

**ЧЕРНІГІВСЬКИЙ ДЕРЖАВНИЙ ПЕДАГОГІЧНИЙ
УНІВЕРСИТЕТ імені Т.Г.ШЕВЧЕНКА**

На правах рукопису
УДК(091) (477) "164"

ЧОРНИЙ ОЛЕКСАНДР ОЛЕКСІЙОВИЧ

**ВЧЕННЯ ПРО ЛЮДИНУ ЧЕРНІГІВСЬКОГО
ЛІТЕРАТУРНО-ФІЛОСОФСЬКОГО КОЛА**

(ДРУГА ПОЛОВИНА XVII - ПЕРША ПОЛОВИНА XVIII СТ.)

Спеціальність 09.00.05 -
історія філософії

*Дисертація на здобуття наукового ступеня
кандидата філософських наук*

Науковий керівник: Шевченко Володимир Ісакович,
доктор філософських наук,
професор, завідувач кафедри
філософії Чернігівського пед-
університету

Чернігів - 1998

ВЧЕННЯ ПРО ЛЮДИНУ ЧЕРНІГІВСЬКОГО ЛІТЕРАТУРНО-ФІЛОСОФСЬКОГО КОЛА (друга пол. XVII - перша пол. XVIII ст.)

ПЛАН ДИСЕРТАЦІЇ

Вступ.	3-13
Розділ I. Огляд літератури по темі дисертації та методологія дисертаційного дослідження.	14-40
1.1. Огляд літератури по темі дослідження.	14-27
1.2. Методологія та методика дисертаційного дослідження.	27-37
Висновки розділу.	37-40
Розділ II. Питання природи людини в антропології Чернігівського літературно-філософського кола.	41-92
2.1. Людина як мікрокосм.	43-54
2.2. Людина як моральна істота.	54-74
2.3. Проблема людської свободи.	74-88
Висновки розділу.	89-92
Розділ III. Раціональні засади людського буття.	93-153
3.1. Людина і наука.	95-119
3.2. Людина і суспільна злагода.	119-136
3.3. Призначення людини в земному бутті.	136-150
Висновки розділу.	150-153
Загальні висновки.	154-162
Перелік посилань.	163-177

ВСТУП

Актуальність теми дослідження.

Масштабність суспільних перетворень ставить народ, державу, наукову громадськість України перед завданням поглиблення національної самовизначеності серед народів світу, організації ефективних форм життєдіяльності на власній соціокультурній основі. Вирішенню таких завдань сприяє ґрунтовне дослідження історії філософських засад, культури українського суспільства.

Філософська думка українського народу концентрує в собі найхарактерніші архетипи та парадигми національного культуротворення, а відтак слугує важливим методологічним чинником національної самосвідомості, орієнтиром в розробці різних аспектів державної політики, засобом обґрунтування нової навчально-виховної системи, формою інтерпретації здобудків науки і техніки у контексті національної культури. Науковці вважають, що дослідження історії української філософії, в свою чергу, повинні враховувати потреби національного відродження, яке визначає особливості сучасного етапу духовного життя українського народу. Хоч цей творчий процес характеризує сучасний стан нації і конструктивно спрямований у майбутнє, він органічно зв'язаний з минущиною. "Адже там, у минулому, зберігається те, що прагнемо ми відродити у своїй пам'яті, яка поряд з мрією про майбутнє є неодмінним складником національної свідомості. Більш того, можна навіть сказати, що історична пам'ять - це фундамент свідомості нації, яка передусім і є сприйняттям власної історії" [54,5].

Особливу роль в історії української філософії посідає класична доба, тобто філософська думка XVII - XVIII ст., коли в Україні, як і в більшості країн Європи, створюються ті засади філософського світорозуміння, котрі визначають загальні тенденції філософської культури України аж до наших днів. Такі мислителі цієї доби, як П.Могила, І.Гізель, Л.Баранович, І.Галятовський, І.Орновський, О.Бучинський-Яскольд, Л.Крщонович, та інші, розробляють філософські погляди на світ, людину, суспільство, державу тощо, на ґрунті яких рухається українська філософська думка XIX-XX ст. Тому не дивно, що саме класична доба української філософії викликає до себе підвищену увагу серед вчених в Україні і за її межами. Подібної думки дотримується і І.Фізер (США), коли аналізує філософський процес в Україні XVII-XVIII ст. [235,54].

Причому у вивченні класичної доби української філософії все більшу значущість набувають дослідження діяльності провідних осередків філософської думки, якими в цей період постають Київ, Львів та Чернігів. Найбільша увага нині приділяється дослідженню філософських процесів XVI-XVIII ст., які відбувались в Західній Україні та Київщині. Але майже не дослідженою залишається творчість Чернігівського літературно-філософського кола. Про його існування вперше згадували Сумцов М.Ф. та Попов П.М. Останній, зокрема, пише: " У другій половині XVII ст. та на початку XVIII-го в Чернігові утворивсь помітний і цікавий культурний осередок. За час, коли чернігівську єпископську кафедру посідав відомий письменник, політичний діяч і меценат Лазар Баранович (в 1657-1693 рр), цей осередок досить піднісся, так що навіть із Києвом мірявся своєю адміністративною й церковною автономією, своєю "лаврою"-Троїцько - Іллінським монастирем, своєю друкарнею, своєю (пізніше) папірнею та колегією на зразок Київської. З цього осередку вийшли або в ньому перебували такі видатні письменники й діячі старого часу, як Йоаникій

Галятовський або Дмитро Туптало (Ростовський), такі майстри артистично оздобленої книги і європейсько-вдосконаленої гравюри (на міді), як І.Щирський, Л.Тарасевич, І.Стрельбицький, М.Карновський, Н.Зубрицький. З Києва, Львова, Вільни, з західних земель стягав тоді до себе Чернігів видатні культурні сили і лишками їх іноді ділився з Москвою. На жаль, цей своєрідний осередок, такий важливий для вивчення старої української культури в її місцевих відтінках, досі сливе ще не досліджено" [192,3].

Вслід за П.М.Поповим ми можемо знову констатувати, що філософія цього неформального об'єднання залишається по суті не вивченою. Принаймні, жодної книги, в якій би аналізувалась певна сторона філософії цього об'єднання, або давалась узагальнена характеристика цій філософії, немає. Разом з тим, Чернігівське коло хоч і є своєрідним продовженням філософії Києво-Могилянської Академії не землях Лівобережної України у добу культури українського бароко, посідає у соціокультурному процесі України особливе місце. Воно зумовлено тим специфічним статусом, який займала Гетьманщина в історії України XVII-XVIII ст.

Відзначимо, що в сучасній літературі на соблививий статус Гетьманщини звертають увагу як вчені, так і письменники. Як відзначає Іван Лисяк-Рудницький, у офіційних документах XVII-XVIII ст. територія, завойована Військом Запорізьким називалась "Мала Русь" офіційно, а в народі "Гетьманщиною" [128,73]. Духовним центром Гетьманщини був Чернігів, де перебував архієпископ Чернігівський і Новгород-Сіверський Лазар Баранович, який одночасно довго виконував функцію місцєблюститєля кафедри митрополита Київського. Як відзначав М.Ф.Сумцов: "Баранович стоял на высоте своего положения, он весьма настойчиво и неуклонно защищал южно-русский народ своевременным опровержением латино-униатских сочинений и своевременным ходотайством у московского царя о покровительстве и защите народа от поляков и в особенности от татар и

турок. Он склонял царя к милостивому отношению к многострадальному малорусскому народу и к сохранению его древних прав на свободное устройство гражданских и церковных дел"[218,28].

Зрозуміло, що творчість Чернігівського літературно-філософського кола досліджується, але головним чином у історико-літературному аспекті. Науковці вказують, що вихованці Києво-Могилянської академії засновують нові культурні осередки в Чернігові, Харкові, Полтаві. Найпомітніший з них - чернігівський, де активно працювали Лазар Баранович, Іван Величковський, Іван Максимович, Антоній Стаховський, Дмитрій Туптало та ін. Навколо Харкова гуртуються Онуфрій, Семен Климовський, Стефан Вітинський, Григорій Сковорода. З Полтавою зв'язані Іван Величковський та Самійло Величко. Давня українська література творилась в багатьох культурних центрах і різними людьми, серед яких чимало митців "з божої ласки". Але й серед них - чимало талановитих і вільнолюбних. Серед них - філософи і знавці найновіших наук, книголюби і прихильники освіти. Схожі вони лише на портретах, у житті кожен мав виразно індивідуальне обличчя. Зрештою, й портрети збереглися тільки їхні, бо їм присвячувались панегірики, їх увінчували лавровими вінками. Ці автори щиро вірили, що служать своєму народові. Для нас вони цікаві не як митрополити, єпископи, архієпископи, а як класики рідного письменства"[252,13].

Одним з найцікавіших історико-літературних досліджень Чернігівського кола є книжка А.Макарова "Світло Українського Бароко" (1994р.), де вперше комплексно розглядається літературно-мистецька діяльність найвідоміших представників цього кола. Аналізуються літературні твори Л.Барановича, І.Галятовського, О.Бучинського-Яскольда, І.Величковського, І.Максимовича. Практично це перша спроба розглянути діяльність цього кола як у всеукраїнському, так і загальноєвропейському контексті. Проте подібних історико-філософських досліджень творчості цього кола немає. А це означає,

що на сьогоднішній день в історії української філософії залишається нез'ясованою важлива ланка, пов'язана із тими паростками української державності, що були репрезентовані Гетьманщиною.

Дисертант усвідомлює, що вивчення філософії Чернігівського творчого кола XVII-XVIII ст. - це велика за обсягом і кропітка робота, яку можуть виконати упродовж тривалого часу тільки багато дослідників. Тому автор зосередив свою увагу на питаннях людинознавства, котрі розробляли представники Чернігівського літературно-філософського кола. Причому таке дослідження актуалізується тим, що і в наш час дискутується проблема "української людини". Люди мало вірять державній владі і мають надію лише на свої сили. Подібні проблеми практично вперше чітко ставилися саме мислителями Чернігівського літературно-філософського кола XVII-XVIII ст.

Причому питання антропології, що аналізували Л.Баранович, І.Галятовський, Д.Туптало, І.Максимович, (людина і світ людини, людина і суспільство, природа людини, людська екзистенція, перспективи життя людини в Україні тощо), значною мірою перегукуються із питаннями, які порушуються сучасною українською філософською думкою [24,5].

Актуальність дисертаційного дослідження автор вбачає отже, у тому, що в ньому робиться перша спроба комплексного дослідження вчення про людину в Чернігівському літературно-філософському колі XVII -XVIII ст. Це сприятиме глибшому розумінню масштабності проблем державного будівництва в Україні, ґрунтовнішому осмисленню тернистого шляху української філософії, її зв'язків із національною культурою, із загальноєвропейськими філософськими та соціокультурними тенденціями. Дослідження актуальне також тим, що робиться спроба прослідкувати рух філософської думки визнаного інтелектуального центру України - Києво-Могилянської академії на Лівобережній Україні. Адже саме в Чернігові

постає другий після Києво-Могилянської академії в Україні і перший на Лівобережжі культурно-освітній центр - Чернігівський колегіум (1700 р).

Створенню цього колегіуму передувала діяльність заснованої Л.Барановичем слов'яно-латинської школи в якій викладалась філософія. Ось як писав про це М.Ф.Сумцов : " В Новгороді-Сиверському існувала школа з 1636 г. Баранович перевел її в 1689 г. в Чернігов. Любимою його мечтою було учредить в Чернігове училище наподобіє Київської колегії, но он не мог это сделать по недостатку средств. Предложение Барановича привел в исполнение Иван Максимович. Он в 1700 г. обратил в семинарию школу, переведенную Барановичем из Новгорода-Сиверского, устроил ее по образцу Киевской академии и назвал колегией" [218,24].

Таким чином потреба відтворення антропологічних поглядів діячів Чернігівського літературно-філософського кола XVII-XVIII ст. в контексті історії української філософської думки актуалізує дане дослідження. Русійною силою в цьому процесі постає не простий абстракційний інтерес, а життєва вимога зрозуміти себе крізь світло творчих надбань мислителів попередніх віків, щоб осягнути сучасне і визначити шляхи прийдешнього як у соціальному, так і в особистому вимірах.

Актуальність теми дисертації, таким чином, визначається:

- потребами пізнання історії української філософії взагалі, та місця в ній діячів Чернігівського кола XVII-XVIII ст. зокрема;
- загальним підвищенням уваги до антропологічної проблематики , з огляду на сучасний стан світової культури, і в світлі державного будівництва в Україні;
- необхідністю осмислення творчої спадщини Чернігівського літературно-філософського кола, аналізу антропологічних проблем у творах його діячів, дослідження їх внеску в скарбницю української філософської думки.

Все це дозволить краще орієнтуватись в суспільно-політичних процесах історії України, дасть можливість посилити світоглядний аспект навчально -

виховної роботи у вузах і школах, сприятиме подальшому поступу культури України, розширить уявлення про зміст і особливості української філософії.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами.

Дисертаційне дослідження проведене як частина теми: " Антропологічно-концептуальні засади діяльності Малоросійського /Чернігівського/ колегіуму та їх вплив на культурно-освітній процес в Україні XVIII ст." Тема розробляється згідно з держзамовленням міністерства освіти України, творчим міжкафедральним колективом науковців Чернігівського державного педагогічного університету ім. Т.Г.Шевченка.

Мета і задачі дослідження.

