, як підкреслює В.С.Горський, наперед висувається надзвичайно гостра для барокової епохи (як будь-якої переломної доби) проблема сенсу життя, визначення мети, до якої повинна прыгнути впродовж свого життя людина.

Цю проблему професори Києво-Могилянської академії розглядають у двох аспектах: йдеться про "фізичну" і "моральну" мету людини. На шляху досягнення доброчесності людина змушена повсякчас долати пристрасті та афекти, які спонукають її вдатись до тих або інших крайнощів. Істинна доброчинність – у золотій середині, але дотримання її змушує вступати у конфлікт з собою, породжує внутрішній дискомфорт, невпевненість. Такий стан, з погляду культури бароко, є необхідним елементом життя, який вносить в останнє боротьбу і рух, без чого життя не могло б існувати, а тим більше бути цікавим.

Філософська концепція, розроблена професорами Києво-Могилянської академії, є теоретичним виразом культури українського бароко. Вона, як стверджує В.С.Горський, знаменувала ствердження у складі духовної культури України філософії як відносно самостійної сфери теоретичної діяльності. У межах цієї філософії зростає найзначніша у зазначену добу філософська система, автором якої був видатний український

мислитель, вихованець. Києво-Могилянської академії Григорій Сковорода.

¹ Кримський С. Сприйнявши серцем, осягнувши розумом // *Віче*, серпень 1993. - С. 78.

² Горський В. С. Історія української філософії. Курс лекцій. - К., 1996. - С. 30, 58, 80.

³ Вышеславцев Б. П. Сердце в христианской и индийской мистике // *Вопросы философии*, 1990, № 4. - С. 68.

⁴ Ничик В. М. Из истории отечественной философии конца ХУП-начала ХУШ вв. - К., 1978. - С. 244

⁵ Шпет Г. Г. Очерк развития русской философии // *Сочинения*. - М., 1989. - С. 24, 27.

⁶ Сборник материалов для исторической топографии Киева. - К., 1874. - С. 74.

⁷ Литвинов В. Д. Идеї раннього Просвітництва в філософській думці України. - К., 1984. - С. 57.