Метою дослідження є виявлення основних особливостей філософської проблематики вчення про людину Чернігівського літературно-філософського кола, що діяло з другої половини XVII до середини XVIII ст. При реалізації мети автор ставить завдання:

- 1) Проаналізувати наукову літературу в якій прямо чи опосередковано розглядаються філософські питання людинознавства, що аналізувались у Чернігівському колі.
- 2) Сформулювати основні методологічні засади та методичні прийоми, за допомогою яких ведеться дослідження.
- 3) З'ясувати філософські погляди на людину, зокрема, на її природу, мораль та особливості існування на яких акцентують свою увагу мислителі Чернігівського кола.
- 4) Розкрити особливості поглядів представників Чернігівського кола другої половини XVII- поч.XVIII ст. на роль раціональних підстав у існуванні людини.
- 5) Охарактеризувати внесок діячів Чернігівського кола у філософську антропологію на Україні.

Наукова новизна одержаних результатів.

Дисертант вперше в історико-філософській літературі робить спробу комплексного аналізу особливостей антропології Чернігівського літературно-філософського кола. В результаті дослідження встановлено:

1) Антропологія Чернігівського літературно-філософського кола вперше в історії української філософської думки переходить до розробки екзистенціальних питань життя "простої" людини.

2) Поворот до питань існування простої людини концентровано виражається концепцією "нового Адама", яку розробляє передусім Л.Баранович у 80-х роках XVII ст.

3) Основною екзистенціальною ознакою людини представники Чернігівського літературно-філософського кола вважають свободу сперту на морально і раціонально умотивований вибір.

4) Визначальною підставою людської свободи представники Чернігівського кола вважали етико-гуманістичне масове перетворення "простих" і "древніх" людей у "нових" засобами якого є наука, освіта, добродійне життя.

5) Філософи доби утворення і розквіту станового суспільства Гетьманщини вважали, що суперечності можна і потрібно подолати на дорогах морального оновлення, раціоналізації станових відносин, заміни дії "на авось" політикою, що спирається на національні можливості та традиції.

6) Діячі Чернігівського літературно-філософського кола світове призначення людини вбачають передусім у мирній злагодженій співпраці з іншими людьми у формуванні такого політико-державного порядку, при якому люди "тяготы друг к другу носят". Тобто злагоджено компенсують "немоци друг друга".

Зауважимо, що наші результати досліджень є перші в науковій літературі стосовно Чернігівського літературно-філософського кола.

Практичне значення одержаних результатів.

Результати дисертаційного дослідження можуть використовуватись при розробці методологічних аспектів політики української держави, при вивченні світоглядно-філософських основ соціокультурного процесу в Україні. При аналізі історії української філософії та її зв'язків із зарубіжною філософією, а також при філософському обґрунтуванні навчально-виховних програм у вузах, коледжах, школах, при викладацькій роботі тощо.

Частково матеріали досліджень використовувались кафедрою філософії Чернігівського державного педагогічного університету ім. Т.Г.Шевченка. Зокрема матеріали використані викладачами кафедри при розробці курсів: "Філософія: історія і сучасність", "Основні проблеми Української філософії", "Методологія історичного пізнання". Результати дослідження використовувались особисто дисертантом при читанні курсу " Історія української культури " в Інституті підвищення кваліфікації та перепідготовки працівників освіти Чернігівської області. Крім цього, матеріали використовувались як інформативне джерело при розробці теми за держзамовленням: "Антропологічно-концептуальні засади діяльності Малоросійського /Чернігівського/ колегіуму та їх вплив на культурно-освітній процес в Україні XVIII ст.

Особистий внесок здобувача.

Дисертаційне дослідження виконане самостійно. Разом з тим, крім наукового керівника консультативні поради дисертант одержував від В.С.Горського - доктора філософських наук, професора, завідувача кафедрою філософії і релігієзнавства Києво-Могилянської академії, від В.Г.Табачковського - доктора філософських наук, професора, завідувача відділом філософської антропології інституту філософії НАН України, В.М.Нічик - доктора філософських наук, професора Інституту філософії НАН України, В.Д.Литвинова - кандидата філософських наук, старшого наукового співробітника відділу історії філософії України, інституту філософії НАН

України, члена спілки письменників України, від працівників відділу фондів історичного музею м.Чернігова, Чернігівського державного обласного архіву, викладачів кафедри філософії та історії України Чернігівського державного педагогічного університету імені Т.Г.Шевченка. Техніко-бібліографічні консультації дисертант отримував від працівників відділу рукописів і стародруків бібліотеки НАН України імені В.Вернадського.

Апробація результатів дисертації.

Матеріали дисертації та висновки дослідження пройшли апробацію у виступах на науково-практичних конференціях:

- 1) "Київ в історії філософії" - треті філософські читання присвячені пам'яті Памфіла Юркевича /Київ,1996р/.
- 2) Філософсько-антропологічні читання пам'яті Вадима Петровича Іванова /Київ,1996р/.
- 3) Людина, суспільство, культура: історія і сучасність. Наукова конференція з нагоди 80-річчя Чернігівського державного педагогічного університету імені Т.Г.Шевченка /Чернігів,1996р/.
- 4) Історія та культура Лівобережної України. Міжнародна наукова конференція /Ніжин,1996р/.
- 5) Молодь і демократія. Міжвідомча науково-практична конференція молодих науковців /Чернігів,1996р/.
- 6) Чернігівський колегіум, як культурно-освітній центр України XVIII ст. міжвідомчий історико-філософський семінар /Чернігів,1997р/.
- 7) "Повчання" Володимира Мономаха і сучасність. 900 років "Повчання дітям В.Мономаха". Міжвузівський науковий семінар /Чернігів, 1997р/.
- 8) Філософські читання пам'яті Павла Копніна /Київ, 1997р/.
- 9) Філософська антропологія і соціокультурні процеси на Гетьманщині. Міжвідомчий філософський семінар /Чернігів,1998р/.

Результати досліджень обговорювались також на науково-методичних семінарах викладачів кафедри філософії Чернігівського державного педагогічного університету /1996-1998рр/, та на науково-педагогічних семінарах в Інституті підвищення кваліфікації та перепідготовки працівників освіти Чернігівської області /1995-1997рр/.

Публікації.

Головні положення дисертації викладені у публікаціях:

1. Антропологізм у спадщині Чернігівського літературно-філософського кола і Київської релігійно-філософської школи: порівняльний аналіз //Київські обрії: історико-філософські нариси.-К.:Стилос,1997р. С. 76-83.
2. Проблема віри в українській філософії. //Філософські читання пам'яті Павла Копніна (4-5 жовтня 1997 року).-К, 1997р. С. 113-119.
3. Антропологічність як риса Української філософії. //Філософсько-антропологічні читання.-К.:Стилос,1997р. С. 130-133.
4. Антропологічне вчення Чернігівського літературно-філософського кола. //Література та культура Полісся.-Ніжин.:НДП,1997р. С. 15-18.
5. Гуманістична думка Київської Русі та антропология Чернігівського літературно-філософського кола XVII-XVIII ст. //Сіверянський літопис. Чернігів, 1997 N5. С. 151-152.
6. Молода людина і Українська демократична традиція.//Молода нація.-К.: Смолоскип,1996р. С. 124-127.
7. Ідея людської універсальності у Чернігівському літературно-філософському колі Л.Барановича // Людина, суспільство, культура: історія та сучасність. Матеріали ювілейної наукової конференції, присвяченої 80-річчю Чернігівського Державного педагогічного інституту ім. Т.Г.Шевченка.- Чернігів: Сіверянська думка,1996р. С. 36-37.

РОЗДІЛ I

ОГЛЯД ЛІТЕРАТУРИ ПО ТЕМІ ДИСЕРТАЦІЇ ТА МЕТОДОЛОГІЯ ДИСЕРТАЦІЙНОГО ДОСЛІДЖЕННЯ

1.1. Огляд літератури по темі дослідження

Першою документальною літературою пов'язаною із темою дисертаційного дослідження по праву можна вважати рішення Московської патріархії 1685 р. про підпорядкування Київської митрополії московському патріархатові, що завдало сильного удару українській літературі. Вище московське духовенство було проти поширення в Росії творів українських "книжників", таких як П.Могила, К.Транквіліон-Ставровецький, Л.Баранович, І.Гізель та інших. Їх літературні твори, особливо теологічні, було піддано суворій цензурі і забороні. Розпочалася конфіскація книжок згаданих та інших українських авторів [195,617].

Найважливіші і націнніші малоросійські, тобто ті, що походили з Гетьманщини, витвори тих часів, особливо праці історичні, філософські, хроніки, компіляції, переклади, щоденники, тощо, зостаються в рукописах

знаних тільки вузьким колам спеціалістів. Друкована ж література знаходилась під замком монастирських бібліотек.

Ця постанова Московської патріархії надовго передвизначила загальне ставлення в Російській імперії до творчості діячів Чернігівського літературно-філософського кола. Історичний аналіз філософських ідей, сформульованих мислителями цього кола, стає заняттям підозрілим у державі, де критикувалась праця українських авторів. Це принижувало суспільну і філософську значущість творів багатьох українських мислителів вцілому і учасників Чернігівського літературно-філософського кола, зокрема. Заборонивши літературно-філософські твори доби українського бароко, московський патріархат ніби викреслив із історії значний пласт культури України XVII-XVIII ст., що виразив уявлення українського народу про людину, світ, про її життя у світі, про людське щастя та інше.

Репресивна політика імперського уряду, щодо української мови та культури вцілому, яка посилилась від двадцятих років XVIII ст., ставила значні перепони і у сфері досліджень філософської антропологічної думки, широко представленій в україномовній світській літературі та поезії. Адже не тільки Л.Баранович, І.Галятовський, І.Орновський, О.Бучинський-Яскольд, Л.Крщонович, І.Максимович та інші автори, котрі так чи інакше були пов'язані з церквою професійно, писали україномовні твори на світську тематику. Багато людинознавчих питань розроблялось і висвітлювалось в Україні авторами, які не належали до духовенства (П.Орлик, Б.Хмельницький, І.Мазепа та інші).

Враховуючи згадане вище, можна зробити висновок, що рішення церковних і урядових кіл Російської Імперії у кінці XVII та на початку XVIII ст. стали значним, іноді нездоланим, гальмом на шляху вивчення не тільки релігійних, але й філософських, історичних, художніх, політичних та інших поглядів авторів доби українського бароко.

Ситуація дещо змінюється у ХІХ ст. Повстання декабристів у якому важливу роль відіграли П.Пестель, С.Муравйов-Апостол, К.Рилєєв, брати Борисови, брати Андрієвичі та інші, котрі жили в Україні і написали чимало творів на українську тематику, а за ними феномен Миколи Гоголя, як і суперечки слов'янофілів та західників у Росії. Все це гостро поставило перед російською і українською інтелігенцією питання ментальних підстав національної культури. Це актуалізувало антропологічну проблематику у філософських, історичних та літературних процесах в Україні та Росії.

Найчіткіше потреби визначення особливостей української людини усвідомлюють члени Кирило-Мифодієвського товариства. Вагомий внесок у постановку проблеми української людини робить Микола Косто-маров у своїх дослідженнях. Зокрема він зазначав: " Малорусы же никогда не были покорены и присоединены к России, а издревле составляли одну из стихий, из которых складывалось русское государственное тело. Малорусу говорят: ты должен любить вместе с нами один только книжный общий наш язык, потому что этот язык столько не твой, как и наш ; но ничего такого, что только твое, а не наше - ты не смей любить: все это пусть пропадет, и твоя местная речь должна замениться общим русским языком. Но современные нам малорусы не виноваты, что деды и отцы оставили им в наследие выработанную историю народность хотя и русскую, но отменную от великорусской. Жестоко, да и бесполезно пытаться насильственными средствами уничтожить эту народность"[111,348].

Костомаров робить висновок про культурну, соціально-побутову та психологічну особливість українців, яких офіційна імперська історіографія і філософія не визнавала як окремий народ.

Проте офіційні вчені Російської імперії Карамзін, Погодін та інші розробляли версію, згідно з якою давня українська культура стала розглядатися виключно як передісторія Росії. Згодом появляється підвищений

інтерес до "південно-російського" народу, результатом якого стає поява більш-менш ґрунтовних, з погляду реалій ХІХ ст., досліджень, що стосуються Чернігівського літературно-філософського кола ХVІІ-ХVІІІ ст.

Саме з другої половини ХІХ ст. з'являються дослідження таких вчених, як Сумцов Н.Ф., Ейнгорн В., Перетц В.Н., в яких знаходимо думки про особливості поглядів на людину у Чернігівському літературно-філософському колі. Першим в даному ряду, можна назвати Н.Ф.Сумцова. У своїх історико-літературних дослідженнях творів Л.Барановича та І.Галятовського Сумцов підкреслює пріоритет етико-гуманістичного начала у підході до людини, як домінуючого у творчості Л.Барановича та І.Галятовського. Зокрема, він звертає увагу на те, що в центрі уваги Л.Барановича стоїть український народ. Сумцов підкреслює також спільність поглядів Л.Барановича та І.Галятовського, їх вплив та вплив інших діячів Чернігівського літературно-філософського кола на події в Україні [223,5].

Поряд із М.Сумцовим логічно розглянути праці В.Перетца, які також стосуються аналізу діяльності представників Чернігівського кола. На відміну від М.Сумцова, В.Перетц аналізує твори Л.Барановича як дослідник, якого цікавить антропологічна проблематика. Перетц підкреслює суттєві людинознавчі аспекти, що зустрічаються у творах Л.Барановича та інших близьких до нього діячів. Зокрема, це проблема виживання людини в буремному суспільстві ХVІІ ст., коли Україна опинилася у вихорі війн і грабунку. Людям потрібні були прості і дохідливі пояснення життя, зрозумілі для них. Тому відзначає В.Перетц: " Л.Баранович в сутності мало значення надавал тонкостям богословской науки и хитрой диалектики, въ которой самъ былъ также достаточно силенъ " [178,22].

Проте не тільки Л.Баранович, а й І.Галятовський, І.Максимович, Л.Крщонович, Д.Туптало та інші діячі Чернігівського кола у прийнятих тоді символіко-логічних формах розглядали публічно і "книжно" людинознавчі

питання. Вони наводили прості аргументи, на думку Перетца, чим і завоювали популярність серед знаті і простих людей. Підкреслюючи це, В.Перетц звертає увагу на те, що українські автори розглядають Христа, не канонічно-богословськи, а алегорично, як ідеал людини, котра краща і "више всех" [178,23].

Однією з особливостей дослідження В.Перетцом Чернігівського кола є те, що він, вперше звернув увагу на питання жінки-матері, які посіли значне місце у творах чернігівських авторів. Жінка-матір також тлумачиться алегорично, тобто як Богородиця. Перетц звертає увагу на те, що Богородиця є заступниця і спасителька всіх людей та володарка трону церковного, що розумівся в Україні, як "престол" у "духовній Україні": "Когда апостолы ожидали Св.Духа, они передали свою власть Богородице. Она села на трон своего возлюбленного Сына и наследие его спало на нее с небес"[178,18].

Важливо підкреслити і те, що В.Перетц звертає увагу на особливості тлумачення істини або віри (wero) проповідниками Чернігівського літературно-філософського кола. Проаналізувавши їх твори, В.Перетц вважав, що вони тримались правила: " Нечего ломать голову и свой слабый разум, а надо верить просто, не мудрствуя. Познанию Бога учат нас на земле творения Его, а на небе мы узримъ Его въ лицо - и убедимся, что все именно такъ, какъ мы веримъ "[178,16]. Тобто, люди повинні передусім жити на землі, а чи є Бог, чи його немає, дізнаємось, коли помremo.

Дослідження В.Перетца, на думку дисертанта показали, що представники Чернігівського літературно-філософського кола вважали, що людська життєдіяльність здійснюється на засадах не стільки індивідуального досвіду, скільки на довірі до досвіду попередніх поколінь, суспільно-узагальнених знань (як наукових, так і хибних) вчень та практичних настанов. Віра у колективно-народний досвід виявляється тут

гносеологічною установкою на сприйняття вірогідного як традиційного. Тому людинознавчі ідеї творів діячів Чернігівського літературно-філософського кола XVII-XVIII ст. насичені звертанням до традицій. Антропологічно орієнтована віра для цього кола - обов'язковий, необхідний елемент людського буття. Завдяки цьому твори Чернігівських філософів самі концентрують досвід, знання, культуру, сучасників та попередніх поколінь українців або, як писали у часи В.Перетца в XIX ст., "южно-русского народа". Власне, В.Перетц показав, що Чернігівське коло гідно продовжує мистецьку та філософську гуманно-антропологічну орієнтацію української культури попередніх віків.

Чималу увагу діячам Чернігівського літературно-філософського кола приділив і видатний історик, громадський діяч, письменник, літературознавець і фольклорист XIX ст. Микола Костомаров. Насамперед це відбилось у його праці "Русская история в жизнеописаниях ее главнейших деятелей"(1881р.)[16].

З'ява такої роботи свідчить про популярність ідей, які розроблялись діячами кола, серед науковців XIX ст. Зокрема, М.Костомаров акцентує увагу на таких темах, котрі цікавили діячів Чернігівського літературно-філософського кола, як: імперський централізм з деспотизмом, поневолення народів, причини конфліктів між державами, релігійні чвари і місце людини в цих процесах. Адже антропологічні проблеми є актуальними протягом багатьох століть.

У XIX ст. до творів представників Чернігівського літературно-філософського кола почали звертатися також історики російської церкви. Зокрема М.Паторжинський аналізував проповіді діячів Чернігівського кола і їх вплив на людей[17]. Увагу дослідника привертала, зокрема, проблема щастя, котра була характерна для Л.Барановича і його однодумців. М.Паторжинський піднімає цю проблему посилаючись на твори діячів

Чернігівського літературно-філософського кола по даній тематиці. Але історики православної церкви, як правило розглядали діяльність чернігівців у суто церковно-політичному аспекті. Головною, на їх думку, була підтримка авторитету церкви, царів, козацької старшини, а чого і добивались нібито Л.Баранович, І.Галятовський та інші провідники кола. Тому людинознавча тематика у творах істориків церкви XIX ст. не акцентується, а особливий наголос робиться на відношеннях між державою і церквою, ієрархами та мирянами.

У кінці XIX ст. виходять розвідки Віталія Ейнгорна: "О малороссийских переписных книгах 1666г."(1895р.), "Книги Киевской и Львовской печати в Москве в третью четверть XVII в."(1894р.), "Речи произнесенные Иоанникием Галятовским в Москве в 1670 г." (1895р.). В цих розвідках В.Ейнгорн аналізує, як за допомогою книгодрукування Лазар Баранович і його однодумці висловлювали свої погляди на людське життя і який резонанс це викликало в Росії. Дані розвідки дуже цікаві для істориків філософії, але тут він зачіпає також і антропологічну сторону проблеми.

Отже праці науковців XIX ст. дають нам деякі відомості стосовно творчості діячів Чернігівського кола. Незважаючи на те, що у роботах дослідників XIX ст. вирішуються питання, які торкаються людинознавства, проте проблеми філософської антропології у цих працях не виділяються на фоні інших проблем в суто філософському аспекті.

Праці початку XX ст. теж в деякій мірі проливають світло на діяльність Чернігівського літературно-філософського кола. Тут слід виділити розвідку І.І.Огієнка "Проповеди Иоанникия Галятовскаго, южно-русскаго проповедника XVII-го века" (Харків 1913р.). В цій праці І.Огієнко аналізує культурно-проповідницьку діяльність Іоанникія Галятовського, як одного з видатних діячів Чернігівського творчого кола. "Галятовский, - відзначає І.Огієнко, - всегда писал свои проповеди по узаконенным им

правилам"[18]. Отже, І.Галятовський мав свій особистий стиль і свій погляд на людське життя. Ця "внутрішня" незалежність допомогла йому при вирішенні багатьох людинознавчих проблем. І.Огієнко, виділяючи цей аспект творчості І.Галятовського, пише:"Галятовский частенько свободно толкует св. писание и доискивается такого смысла, какой ему нужен, он этого достигает свободным толкованиемъ каждого слова. Текстъ толкуется самъ по себе, без отношения к месту, откуда онъ взятъ; да и текстъ самый Галятовский предпочитает брать такой, который бы давалъ багатую пищу его фантазии и остроумию" [19].

Проведений І.Огієнком аналіз хоч в прямому розумінні не стосувався антропо-філософських питань творів Іоанікія Галятовського, але аспекти які він аналізував, допомагають ґрунтовніше підійти до людинознавчої тематики мислителів Чернігівського кола.

Проповідам І.Галятовського присвячена також розвідка М.Сумцова "Обзор содержания проповедей Иоаникия Галятовскаго" (Харків, 1913). Дане дослідження більш націлене на історію літератури взагалі і конкретно, на місце "Ключа Разумения" Галятовського в літературному процесі XVII-XVIIIст. в Україні. Історико-літературні дослідження цього періоду проводив також А.Піпіна ("История русской литературы", 1902р.), де діячі Чернігівського кола не обійдені відповідною увагою. Та не всі дослідники схвально ставились до творчості діячів Чернігівського кола. Тут слід відзначити роботу Михайла Возняка "Старе українське письменство" (Львів,1922р.), де говориться: "Які дивачні й шумні наголовки двох збірників проповідей чернігівського архієпископа Лазаря Барановича: Меч духовний і Труби словес проповідних, такі скупі на думку, але багаті фразами, далекі від щирого почування й уяви, зате дуже нудні самі його проповіді"[20]. Подібна критика, на нашу думку, не зовсім обґрунтована, якщо аналізувати навіть вказані М.Возняком твори Л.Барановича. Але критика

тут виступає як барометр "атеїстичної" 20-х років ХХ ст. доби в яку жив і працював М.Возняк. Проте, гадаю, таке ставлення його запозичене з "Історії української літератури" І.Франка [21]. Подібна критика підштовхує детальніше розібратися в творчості Чернігівського літературно-філософського кола ХVII-XVIII ст. Особливо це стосується аналізу філософсько-антропологічної концепції діячів Чернігівського кола, яка проливає світло на їх творчість і місце в європейському літературно-філософському житті ХVII-XVIII ст.

В 20-30-ті роки ХХ ст. творчість діячів Чернігівського літературно-філософського кола зацікавила науковців Української Академії Наук. Адже першим, хто наголосив, що саме в Чернігові під проводом Л.Барановича діяв культурний осередок, був науковий співробітник Української Академії Наук П.Попов. Він досліджував творчість цього осередку в роботах: "Грехи розмаїтти" малоизвестное сочинение Иоаникия Галятовского" (Київ, 1915р.), " Панегірик Крщоновича Лазарю Барановичу. Невідоме чернігівське видання 80-х років ХVII ст.", (Київ, 1927р.), "Замітки до історії Українського письменства ХVII-XVIII вв." (Київ, 1928р.).

Це дуже цінні дослідження, бо вони аналізують твори діячів Чернігівського кола, які були невідомі широкому загалу науковців. Але філософсько-антропологічна проблематика залишалася поза увагою П.Попова та інших дослідників. Здебільшого це були історико-літературні дослідження, які відкривали нові й нові мистецькі аспекти творчості діячів Чернігівського кола, але їх аналіз потребує окремого дослідження.

З 30-х по 60-ті роки творчість діячів Чернігівського літературно-філософського кола ХVII-XVIII ст. не досліджувалась. Імена його діячів лише спорадично з'являлися у літературознавчих, історичних та історико-філософських працях, та й то згадувались кількома рядками. Історія української культури ХVII-XVIII ст. досліджувалась дуже мало, причому

доволі схематично. Адже на релігійну і церковну літературу, яка, безперечно, мала вплив на українську культуру, було накладено табу. Історики філософії в Україні більше шукали матеріалістичні елементи, тенденції, спрямування у працях діячів Чернігівського кола [22]. Проте в цілому вважалось, що це схоластика, тобто шкільна філософія, викладання якої практикувалось у тодішніх навчальних закладах. Причому "схоластика" сприймалась як лайливе слово, хоча вона відіграла величезну роль в історії світової і вітчизняної філософії. Схоластика в Україні сприяла розвитку абстрактного мислення, започаткувала, власне, термінологію, якою користуються навіть і сучасні філософи.

Багато досліджень, які стосувались XVII-XVIII ст., окремих діячів української культури того періоду, від 20-х років XX ст. штучно поділяли на прогресивних та реакційних. А якщо взяти до уваги симпатії чи антипатії наших істориків, в тому числі істориків філософії, їх політичні установки та завдання, то досить часто одна і та ж особистість отримувала різну, інколи, вкрай протилежну характеристику. Це не минуло і діячів Чернігівського літературно-філософського кола XVII-XVIII ст., котрі були забуті вітчизняними дослідниками аж до 60-х років XX ст. Тоді почалися позитивні зрушення в українській філософії, що призвели, як відзначають сучасні дослідники В.Шинкарук, І.Бичко, В.Нічик, В.Табачковський та інші, до "другого" її відродження. Саме в 60-ті роки з ініціативи П.Копніна в інституті філософії НАН України розпочалися дослідження філософської діяльності Києво-Могилянської академії, частина викладачів якої входила до неформального Чернігівського творчого об'єднання XVII-XVIII ст. Хоч ніхто спеціально не вивчав це коло в історико-філософському аспекті, але саме ці роки створюють підстави для широкого історико-філософського аналізу антропологічної проблематики в творах діячів Чернігівського кола XVII-XVIII ст. Адже питання людинознавства, які вони вирішували в своїх працях,

мають загальний підхід і спрямованість, започатковані в стінах Києво-Могилянської академії. Тому ми високо цінуємо праці В.Нічик, В.Горського, І.Іваньо, І.Табачникова, М.Кашуби, І.Захари та інших, хто розпочав дослідження творчого спадку киево-могилянців. Пізніше це дало змогу широкому загалу познайомитися із здобутками української філософської думки XVII-XVIII століть.

Особливо відзначаємо, що комплексне і системне вивчення філософської спадщини Києво-Могилянської академії яке спиралося на текстологічний аналіз недосліджених джерел, було започатковане В.М.Нічик [23].

Це дало можливість більш детально проаналізувати складний і суперечливий процес розвитку української філософської думки XVII-XVIII ст., виявити специфіку тогочасних філософських поглядів. Зокрема, В.М.Нічик, Я.М.Стратій, В.Д.Литвинов, В.А.Андрушко та інші проаналізували філософські курси, які читалися професорами у Києво-Могилянській академії і розкрили широкому загалу їх погляди на світ, природу, людину [24]. Також В.М.Нічик дослідила молдавсько-українські зв'язки, які були між вченими людьми XVII-XVIII ст. [25]. Свої погляди на вітчизняну філософію XVII-XVIII ст. В.М.Нічик відобразила в історико-філософській розвідці [26] де проаналізовано весь спектр історико-філософських поглядів. Крім того її перу належать дослідження життя і творчості видатного і релігійного діяча XVII -XVIII ст. Феофана Прокоповича [27], та фундатора Києво-Могилянської академії Петра Могили [28] і його впливу на духовну історію України. Ці дослідження допомагають історикам української філософії, рухаючись в даному річищі, відкривати і досліджувати філософські проблеми які були актуальними в XVII-XVIIIст. В деякій літературі ці дослідження проливають світло і на антропологічну проблематику Чернігівського літературно-філософського кола XVII-XVIIIст.

Позаяк в історії української літератури [29] це коло має назву Києво-Чернігівський гурток до якого входять: Лазар Баранович, Інокентій Гізель, Іоанікій Галятовський, Феодосій Сафонович, Антоній Радивилівський, Варлаам Ясинський та ін. Отже дослідження філософської думки професорів Києво-Могилянської академії опосередковано зачіпають і Чернігівське творче коло XVII-XVIII ст. Адже Чернігів - перше місто України, що відгукнулось на культурно-освітні та філософські шукання професорів Києво-Могилянської академії [30]. Предметно це втілилось в заснуванні Чернігівського колегіуму - першого на Лівобережжі закладу вищої освіти, діяльність якого теж поки що малодосліджена. Тому дороговказом для дослідників чернігівської філософії можуть слугувати книжки: "Философская мысль в Киеве" [31] та "Описание курсов философии и риторики профессоров Киево-Могилянской академии" [32], в яких авторські колективи детально дослідили розвиток і становлення філософської думки в Україні. А також переклали і проаналізували найбільш важливі в проблемному плані філософські курси: Гізеля, Поповського, Яворського, Прокоповича, Калиновського, Левицького та деяких інших.

Дані дослідження для історії української філософської думки мали доленосне значення. Вони вплинули на подальші розробки філософії України XVII-XVIII ст. до джерельної бази якої частіше стали звертатись науковці після здобуття Україною незалежності.

В 90-х роках виходять книжки: "Філософія відродження на Україні" (М.В.Кашуба, І.В.Паславський, І.С.Захара та інші), "Гуманістичні і реформаційні ідеї на Україні" (В.М.Нічик, В.Д.Литвинов, Я.М.Стратій). Вихід в світ цих книжок продовжив традицію систематичного викладу історії філософського мислення українського народу. В даних дослідженнях, ми спостерігаємо розробку і аналіз тих напрямків української і ширше-східнослов'янської філософської думки, характерними ознаками яких були

їх вкоріненість в національну культуру, традицію і сфокусованість на проблемі людини [33].

Тут на наш погляд висвітлюються деякі аспекти людинознавчої проблематики у творчості філософів XVII-XVIII ст., які належали до Чернігівського гуртка. Як відзначають, дослідники на Україні, як і в Західній Європі, епоха Відродження ознаменувалась відкриттям людини і світу. К.Т-Ставровецький, І.Гізель, діячі братств і письменники-полемісти висловили у своїх творах думки, які засвідчили народження нової людини-творця і носія нової культури. Світогляд Відродження утвердив новий ідеал людини - як особистості, яка усвідомлює свою соціальну і духовну автономність, незалежність свого світосприймання, свободу волі і мислення. Діячі вітчизняного Відродження підійшли до розуміння людини як незалежної особистості, яка усвідомлює своє призначення у Всесвіті й спрямовує це усвідомлення на опанування його безмежності [34].

Значимо, що концептуальні засади людинознавчої тематики, які висвітлювали у своїх творах XVII-XVIIIст. професори Києво-Могилянської академії, досліджені на сьогодні краще, ніж погляди на людину провідників Чернігівського літературно-філософського кола (Л.Баранович, І.Галятовський, І.Орновський, О.Бучинський-Яскольд, І.Величківський та ін.). Останні хоч і рухались у спільному з Києво-Могилянською академією філософському річищі, у деяких аспектах виявляли оригінальність постановки проблем людини і ідеалу людського буття.

Зокрема, засновник академії Петро Могила висував на перший план етичну проблематику, котра стає традиційною для професорів філософії у Києві. Підґрунтям же Чернігівського вченого гурту можна вважати філософію та діяльність К.Транквіліона-Ставровецького - архімандрита Успенського монастиря в Чернігові, який проблему людини розглядав у контексті світоустрою. Це давало змогу підкреслити унікальність

становища людини у світі, виробити образ лицаря, який уособлював мудрість та діяльні здатності людини. Причому, лицар у творах К.Транквіліона-Старовецького є символічним втіленням властивостей та здібностей українського народу. Отже, він підводить до думки про те, що людина діє на основі ідеалу людини універсальної, котра є взірцем для наслідування іншими людьми [35].

Характерне для К.Транквіліона-Старовецького екзистенціально-етичне розуміння людської універсальності у Чернігівській літературно-філософській школі продовжується і набуває нове висвітлення. Так, Л.Баранович за свідченням дослідників: "Висловлював віру в силу людського розуму, просвітництво, моральне самовдосконалення суспільства, що випливало з його віри в людину" [36].

Хочеться відзначити, що із здобуттям Україною незалежності, дослідники історії української філософії все частіше почали звертатися до періоду XVII-XVIII століття. Бо це час "завершення становлення професійної філософії в Україні" [37]. Цьому періоду присвячені дослідження: І.С.Захари "Стефан Яворський"(1991р.), В.Л.Микитася "Давньоукраїнські студенти і професори" (1994р.), В.М.Нічик "Петро Могила в духовній історії України" (1997р.). Саме ці дослідження відображають філософську позицію діячів XVII-XVIII ст. на Україні, що заклали наріжні камені в світоглядні орієнтири багатьох наступних поколінь. В них також робиться аналіз людинознавчих проблем, до яких зверталися мислителі, зокрема, це детально обгрунтовано у дослідженні філософського спадку П.Могили (В.Нічик). Адже лише на певному, досить високому рівні розвитку людської цивілізації стає можливим розв'язання філософських проблем засобами науки. Історія української філософської думки XVII-XVIII ст. містить глибокі роздуми з приводу граничних основ людського буття, сенсу життя, сутності людини й навколишнього світу. Тому дослідження антропологічної проблематики

у творах діячів Чернігівського літературно-філософського кола забезпечить більш широке знайомство науковців з цим маловивченим об'єднанням XVII-XVIII ст.

1.2. Методологія та методика дисертаційного дослідження

Враховуючи відмінності у інтерпретації вчення про людину Чернігівського літературно-філософського кола, які спостерігаємо у публікаціях авторів у продовж понад століття, можна зробити висновок, що на результатах дослідження істотно позначається методологія та методика, яку використовують вчені. Сьогодні це питання особливо актуальне для історико-філософських досліджень. Мається на увазі те, що пануюча в радянський період методологія діалектичного та історичного матеріалізму, яка вимагала тлумачення історії філософії як боротьби матеріалізму та ідеалізму у контексті класової боротьби бідних і багатих, робітників і капіталістів, сьогодні визнана односторонньою і обмеженою. Як відзначає Г.І.Горак: "Донедавна ідеали суспільства типу "жити в ім'я народу", "служити великій справі будівництва комунізму", "сприяти суспільному прогресу", в яких провідними ставали обезлюднені горизонти майбутнього, по відношенню до якого сучасна людина виконувала функцію угноєння гіпотетичного прийдешнього розквіту людства, а технічний прогрес затьмарював її власні перспективи, остаточно втратили надихаючу силу" [38].

Створення нової методології історико-філософських досліджень перебуває, очевидно, лише на початковій стадії. Цей процес потребує переосмислення статусу марксистської філософії, врахування надбань сучасної української та світової філософії, радикального розмежування з абсолютизаторськими підходами, орієнтації на осмислення нових

соціальних реалій, яким вже не відповідають теорії вчорашнього дня. Тобто заперечливе ставлення до марксистсько-ленінської методології не означає, що в історико-філософських дослідженнях нині сформульована певна загально визнана методологічна концепція.

Пояснити це можна деякою мірою різним тлумаченням змісту самого поняття методологія. За визначенням із філософського словника: "Методологія - це вчення про методи пізнання й перетворення дійсності"[39]. Таке тлумачення методології можна було б прийняти, якби не властива йому невизначеність. Адже розуміння методології, як вчення про формування та застосування принципів і методів пізнання, не вбачає відмінностей, наприклад, між інструкцією по використанню якогось приладу і засвоєнням філософії. Крім цього, згадане тлумачення методології виявляється не тільки безмежним, але й вивисується над усією наукою та філософією, що перетворює методологію у якесь аморфне й відірване від реальності утворення.

Фактично ж будь-які методи пізнання і діяльності, інструкції чи рецепти стають зрозумілими як з погляду формування, так із погляду застосування, тоді, коли їх смисл суголосний зі смисловим полем певної культури, тобто з її філософським змістом. Як визнають сучасні дослідники, методологія - це не вчення про принципи, методи і т.ін., а скоріше семантика тих образів, символів, понять тощо, котрі ніби обставляють, обмежують і спрямовують людську діяльність, надаючи їй осмислений характер. Методологія, виражаючи смисли, вказує на відношення людей до світу, але на ґрунті певної національно-культурної традиції. Адже смисли і значення ніколи не висловлюються якоюсь "загальнолюдиною", а цілком конкретною мовою національної філософії. Тому ці смисли унормовують сприйняття світу, роблять його зрозумілим, як і те, що робить людина у світі, що вона у ньому знаходить, відкриває і

творює нове. Цим методологією відрізняється від методики діяльності та пізнання, яка може бути занадто різною [40].

Дещо інше тлумачення нової методології, але вже соціального пізнання можна знайти у роботі В.П.Андрущенка і М.І.Михальченка: "Суть нової методології соціального пізнання полягає у поєднанні методологічних можливостей провідних філософських напрямків. Подібна методологія дозволяє осмислити предмет соціальної філософії як цілісність, а головне розкріпає і розвиває творче мислення того, хто навчається" [41].

Необхідно також розрізнити методологію філософського дослідження і методологію вивчення філософії, хоч ця відмінність не принципова. При філософському дослідженні потрібно рухатись у системі архетипів культури з метою вирішення проблем, а при вивченні філософії треба спочатку освоїти архетипи, властиві даній філософії методи і принципи, щоб виробити навички філософського думання. Здобуті за допомогою певної методики факти, проте, в історико-філософських дослідженнях здобувають різне концептуальне тлумачення та оцінки. Зокрема, у попередньому підрозділі ми намагалися показати, що одні й ті явища філософської діяльності Чернігівського літературно-філософського кола тлумачились неоднозначно, а іноді з полярних позицій. Так нагадаємо, що наприклад І.Франко намагався зобразити діяльність провідника цього кола Л.Барановича у непривабливих фарбах і навіть як людину, котра нічого, крім шкоди не принесла українському народу. На противагу цій думці, ще раніше М.Сумцов підкреслював, що саме Л.Баранович стояв на обороні самобутності та самоосвіти українського народу.

Ураховуючи, що найпоширеніше в історико-філософській думці України позитивіське тлумачення історико-філософських фактів занадто суб'єктивіське і викликає великий розкид кінцевих висновків. Щоб уникнути цього, упродовж 80-90-х років ХХ століття українські дослідники

розробляли нове розуміння методології. Про деякі аспекти нового тлумачення методології ми згадали вище. Воно пов'язане із ідеєю культуротворення, як визначального чинника суспільних перетворень, світоглядно - теоретичною формою яких постає філософія. В.С. Горський - історик української філософії - націлює нас розглядати історію української філософії, як досить складну галузь історико-філософської науки. Перше коло проблем, що постають перед дослідником історії професійної філософської теорії в Україні - це найбільш віддалений від суто української, національно-культурної проблематики шар дослідження.

Йдеться про огляд досягнень у розвитку філософської науки людей, що жили й творили на етнічній території українського народу. Другий аспект проблеми становить історія філософської культури українського народу. Йдеться про сукупність філософських ідей, що реально функціонували у межах культури українського народу, утворюючи філософсько-світоглядний ґрунт тієї культури що об'єднувала людей, які живуть в Україні й утворюють в своїй єдності народ України [42].

Отже, методологічним орієнтиром, при дослідженні історико-філософської проблематики у творах діячів Чернігівського кола XVII-XVIII ст. нам повинно слугувати визначення індивідуально-неповторного обличчя української філософії, яке утворюється взаємодією всього, що було створене у галузі філософії в Україні, що реально функціонувало в культурі українського народу як збірної індивідуальності, суб'єкта філософського осмислення дійсності. Шлях до розкриття цієї індивідуальності пролягає через відтворення повної картини взаємодії всіх філософських проявів [43].

Як бачимо, ідея культуротворення, як методологічний принцип, має підтримку серед сучасних дослідників історії української філософії. Але оскільки в нашій розвідці йдеться про антропологічну тематику у філософії

діячів Чернігівського науково-мистецького гурту XVII-XVIII ст., оскільки при її розгляді виникає проблема єдності як гуманітарних вимірів світу, так і світових вимірів людського буття. На думку В.І.Шинкарука, це є "центральною проблемою філософської антропології, філософії взагалі"[44].

Антропологічна проблематика нерозривно зв'язана з культуротворчим процесом і її, як і культуру, неможливо зпланувати чи заборонити. Ці тенденції ми знаходимо в XVII-XVIII ст., залишаються вони і в наш час. Але в усі часи історії української філософської думки були і будуть мислителі, які не байдужі до культуротворення і рухають його вперед. В даному разі ми приєднуємося до В.І.Шинкарука, який вважає, що "культура є світ людини, який подібно до мови, суспільної організації, устрою життя й інших суспільних формоутворень, не створюються цілераціонально" [45].

Фактично це означає, що будь-яку культуру не можна спеціально побудувати, так як не можна схилити до однієї думки всіх людей які беруть участь у процесі культуротворення. Всяка культура, отже, не підвладна цілком керівництву, державній політиці і ніколи не створюється спеціально за якимось задалегідь визначеним проектом.

Сперта на ідеї культуротворення, методологія дозволила розділити теорію методів дослідницької роботи, або іншої діяльності та власне методологію. Вона почала мислитись як світоглядно-філософська база національної, чи регіональної культури. Позаяк культура формує людину як носія традиції, мови, світорозуміння, специфічного досвіду і цінностей, що концентруються в мудрості. Провідне в культурі - творення нового, того, що розвиває людські здібності, робить її мудрою. Тому, зрештою, не економіка, як така, а мудрість і пізнання, отже культура, рухає суспільство вперед до нових етапів і форм.

Тому нашим методологічним принципом повинно бути прагнення зрозуміти, а не судити явища та події буття. В цьому сенсі, як зазначає

В.І.Шевченко: "Реалістична методологія вивчення філософії полягає не у тому, щоб одну філософію засудити як неправильну і хибну, а другу піднести як істинну і правильну. А в тому, щоб збагнути підстави і чинники філософії, визначитись серед них, щоб зробити світоглядно-філософський вибір" [46].

Подібне тлумачення методології відкриває дорогу для більш повного та предметнішого аналізу історико-філософського процесу, у тому числі і властивих йому різних періодів, шкід, тенденцій, напрямків тощо. Перш за все змінився сам підхід до української філософії. Вона почала розглядатися як теоретична форма світоглядної основи української культури, котра виражає типові риси світогляду українського народу. Зокрема І.В.Бичко підкреслює, що основними рисами українського світоглядного менталітету є "антеїзм, екзистенціальність і кордоцентризм, які сформувавшись уже за часів Києво-Руської доби, знайшли своє продовження в наступному розвитку української філософії (XIV-XVII ст.) як її екзистенціально-гуманістичні домінанти" [47].

Такий підхід до української філософії вимагає акцентування екзистенціально-антропологічного осмислення історико-філософського процесу в Україні. Тобто це вимагає урахувати те, що світоглядні питання певним чином вирішуються представниками різних верств суспільства, незалежно від посад, освіти, досвіду, релігійних орієнтацій тощо. Інакше кажучи це потребує визнання правдивості положення П.Юркевича, сформульованого ним ще 60-ті роки XIX ст. про те, що вступаючи в суспільне життя люди вже застать комплекс готових світоглядно-філософських рішень і так чи інакше рухаються у їх лоні, розробляють, переосмислюють ті або інші філософські положення. Він зазначає: "Людину неможливо переконати, щоб вона перестала діяти зважаючи на моральнісний вирок, як неможливо переконати сонячну систему, щоб вона перестала

рухатися за законами тяжіння. Здоровий глузд і філософія пояснюють вчинки людини, виходячи із впливу обставин на цей певний характер" [48].

У зв'язку з цим перед нами розкривається картина філософсько-методологічного розмаїття, як нормальний стан історико-філософських досліджень. Адже і позитивістська систематизація фактів, і екзистенціальне акцентування на унікальності певного філософа, і марксистський соціологічний редукціонізм, що вимагає розглядати філософа як речника певного соціального середовища, і релігійно-богослівська інтерпретація поглядів того чи іншого мислителя, постають як екзистенціально-антропологічні аспекти функціонування історико-філософського процесу. Внаслідок визнання принципу плюралізму в інтерпретації історії філософії, суттєво змінився в сучасній українській історико-філософській думці підхід до фактів, або джерельної бази досліджень.

Ця зміна рельєфно і яскраво виражена у дослідженнях А.К.Бичко, в яких чи не вперше в історико-філософських дослідженнях в Україні підкреслюється зв'язок релігійно-філософських поглядів із еволюцією соціокультурних процесів в Україні та Європі[49]. Причому цей підхід дав можливість розглядати релігійно-богословські тексти не у їхньому містико-церковному значенні, а як форми систематизації певних зрізів світоглядної бази національної культури. Заодно такий підхід вимагав і нової методики роботи з історико-філософськими джерелами.

Найповніше ця методика на сьогоднішній день викладена, на думку дисертанта, у фундаментальній праці В.М.Нічик "Петро Могила в духовній історії України". Зокрема, у вступному слові до цієї книги авторка розкриває перед нами методологію роботи із культурними надбаннями минулого України. В.М.Нічик підкреслює: "Джерелознавчою базою цього дослідження є історична пам'ятка, тобто певна виокремлена для детального культурно-світоглядного аналізу сукупність книжкових текстів... Метод створюється не

до початку дослідження, не без ознайомлення з тим, що досліджується, а в його процесі. Він є результатом тривалого досвіду дослідження об'єктів того чи того роду й лише як такий може ставати вихідним пунктом та умовою їх подальшого пізнання. Бо без такого дослідження неможливо вивчати економічні, соціальні, ментальні структури, парадигми, способи, стилі богословського, філософського, мистецького мислення, а також архетипи психіки, які існують упродовж тривалого історичного часу. Тому формування методу потребує високого професіоналізму від учених у тій галузі знань для якої він створюється" [50].

Проектуючи вищезгадану методологію на аналіз людинознавчої проблематики Чернігівського літературно-філософського кола XVII-XVIII ст. та беручи до уваги новітні методологічні тенденції в дослідженнях історії філософії України, а також чітко виділення методики досліджень як самостійного етапу історико-філософського аналізу. Дисертант, таким чином розділяє методологію і методику історико-філософського аналізу. Методологічною основою йому слугують принципи: а) соціокультурного детермінізму; б) антропоцентризму; в) екзистенціальності /під якою розуміється різноманітність символіко-теоретичних форм світоглядної бази національної культури/; г) принцип характерних рис або аспектів української філософії; д) автохтонності й безперервності історико-філософського процесу в Україні.

Методичну базу дослідження становить аналіз джерел, тобто творів діячів Чернігівського літературно-філософського кола XVII-XVIII ст. Така методика, як показала В.М.Нічик, включає кропітке вивчення у контексті філософського людинознавства текстів і персоналій, шкіл і напрямків, станів і періодів філософського розвитку, котрі належали до гурту вчених у Чернігові і які слугували їм теоретичною базою. Методика, отже, передбачає аналіз творів діячів кола XVII-XVIII ст. на наявність в них всього спектру

філософсько-антропологічних проблем. Це включає в себе з'ясування того, на які книги та на яких вчених і письменників посилаються чернігівські просвітники, які імена і події вони згадують та описують, які географічні та геополітичні реалії називають, які слова української мови вживають, чи звертаються до інших мов, якими поняттями й категоріями богословського, філософського, наукового змісту оперують, які логічні дії, особливо засоби доведення, використовують.

Оскільки представники Чернігівського філософсько-мистецького осередку були діячами церкви, то вони проблему відношення Бога і людини, держави і церкви в Україні розв'язували специфічно, що позначилось на розумінні антропологічних питань. Важливо також урахувати й те, як вони мислили співвідношення знання, побожності та моральності, яке значення надавали освіті, книгодрукуванню, як ставилися до наукових і культурних здобутків народів Заходу і Сходу, що відрізнялися з погляду домінуючих конфесій [51]. На всі ці питання, дисертант намагатиметься знайти відповіді в подальших розділах даного дослідження.

Разом з тим дисертант зустрів суттєві труднощі, як у роботі із джерелами, так і в методологічному осмисленні та викладі результатів дослідження. Зумовлене це тим, що джерельна база для історико-філософського аналізу антропології Чернігівського літературно-філософського кола надзвичайно багата. Твори, написані його представниками, великооб'ємні, мають п'ятсот і більше сторінок, написаних церковно-слов'янською мовою, (наприклад у Л.Барановича: "Тріодіон", "Меч духовный", "Трубы словес проповедных", у І.Галятовського: "Ключ разумения", "Небо новое", "Месия правдивый Иисус Христос сын Божый", у І.Максимовича: "Канон Богородицы", "Алфавит собран", "Феатрон, или позор", у Д.Туптала: "Четьи Минеи", "Руно орошенное", "Алфавит духовный" та інші). Крім цього, більшість з Чернігівських просвітників писали також твори польською мовою,

дослідження яких дисертантом стало неможливим через відсутність коштів для тривалої праці в бібліотеках і архівах Києва, Львова, Москви, С.-Петербургу, Польщі тощо.

Проте опрацювання навіть книг створених церковно-слов'янською мовою вимагає також довготривалих досліджень, які сьогодні автор дисертації не може провести. Щоб навіть найближчим часом різнобічно дослідити антропологічну проблематику Чернігівського кола, на основі створеної його діячами джерельної бази, потрібен більш-менш постійно діючий творчий колектив.

Враховуючи це, дисертант змушений був методично обмежити обсяг дослідження джерел, зрозуміло, у межах завдань визначеної ним теми роботи. Дане дослідження дисертант проводив спираючись на роботи Л.Барановича: "Тріодіон", "Меч духовний", "Трубы словес проповедных"; І.Гаятовського: "Ключ разумения"; І.Максимовича: "Алфавит собран", "О познании воли Божіей и сообразовании с нею человеческой воли", "Духовныя мысли или разсуждения о спасительном пути..."; Д.Туптала: "Алфавит духовный". Крім цього, при дослідженні джерел автор користувався як методологічною, так і методичною основою, яка закладена вченими-дослідниками української філософії: В.М.Нічик, І.В.Бичко, А.К.Бичко, В.С.Горським, В.І.Шинкаруком, В.О.Андрушком, Я.М.Стратій та деякими іншими.

Ураховуючи відсутність комплексних філософських досліджень антропології Чернігівського кола, автор змушений був також зупинитись на питаннях, які, на його думку, дають можливість підкреслити, принаймні у першому наближенні, найбільш типові аспекти тлумачення людини у філософії Чернігівського кола. Це зумовило подальший порядок викладу результатів вивчення джерел у дисертації.

ВИСНОВКИ

Добавлено примечание ([Z1]):

Підсумовуючи викладене, можна зробити такі висновки про те, що, Чернігівське літературно-філософське коло XVII-XVIII ст. на сьогоднішній день є майже не вивчена сторінка історії філософії України. Внаслідок побічних фактів: заборон, свавільного втручання представників Московської патріархії та урядових кіл Російської імперії, починаючи з другої половини XVII ст., світоглядно-філософська діяльність цього кола здобула негативну оцінку і тривалий час спотворено тлумачилась дослідниками. Причому останні звертали увагу головним чином на літературні, богослівські та церковно-політичні аспекти діяльності цього кола. Філософські проблеми взагалі і антропологічні питання, зокрема, спеціально не ставились і не вивчались. Але дослідники історико-літературних процесів на Україні у своїх розвідках не змогли обійти письменників, з яких складався Чернігівський гурт. Позаяк написані ними книги були суттєвим внеском у культуру українського бароко XVII-XVIII ст. Тому науковці упродовж XIX ст. починають аналізувати твори діячів, які входили до Чернігівського кола. Хоч цей аналіз не виходив за рамці історико-літературного та історико-церковного підходів, але він проводився ще "по свіжих слідах", і цим цікавий для сьогоднішньої історії філософської думки України.

В цих дослідженнях доцільно виділити такі моменти людинознавчої тематики, на яких наголошують дослідники творчості діячів Чернігівського кола. Так М.Сумцов виділяє етико-гуманістичні мотиви у поглядах на людське життя, як домінуючі у творчості Л.Барановича, І.Галятовського, І.Гізеля та інших. Він першим підкреслює, що в центрі уваги діячів Чернігівського кола постає саме людина з "незгасимою іскрою національної малоросійської самосвідомості" [52]. Також М.Сумцов стимулом поєднання діячів у осередок вчених, вважає літературну боротьбу з войовничим

католицизмом, позаяк це теж впливало на антропологічну проблематику проблеми якої вирішували у своїх творах діячі Чернігівського кола.

Досліджуючи його літературну діяльність, В.Перетц робить наголос на простоті і дохідливості їх проповідницької літератури, а заодно відмічає те, що Л.Баранович та його послідовники, значну увагу приділяють розробці ідеалу людини, образом якого є Христос, як і звеличенню жінки-матері Богородиці, як заступниці і спасительниці людей. Він приходить до висновку, що діячів Чернігівського кола XVII-XVIII ст. турбувала проблема виживання людини в тогочасному суспільстві. Але, незважаючи на всі економічні, політичні, соціальні негаразди в українському суспільстві XVII-XVIII ст., мислителі Чернігівського кола шукали вирішення тих антропологічних проблем, що ставило життя. Тому для нас, сьгоднішніх дослідників, твори Чернігівського кола є наочним доказом живучості суспільно-політичних, антропологічних та культурних традицій які йдуть від Київської Русі і є продовженням її філософської думки.

Проте до праць представників Чернігівського кола у XX ст. інтерес в цілому падає, а там де він зберігається: (історико-літературні та історико-політичні дослідження), домінують негативні оцінки. Зокрема І.Франко не бачив жодної вартості творів професорів Л.Барановича, І.Гаятовського, А.Радивиловського, Д.Туптала, І.Максимовича [53]. Подібну позицію займав і М.Возняк та деякі інші дослідники. Підкреслювалося при цьому як позитив, тільки діяльність представників цього осередку пов'язана з політикою "воз'єднання" України з Росією, та книгодрукуванням. Подібного погляду дотримувався і дослідник В.Є.Євдокименко [54]. Спираючись на марксистсько-ленінську методологію, він досліджував творчість провідника Чернігівського кола Л.Барановича і охарактеризував його загально-філософські та церковно-політичні погляди.

Тільки з 60-х років XX ст. серед дослідників частішають згадки про діячів Чернігівського літературно-філософського кола, як одного з провідних центрів культури українського або козацького бароко на Лівобережжі. Проте прямі дослідження філософії діячів кола надзвичайно обмежені. Тому антропологічна проблематика української філософії розробляється вченими в основному при дослідженні філософських курсів професорів Києво-Могилянської академії, серед яких були і майбутні діячі Чернігівського гурту.

Стосовно людинознавчої проблематики доцільно виділити дослідження В.М.Нічик. У першому томі "Історії філософії на Україні" 1987р., є розділ "Перегляд властивих феодалізму уявлень про людину та її моральний світ", де концентрується значний досвід вивчення В.М.Нічик проблеми людини у філософії мислителів України періоду XVI-XVII ст. Тут мовиться і про антропологію Л.Барановича та інших діячів Чернігівського кола.

Подальші дослідження як антропології цього кола, так і всієї української філософії, вимагали розробки якісно нової методології, а також уточнення і відпрацювання методик вивчення джерел. На сьогоднішній день така методологія створена зусиллями В.М.Нічик, І.В.Бичка, В.С.Горського, Я.М.Стратій. Це методологія історичного синтезу, основана на вивченні діалогу культур різних епох і народів. Своє завдання вона вбачає у з'ясуванні місця кожної пам'ятки, особи, напрямку в зв'язку попередніх і наступних етапів культури. Вона спрямовує антропологічний аналіз на виявлення соціокультурних проблем, які хвилювали українських просвітників XVII-XVIII ст.

В Чернігівському літературно-філософському колі це проблеми сенсу людського буття, життя й смерті, добра й зла, передвизначення й свободи волі, любові й милосердя, освіти й виховання, церкви й держави, Бога -світу - людини, права й моралі. Ці проблеми людинознавчої тематики наскрізь

пронизують епохи і зберігають свою актуальність. Тому зараз, як ніколи, спостерігається зацікавленість філософською думкою періоду українського бароко в дослідницьких центрах Києва, Львова, Харкова, Дніпропетровська, Чернігова та інших.

Зрештою, огляд літератури по темі дослідження, підводить до висновку про те, що різноманітні аспекти філософії Чернігівського кола XVII-XVIII ст., в тому числі її антропологічна тематика, як істотне явище історико-філософського процесу на Україні майже не вивчені. Все це спонукає нас глибше дослідити філософське вчення про людину, що розроблялось діячами Чернігівського літературно-філософського кола.

РОЗДІЛ II

ПИТАННЯ ПРИРОДИ ЛЮДИНИ В АНТРОПОЛОГІЇ ЧЕРНІГІВСЬКОГО ЛІТЕРАТУРНО-ФІЛОСОФСЬКОГО КОЛА

Філософська думка українського народу є своєрідним формоутворенням всесвітньої філософії. Вона розвивається на ґрунті специфічних умов власного соціокультурного буття у взаємодії з досягненнями світової

філософії. При цьому сучасні історики філософії вважають, що антропологічна проблематика, увага до світу людини, до пошуків сенсу буття та призначення людини в світі є провідною в українській філософії [55].

Досліджуючи антропологічну тематику у творчості Чернігівського кола, доцільно виділити певні особливості української філософської культури, на тлі якої формувалось загальне бачення проблем людини представниками кола. Це передбачає виявлення тих рис української ментальності, які впродовж віків живили дану проблематику і мають глибоке коріння в народному фольклорі і міфології. Особливістю соціокультурного процесу в Україні XVII-XVIII ст. є своєрідне зрощення середньовічних ренесансно-реформаційних та просвітницьких поглядів які у країнах Західної Європи мали певну часову розмежованість.

Внаслідок національно-визвольної боротьби 1648-1654 рр., результатом якої постала Гетьманщина, українська культура, ніби губка, вбирала в себе найвизначніші здобутки європейської культури, зберігаючи при цьому своє національне обличчя. Соціокультурна своєрідність цього періоду виражається нині в науковій літературі термінами "українське" або "козацьке" бароко. Як відзначає Д.С.Степовик: "Мистецтво бароко дає низку прикладів пристосування теологічної тематики до актуальних життєвих проблем через посередництво традиційних образів античної міфології і християнства. Багатий арсенал асоціативних засобів бароко сприяв митцям у перенесенні акцентів з життя у мрію, із щоденних людських пристрастей у світ вічних істин і цінностей" [56].

Подібно до цього тлумачить культуру бароко і А.Макаров: "У мистецтві українського бароко немає пересипу, є гамлетівська двозначність у ставленні до звичайних життєвих цінностей і прагнень. Є сум за недосяжним ідеалом раю на землі, співчуття і любов до тих, хто зумів

зробити цей проклятий і приречений самим творцем світ хоч трохи красивішим, добрішим, справедливішим" [57].

Дана особливість позначилась і на розумінні та висвітленні антропологічної проблематики у Чернігівському літературно-філософському колі. Проте, незважаючи на домінування художньо-поетичного, символічного стилю інтерпретації філософських проблем в цілому, у галузі антропології дослідження концентруються навколо питань, характерних для всієї європейської філософії доби Відродження та Просвітництва. Такими питаннями є природа людини, як роду світобуття, її місця в світі, якості людини, питання свободи, волі, щасливого життя в цілому. У зв'язку з тим, що нерідко й тепер на проблеми української людини дивляться в Україні "зарубіжними очима", то при філософському аналізі антропології Чернігівського кола, доцільно підкреслити, що історико-екзистенціальні та суспільно-політичні аспекти згаданих питань в українській філософській думці XVII-XVIII ст. тісно пов'язані з вирішенням національного питання в Україні, з її міжнародним статусом та з потребами використання творчого потенціалу особистості. Філософія мусила розкрити в людині такі властивості, котрі б вселяли в неї впевненість, підтримували діяльність, активізували творчість, розум, націлювали на гідне людське життя.

2.1. Людина як мікрокосм

Людина - унікальне створіння Всесвіту. Вона загадкова і непізнанна. Ні сучасна наука, ні філософія, ні релігія не можуть в повній мірі розкрити таємницю людини. Коли філософи говорять про природу або сутність людини, то мова іде не стільки про кінцеве розкриття цих понять, їх змісту,

скільки про прагнення підтвердити роль названих абстракцій в філософських роздумах про людину.

Поняття "природа", "сутність" людини часто вживаються як синоніми. Але між ними можна провести концептуальне розмежування. Під "природою" людини вбачаються стійкі, незмінні риси, загальні завдатки і властивості які виявляють її особливості як живої істоти, якими наділено Homo sapiens в усі часи незалежно від біологічної еволюції історичного розвитку. Розкрити ці ознаки - означає витлумачити людську природу [58].

Характерною особливістю інтерпретації людини у добу Ренесансу і Реформації, яку брали до уваги представники Чернігівського гурту вчених XVII-XVIII ст., є тлумачення богоподібності її природи. Найважливіші риси цього підходу зустрічаємо у творах Данте, зокрема, у його "Божественній комедії". Тут ми бачимо людину як істоту універсальну за своєю природою. Вона нібито продовжує уявлення про людей-богів, таких як Геракл, Тезей, Аполон, Прометей, Еней тощо. Особливістю цих античних персонажів є здатність жити і діяти у трьох основних людських вимірах світобуття: небесному, земному і підземному світах. Відповідно до цього Данте витлумачує природу людини як істоти, котра шукає любов і спокій життя, спускаючись у пекло, проходячи кола сумнівів та вагань на землі, шукаючи, зрештою, справедливості на небесах. Такі здібності, відомо, властиві і античним людино-богам, які могли проникати у будь-яку частину космосу, тобто світу.

Подібне сприйняття людини у подальшому поступі західноєвропейської філософії підводить філософів до думки, що людина - це індивідуальний мікросвіт, або мікрокосм, властивості якого у мініатюрі співпадають із властивостями макрокосму, тобто "світу великого". Так у філософії Френсіса Бекона (1561-1626рр.) людина - це перш за все універсальний працівник, який діє за законами природи і цим звеличує себе, як безкінечно сильна і могутня

істота. Найважливіша книжка Ф.Бекона "Про поступ у науці", відзначає Бертран Рассел, з багатьох поглядів напрочуд сучасна. Ф.Бекон вважають автором вислову "знання - це сила". Може, в нього були попередники, що казали те саме, - він висловив цю думку з новою силою. Основа його філософії в цілому практична: дати людині можливість оволодіти силами природи з допомогою наукових відкриттів[59].

Трохи інакше розкриває проблему природи людини Б.Спіноза (1634-1677рр.). У його філософії людина постає як найвищий вияв творчої природної субстанції, яку він витлумачує у пантеїстичному смислі. Для нього природна матерія - це саме божество, через що природа людини сприймається як найвища форма тілесного вияву природи божественного. Б.Спіноза найвищим виявом природи людини вважає "інтелектуальну любов до Бога", в якій полягає мудрість буття. Інтелектуальна любов людини - це союз думки і почуття, через який промовляє божественна природа [60].

Не зупиняючись на інших поглядах видатних західноєвропейських мислителів доби Ренесансу та Просвітництва, підкреслимо, що тлумачення природи людини як мікрокосму утворює, можна сказати, своєрідну загальноприйнятту філософську істину XVI-XVIII ст. у Європі. Через це проблема природи людини, як мікрокосму не обійшла і українську антропологічну думку.

Багато викладачів Києво-Могилянської академії навчалися спочатку у провідних осередках освіти Європи. Як відзначає В.Л.Микитась: "Впродовж XIV-XVIII ст. за кордоном навчалось близько п'яти тисяч осіб з України, Білорусії й частково з Росії (у XVIII ст.), десь по тисячі осіб на кожне століття, що не так уже й мало на ті часи. У далекі мандри за наукою ходила спочатку західноукраїнська молодь, а потім і із Наддніпрянської України" [61]. Це значить, що викладачі наукових закладів України XVII-XVIII ст. були безпосередньо знайомі із західноєвропейською філософією.

Доцільно відзначити, що у XVII ст. в Україні ще збереглося язичництво. Тому українські філософи урахувують його у своїх творах, особливо те, що ідея людини як мікрокосму органічно пов'язана з українською казково-міфологічною думкою. Остання показує людину як істоту, котрій властиві всі здібності довкілля.

Міфи та казки всіх народів не тільки пояснювали те, як облаштований світ, чому в ньому відбуваються ті чи інші процеси і події, але і давали початкове пояснення таких людських властивостей і форм світовідношень, як любов і ненависть, свобода і неволя, мудрість і безглуздя, формуючи образи світового начала (Сонця, Зевса, Папая і т.п.) як світового Батька, Гончара і Ремісника, образ світової Матері-Землі (Гера, Хтонія тощо), а також образ борця за "народне благо" типу Прометея, Мудрості-Софії, вічного нещастя - Сізіфа та ін. Крім цього: "Міфологія в силу своєї споконвічної символічності виявилась зручною мовою опису вічних моделей особистої і громадської поведінки, якихось сутнісних законів соціального і природного космосу" [62].

Саме тому, що міфологія прагнула пояснити світ, властивості і життя людини, її використовували діячі Чернігівського кола. "Міфологія, -зазначає польський вчений Я.Парандовський,- це ще не зовсім релігія. Релігія спирається головним чином на культ, на обряди, котрі, на відміну від перемінливих легко перетворюваних міфів, лишаються незмінними, протистоять плину часу і зберігають досить віддалені форми вірувань" [63].

Релігія раціоналізувала і догматизувала містико-іраціональні сторони міфології, відображаючи, як показав ще Ціцерон, безсилля і страх людини. Але як особливий культ релігія виникла внаслідок розкладу міфології. Таємниця життя і смерті, невідомість і невизначеність майбутнього, загадковість хвороб, природних стихій, вининення світу і суцього в ньому, - все, що робить людину непевною і приневолюеною, породжувало містичні

переживання, страхи і жахи, розвивало мрію і віру в існування потайних засад світобуття[64]. Така мрія втілювалась у легенди, що виражали прагнення безсмертя. Людина наділяла себе усіма властивостями, які мала жива і нежива природа. Людина в міфології (язичництві) може розмовляти із мертвими стихіями - із землею, камінням, водою, сонцем, місяцем і т.д. Вона може спілкуватися з травами, може вести розмову із тваринами. Зрештою, людина може спілкуватися із нижніми темними силами, духами, котрі населяють найпотаємніші лісові хащі, могили, печери, болота і т.д.

Тобто, вже у казково-міфологічній традиції України знаходимо, що людські здібності за своїм походженням являють собою своєрідну мініатюру загального світоустрою. Через це характерний для українських філософів, у тому числі і для представників Чернігівського літературно-філософського кола, погляд на людину як на мікрокосм узгоджувався із народними поглядами на природу людини, та з існуючими у європейській філософії тлумаченнями людської природи.

Разом з тим, співставлення засад інтерпретації природи людини у європейській філософії і у філософській думці України, насамперед у антропології Чернігівського літературно-філософського кола, виявляє різне, а часто навіть і несумісне з антропологічними концепціями західноєвропейських мислителів, тлумачення людської природи. Причини цього криються у вихідних теоретичних передумовах, на які спираються мислителі Західної Європи і України в XVII-XVIII ст.

Так, в західноєвропейській філософській думці переважає моністичне розуміння основи світобуття, яке нерідко переростає в дуалістичне. Мається на увазі те, що у філософів Ренесансу та Нового часу субстанційною підставою природи людини вважається, як правило, тілесність: " матерія ", або Бог. Під впливом ідей Арістотеля та Аверроеса (Ібн-Рушта), у Західній Європі домінувала думка, що узгоджувалась зі "святим письмом" про те, що

Бог, як своєрідний ремісник, створив тілесність "із себе", або "з нічого". Внаслідок цього початкове моністичне начало перетворюється у дуалістичну формулу згідно з якою існує дві реальності: Бог - творець і створений ним світ. Відношення між цими реальностями подібні до відношення ремісника і виготовлених ним речей. Тобто, у речах проявляється ремісник, але сам ремісник особливий і не є сума створених ним речей.

В українській філософській думці XVII-XVIII ст., в тому числі у Чернігівському літературно-філософському колі, проводиться дещо інший погляд на світоустрій. Зокрема твердиться, що людина постає або створюється не із матерії, як абстрактної тілесності, а із фундаментальних суб-станційних основ світу, якими є чотири стихії: земля, вода, вогонь, повітря. Таке розуміння відіграє суттєву роль в поясненні природи людини у Чернігівському літературно-філософському колі.

Дане пояснення, у порівнянні із концепціями західноєвропейських філософів, виявляється набагато складнішим і відрізняється багатьма оригінальними ідеями, в яких переплітається як народно-міфологічне, так і християнсько-богослівське та апокрифічне уявлення про природу і походження людини. У своєму творі " Трубы словес проповедных на дни нарочитыя " (1674р.) Л.Баранович так описує появу людини. Спочатку Бог зробив людину із землі. Але земля - це мертва стихія, що не здатна до саморуху. Щоб оживити людину, господь Бог "плюновенієм" вклав у "тіло-землю" людини "воду-кров", а "дуновенієм" дав людині душу. Причому "вода-кров" виступає ланкою зв'язку між "землею-тілом" людини і "душею-повітрям". "Вода-кров" розносить по тілу людини "дух-повітря", який утворює її душу. Душа - це "плотне повітря", котре з'єднує землю і кров у ціле, надає людському тілу фігуру, здатність жити і протидіяти зовнішнім впливам. Коли земля і кров тіла втрачають здатність бути засобами утримування душі в тілі, душа як "повітря-дух" залишає тіло яке розпадається. При цьому:

земля з'єднується із землею, а кров-вода з'єднується із водою. Душа, зрозуміло, з'єднується із небом-повітрям [65].

Отже, в даному випадку ми зустрічаємо тлумачення людської природи, котре більше наближене не до ідей західного монізму та дуалізму, а до світоглядно-філософських орієнтацій східної філософії. Адже не випадково розмірковуючи над антропологічними проблемами західні філософи звертали увагу на філософію Стародавньої Індії. Подібну позицію займав і фундатор Чернігівського кола Лазар Баранович, описуючи народження і смерть людини.

Проблема смерті стала актуальною для європейської свідомості саме тому, що ідея людської індивідуальності, яка народилась у європейській філософії, загострювала тему індивідуальної смерті, безповоротну втрату життя. Можна було думати, що європейська традиція дозволить глибше проникнути у феномен смерті. Але медитація навколо проблем смерті як основи буття започатковується саме на Сході, особливо, в Стародавній Індії. Буддизм відкидає думку про вільну волю, яка начебто належить особистості. Реальне людське буття розглядається при цьому як муки, свідомо визначені законами абсолюту. У буддизмі після смерті не тільки тіло, але й свідомість розпорошується на багато елементів, які потім в іншому сплетінні і в іншому місці відродяться, демонструючи закони абсолюту. Акт "переродження" не являє собою мандрівку означеної духовної сутності. В грандіозній космічній драматургії народжується нова людина.

Подібні філософські погляди ми зустрічаємо у творчості Чернігівського літературно-філософського кола XVII-XVIII ст. Пояснити це можна тим, що прибічники Чернігівського кола істинними філософами вважали представників східно-християнської патристики, погляди яких тісно пов'язані зі світоглядними орієнтирами народів Малої Азії та Індії.

Так, для Л.Барановича основними філософами були Іван Золотоустий, Василь Великий, Григорій Богослов, які тривалий час проповідували християнство у Малій Азії, пристосовуючи біблійні положення до світоглядних уявлень сірійців, персів та інших народів, які населяли Малу Азію і мали подібне до Древньоіндійського світобачення.

З іншого боку, слід мати на увазі і те, що світогляд українського народу, як показали М.Попович, Г.Булашов та інші дослідники досить тісно переплітається зі світоглядом Близького та Середнього Сходу. Тобто, в антропології Чернігівського літературно-філософського кола при тлумаченні появи людини зустрічаємо своєрідний відгомін уявлень глибоко укорінених у світоглядному підґрунті української культури [66].

Поряд з цим, у Чернігівському літературно-філософському колі розробляється і дещо інше, ніж в західноєвропейській філософській думці розуміння богоподібності людини. Так, у творах Миколи Кузанського богоподібність людини витлумачується як своєрідна персональна здатність діяти подібно до того, як діє Бог [67]. Діалектика Кузанського вкорінена в його розумінні Бога і світу, вона проявляється у вченні про Бога як нескінченного і одиничного, що породжує світ, творячи кінцеве - із безмежного, багаточисельне - із одиничного, частину - із цілого. Буття М.Кузанський розуміє як поєднання протилежностей. На цій основі він розробив свою концепцію людини як мікрокосму [68]. Зрештою, даний погляд став домінуючим у західноєвропейській філософії Нового часу.

Проте Чернігівському колі XVII-XVIII ст. богоподібність витлумачується дещо інакше, а саме як співмірність людського роду, або Антропосу самому Богові. В деякій мірі це нагадує арабську філософію і, зокрема, містичну течію в ісламі - суфізм. Вони бачили в людині поєднання божественного і тварного. Людина - саме довершене буття універсуму, всяке інше буття - відображення одного із багаточисельних атрибутів Абсолюту.

Людина ж "об'єднує в собі всі сутнісні реальності світу" (Ібн Арабі). Світ в цілому - макрокосм (алам-і-акбар), людина - мікрокосм (алам-і-асгар). Якщо на космічному рівні єдності бут-тя онтологічне твердження суфізму означає "все є Бог", то на рівні феноменальному це твердження набирає змісту "все є людина". Подібно мислили і діячі Чернігівського кола .

Людський рід постає в їх творах як своєрідна матриця всіх божественних здібностей. Л.Баранович це пояснює тим, що згідно з Біблією, Бог дору-чив людям іменувати все суще у світі. Інакше кажучи співмірність люд-ського роду і Бога пояснюється на основі використання народних уявлень про магію слова. Адже будь-яка річ з погляду магічних уявлень про слово не існує і не виділяється із довкілля, якщо вона безіменна, тобто не назва-на. Це своєрідне відтворення казкового сюжету перебування "Івана Царевича" у потойбічному світі, де він має знайти наречену серед безликих дівиць, котрі всі мають "одне лице". Виділення однієї з них знімає покривало невідомості і дівчина, завдяки назві, стверджується як факт існування.

Подібно розуміється процедура іменування і в Чернігівському літературно - філософському колі. Завдяки умінню іменувати, людина не тільки виділяє речі у процедурі називання, не тільки розрізняє і стверджує їхню різноманітність, але й істинствує над речами та іменами. Тільки Бог і люди зазначає Л.Баранович, "істинствують" - керують речами та іменами. Ось чому завдяки здатностям "іменувати", Антропос набуває богоподібності. Через це в антропології Чернігівського кола проводиться думка, що людина - це не просто "раб Божий", а "соработник Бога". Рабом Божим Антропос є тільки через те, що сам Бог тотожний з оточуючою його невідомістю, тобто Бог є "не вивченим" і "не ізреченим". На цьому наголошував засновник Чернігівського колегіуму 1700 р., і активний діяч Чернігівського кола Іван Максимович: "Ночная бабочка и комары кружатся ночью около свечи, пока

сожгутся, так и ум человеческий стремится дерзновенно проникнуть в тайны непостижимого пламени Божественного" [69].

Тобто розуміючи непізнаванність Бога, людина, попри всі небезпеки і труднощі, хоче з ним зрівнятися. Про це говорив і Дмитро Туптало: "Хотя кто и имеет разум, а не питает его из источников внешних любомудрием -он ничтожен; как золото в земле сущее, и непережженное в металл в малой цене есть, или как дерево не очищаемое, не прищепляемое, не пересаженное, мало и несладок плод приносит" [70]. Отже, тільки з допомогою розумової праці людина зможе проникнути в Божі таємниці, набуваючи чин "соработника". Антропос богоподібний, або співмірний Богові, ще і в силу інших обставин, мається на увазі те, що згідно з Біблією і відповідно до різноманітних українських апокрифів, Антропос, або "людина взагалі", реальність бінарна, двостатева. Так, у Біблії Бог спочатку створює людину, а потім уже роздвоює її на чоловіка і жінку. Уявлення про Антропос, як істоту бінарну, двостатеву, загалом характерні для східного світогляду. В буддизмі мова йде про такі особистості, які за своїм духовним розвитком стоять вище за інших людей - чоловіків і жінок. Їх іменують святими, а інколи і Богами.

Але вони зовсім не випадають за межу існуючого світу. Вони не можуть перемогти закони безликих кармічних сил. На противагу іншим, це нерозривне поєднання з невідомістю допомагає їм досягти духовної величі. Слід брати до уваги і те, що в основі християнського розуміння Бога покладена давньоіудейська ідея "Елохема" тобто "Двобога"(Ело-ах-однобог а Ело-хем-двобог). Діячі Чернігівського кола, і це слід відзначити, добре розумілись у іудейській релігії, з якої виросло християнство. В цьому смислі богоподібність Антропоса могла означати його відповідність "Елохему", тобто "двобогу". Інакше кажучи, у Чернігівському літературно-філософському колі богоподібність людської природи витлумачується у контексті подвійності світоіснування, якому у міфологічній традиції

відповідає поділ на Бога-небо і Богиню-землю, на Батька небесного і Матір-Землю.

Відповідно до цього антропос в антропології Чернігівського кола розділяється на чоловічу і жіночу частини. Кожна з них далі індивідуалізується, оскільки складається із окремих людей. Тобто, людський рід складається не тільки із чоловіків і жінок, але кожен індивід роду має своє окреме лице, своє особливе ім'я.

Роблячи попередній висновок можна сказати, що людська природа в антропології Чернігівського літературно-філософського кола XVII-XVIII ст. нібито розчленовується на два аспекти. На аспект, пов'язаний із поясненням загального світоустрою, базу якого утворюють стихії, а також все, що із них постає (рослини, тварини і т.д.). Другий аспект інтерпретації людини пов'язаний із тлумаченням суті її богоподібності. Розглядаючи Бога, як назву невідомості, що оточує людину, але із надр якої людям і всьому сущому на землі "посилаються" різноманітні блага, мислителі Чернігівського кола в цілому схиляються до певного ототожнення людства і Бога. Вони у людському роді вбачають "соработника Бога" і силу, що творить світ через слово "яко дом", омовляє його, як простір і час свого предметно-тілесного існування.

Потрібно зазначити, що істотним по своєму світоглядному потенціалу було питання, яке стояло перед діячами Чернігівського кола, про природну різноманітність людських індивідуальностей. Це питання вирішувалось у тісному зв'язку із поясненням складу стихій та начала речей. Мається на увазі те, що стихії, тобто земля, вода, повітря, вогонь, мислились як внутрішньо-диференційовані на різноманітні частини і елементи. Земля, вода, повітря і вогонь в цьому смислі функціювали не у сучасному геокліматичному значенні, а як узагальнення особливих, а саме головних підстав світобуття.

Земля - це передусім "твердь", або "плотність", яку утворюють ґрунти, каміння, піски. Вода, як ми вже мали нагоду в деякій мірі зазначити, це не тільки, наприклад: моря, ріки, джерела, а і кров, як особливий вид води, небесні зливи, які посиляються "зверху", словом все розмаїття "мокрого".

Певним чином трактується і повітря. Воно є не тільки особлива сфера, де живуть птахи, комахи, "невидимі ангели", але і "плотність", котра надає фігуру і гнучкість тілам. Це і душа, яка надає життєву енергію, проявляючись як розум і слово. Що стосується вогню, то це не тільки вогнище і палаюче сонце, але це і вогонь "наднебесний", або "аеро" (ефір), де, з погляду представників Чернігівського кола місцеперебування Бога.

Крім цього, Чернігівські мислителі, визнають і особливі "начатки", тобто вихідні елементи кожної із стихій, котрі різноманітні. Саме змішування розмаїття елементів і є причиною розмаїття речей. Так, одним речам може перепадати більше специфічних елементів землі та повітря, іншим речам, може перепадати більше води та вогню і т.д. Через це розмаїття речей залежить виключно від співвідношення та порядку змішування елементів стихій.

Подібно пояснюється і природа людських індивідуальностей. Характерною для авторів Чернігівського кола є думка, згідно якої начало людських індивідуальностей хоч і являє собою також змішування світобудівних елементів, проте виступає ще і об'єктом боротьби Бога і Сатани, ангелів і темних духів, з моменту зачаття і народження. Незважаючи на всесильні здатності Бога, Люцифер, як син Божий і його ворог, встигає пошкодити людське начало у більшій чи меншій мірі. Через це всі люди, крім Сина Божого, мають ще і демонічне начало, яке протистоїть в самій людині началу світ-лomu Божому.

Завершаючи розгляд питання особливостей людської природи у антропології Чернігівського літературно-філософського кола XVII- XVIII ст.

доцільно підкреслити, що під мікрокосмом вони розуміли не людську індивідуальність, а людський рід вцілому. Він за своїм походженням і існуванням спирається на всю структуру світу, через це має властивості суголосні світовому розмаїттю. А це значить, що окрема людина діє не за матричним принципом, бо так діє Антропос як людський рід, а відповідно до умов кожної конкретної ситуації, виходячи із наявних засобів дії, речей, обставин, зв'язків і людських знань.

Крім цього людський рід одночасно виступає світовим речником, він не тільки вирізняє світове розмаїття, але і керує ним, надає йому необхідний лад, встановлює межі світу і світопорядку. Людський рід при цьому не одноманітний, його внутрішня диференціація пояснюється різним співвідношенням складових частин світобуття, що утворюють природне людське начало. При цьому вважається, що найважливішою складовою є якість духовного начала, яке постає предметом боротьби світлих і темних сил.

Інтерпретація природи людства як мікрокосму, котра сперта на визнання субстанційного природного плюралізму, в цьому смислі відрізняє тлумачення природи людини в Чернігівському літературно-філософському колі XVII-XVIII ст. від аналогічних тлумачень у західноєвропейській філософії.

Все це суттєво вплинуло і на пояснення природи людської моральності. Про це мова піде у наступному підрозділі.

2.2. Людина як моральна істота

Складність вивчення людської екзистенції в контексті української філософії значною мірою зумовлена недослідженістю властивої їй метафізики світобудівництва і життєбудівництва. Наприклад, навіть у теперішніх дослідженнях практикуються підходи до української філософії, сперті на методологію західноєвропейських філософських вчень. Тобто, нині в

українській філософії шукають матеріалізм та ідеалізм, монізм або дуалізм в тлумаченні світу і людини. Навіть радикальні критики марксистсько-ленінської філософії в Україні іноді не помічають, що вони в тлумаченні світу, людини, людського існування, нерідко продовжують стояти на позиціях марксистсько-ленінської філософії. Показовою в цьому плані є велика стаття відомого в Україні, колишнього політв'язня СРСР, а нині громадсько-політичного діяча Л.Лук'яненка. Аналізуючи екзистенціальні проблеми українського буття Л.Лук'яненко користується типовим для марксизму-ленінізму понятійним апаратом. Так, він використовує поняття: "продуктивні сили", "матеріальне й духовне виробництво", "теорія управління живими системами тощо" [71].

Даний приклад ми наводимо тільки з тією метою, щоб по-можливості, виразно підкреслити, що навіть найрадикальніші поборники української незалежності та вільного поступу українського народу не завжди користуються тими світоглядно-філософськими засадами, що ментально властиві українцям і розроблялись упродовж віків українськими мислителями.

У попередньому підрозділі дисертації ми відзначили своєрідність тлумачення природи людини в українській філософії, зокрема у філософії Чернігівського літературно-філософського кола. Суть його полягає в розумінні людського роду як мікрокосму, базу якого утворює природний субстанційний плюралізм. Це означає, що екзистенціальні характеристики людини, котрі виражаються, як правило, найвиразніше у морально-етичних поглядах, мають також особливості порівняно із екзистенціальними концепціями людини, що розроблялись на основі методологічного монізму чи дуалізму у західно-європейській філософії.

Зрозуміло, що сьогодні екзистенціальні характеристики людини в українській філософії теоретично більш віддалені від вихідних підстав, а тому іноді вважаються нібито безпосередньо даними. Відтак необхідним стає

як звернення до екзистенційних основ людського життя, так і до соціокультурного поля, того простору, в якому і на підґрунті якого це життя здійснюється. Певний наголос тут потрібно зробити на портреті "української людини". Цей термін обґрунтували і ввели в науковий обіг Микола Шлемкевич і Олександр Кульчицький, на основі аналізу українського буття в його історичній тяглості та традицій і норм культурного світу. Проте навряд чи можна вважати взірцем строгості й раціональності традиції, що встигли скластися за умов сімдесятилітнього панування марксистсько-ленінської ідеології і зараз нерідко вбираються в шати супермодної "загальноєвропейської" філософії.

Тут слід взяти до уваги думку Михайла Грушевського стосовно української людини: "Передусім, розуміється, всі ті, хто зроду Українець, родився і виріс з українською мовою на устах і хоче тепер іти спільно з своїм народом, з усіма свідомими силами українського народу, які хочуть працювати для його добра, боротися за його свободу і кращу долю. Але не тільки, хто природжений Українець, а також і всякий той, хто щиро хоче бути з Українцями, і почуває себе їх однодумцем і товаришем, членом українського народу, бажає працювати для його добра. Якого б не був він роду, віри чи знання- се не важно. Його воля і свідомість рішає діло" [72].

Хоч це означення носить більш політично-культурний напрямок, але М.Грушевський веде мову про "свідомих" синів українського народу. Тобто людей які мають високу мораль. Ураховуючи всі ці погляди вченого на етико-моральні характеристики українця ми повинні взяти до уваги, що вони схожі з думками діячів Чернігівського кола XVII-XVIII ст. і, зокрема, його провідника Л.Барановича: "А если это родное нашего украинского края, то чем же его перекрестить? Покропите только освященною водою, и, хотя он черен, записать в белую книгу, не гнушаться на Украине украинскими свитками" [73]. Отже, "рідне українського краю" може бути різне, навіть

"чорне". Але українцем є той, хто співпрацює в Україні з "українськими свитками", як рівними і рідними.

Тут Баранович закликає "відроджувати" все українське шляхом "зрошення". В це поняття він вкладає всю ту роботу яка направлена на підтримку української людини, яка на той час була затоптана в "чорне" Польщею і Росією, але ще залишала свою неповторність і самобутність.

Філософія Чернігівського кола XVII-XVIII ст., стосовно людинознавчої проблематики, специфічна ще і тим, що Чернігівщина прикордонна з Росією і Білоруссю. Тому в даному випадку слід віддати належне Івану Лисяк-Рудницькому, який аналізуючи у відомій праці "Україна між Сходом і Заходом" специфіку історичного розвитку української культури й української нації, особливе місце відводив пограниччю як одному із чинників, що впливав на становлення України.

Лінія ця помітна у творчості Чернігівського кола. На деякі її аспекти ми звернули увагу вище, коли розглядали мотиви, подібні до ідей східної філософії в тлумаченні природи людини діячами кола. Вони були відомі не тільки із книжок, а в деякій мірі і внаслідок військових дій, полону, рабства, в яке потрапляли українці. Але тут не варто вдаватися до крайнощів і брати на озброєння тезу радянської історіографії про "споконвічних ворогів"-кочовиків і, внаслідок цього, формування в українській людини ворожості до кочовиків.

Насправді все було значно складніше. Йшлося про комплекс стосунків з кочовими народами, який у жодному випадку не зводився до "одвічного протистояння". "Українською людиною пограниччя був козак, що в XVI-XVII ст. став репрезентативним типом свого народу. Треба зауважити, що навіть у тих областях України, наприклад, Галичині, що фактично не були охоплені козацьким рухом, знаходимо незчисленні народні пісні, що прославляють козаків, - писав І.Лисяк-Рудницький. - Військова організація

пограниччя поширилася на розлогі простори, звільнені від польського панування, та послужила як основа нового суспільного й адміністративного ладу" [74].

Отже, з цього можна зробити висновок, що Чернігівщина, як "пограниччя", виступала також місцем зіткнення і взаємовпливу західного і східного християнства з усіма ересями та їх трансформаціями, а на додачу-християнства, ісламу, буддизму й іудаїзму про що свідчать твори діячів Чернігівського літературно-філософського кола XVII-XVIII ст.

Таким чином, різнопланові, соціокультурні традиції, норми, поведінка, мораль людини пограниччя ставали основою формування новоукраїнської політичної й культурної спільноти [75]. Але вплив пограниччя є дуже своєрідним. Як справедливо зазначав О.Кульчицький, "геополітичне розташування України на перехресті історичних шляхів психологічно впливало впродовж століть на життєву ситуацію української людини, яку сучасна екзистенціальна філософія влучно назвала "межовою" [76]. Тому у творах діячів Чернігівського кола постають два моральні боки людини. Перший - пов'язаний з оспівуванням лицарства, героїки, сили людини. Тут слід згадати героїчні вірші діяча Чернігівського кола Олександра Бучинського-Яскольда, коли він закликає лицаря: "Отчу віру підперши, славу України. Знай, того потребує віри оборона" [77]. На цьому аспекті морального права сильної людини обороняти себе і свою територію наголошує й Іван Максимович: "Кто с оружием сопротивляется врагу, сопротивляется не Богу, но тому, кто не справедливо начинает войну. Во всех подобных происшествиях защищать себя и все свое не возбранно и даже обязательно" [78].

Тобто, в даній царині, погляди на мораль людини діячів Чернігівського кола дещо відрізняються від багатьох біблійних сюжетів і заповідей. Для них ближче другий, моральний бік людини, пов'язаний з умінням зберегти

себе будь-що, перечекати і перетерпіти незгоди поки, як наголошував Л.Баранович: "Слепцы и буи некогда умудрятся" [79].

Мається на увазі те, що терпіння або терплячість у філософії Чернігівського гурту просвітників вважалась фундаментальною ознакою людської екзистенції. Терпіти - значить "стояти", тобто жити власним життям, зберігати тотожність особистості, виявляти повноту, змістовну насиченість власного існування. Подібну мораль у свій час проповідували стоїки. Тому не дивно, що стоїчна школа була досить відомою на терені України, особливо, Луцій Аней Сенека, філософський спадок якого мав значний вплив на становлення і розвиток професійної філософії на Україні. Вчення і особистість Сенеки високо оцінювались професорами Києво-Могилянської академії. Як відзначає сучасний дослідник І.С.Захара: "Сенека був одним з найбільш вивчаємих авторів. Практично всі відомі тоді його твори зберігались в бібліотеці Києво-Могилянської академії" [80].

Проте Чернігівське літературно-філософське коло і його фундатор Лазар Баранович не у всьому погоджувалися із стоїчною концепцією моральності людини. Зокрема, Лазар Баранович у своїй книжці "Нова міра, стара віра" (1676р.), написаній польською мовою, як аргумент проти католицизму та уніатства, різко виступає проти філософії стоїків, що користувалась підвищеною популярністю в католицьких університетах Польщі, де вчилось багато українців. Основне, що викликало спротив українського мислителя - це акцентування стоїками, зокрема Сенекою, смерті, аж до виправдання самогубства[81]. Зважаючи на те, що саме з Польщі в Україну, особливо в Києво-Могилянську академію, поширювались ідеї стоїцизму, Чернігівський гурт критично ставився до цієї тенденції, пропонуючи своє вирішення моральних проблем антропології.

Формально, людинознавчі моральні орієнтації стоїків і діячів Чернігівського кола мають деяку спільність. Якщо Сенека твердить що людина мусить

терпіти всі негоди, хоч і не шукаючи їх, бо найкраще "пере-бувати у спокої, а не в боротьбі" [82], то Л.Баранович вважає: "...Что predetermined, того никто не минет; надобно только иметь предусмотрительность против стрел, чтоб они меньше вредили" [83].

Подібну думку висловлює і послідовник Л.Барановича, засновник Чернігівського колегіуму І.Максимович: "Все то, что от всех равно требуется или законами общественной жизни, или непреложными законами природы, хотя бы оно для нас казалось противным или неприятным, мы должны переносить великодушно, на это мы призваны; и избежать того не можем, что находится не во власти нашей" [84].

Розбіжності між вченням стоїків і поглядами діячів Чернігівського кола XVII-XVIII ст. виявляються в розумінні засад моральності. Зокрема, філософія стоїків трималася думки, що у світі, мовлячи словами В.Винниченка, панує "вічний порядок"[85]. Він є універсальний закон, якого неможливо відмінити і від якого неможливо ухилитись. Причому порядок функціонує як природна необхідність і Боже провидіння, через що ніхто із людей не може і не повинен зазіхати на світовий порядок. Потрібно сказати, що і серед Чернігівського кола прихильником такої думки був І.Максимович, який вірив у непохитні закони природи і закони суспільного життя. Але з цього погляду неможливо усунути будь-який аморальний державний порядок, бо він є частина цілого світу. "Для всякої частини природи, - вчив Марк Аврелій, - благо те, що створює природа цілого і що сприяє його підтримці" [86]. Частини, з погляду стоїків, можна тільки реформувати, але не видаляти, тобто замінювати іншими.

Зрозуміло, що у контексті протистояння України і Польщі, філософії православ'я і католицизму, характерного для україно-польських відносин другої половини XVII ст., стоїчна інтерпретація моральної сторони буття людини не могла задовольняти українців. Прийняття стоїчної філософії

сприяло б реалізації філософської доктрини Томаса Аквінського, який наполягав на передвизначеності й гармонійності наявного стану речей [87].

Людина в Україні, згідно з таким поглядом, мусила б визнати існуючий в Речі Посполитій порядок невідворотним, незважаючи на приниження особистої гідності і моралі. Вона повинна була б терпіти його як суму спорадичних випадковостей, за якою якраз і схована його богоприродна сутність. Через моральне виправдання існуючого порядку, за вченням Томаса Аквінського, людина наближається до Бога, а значить і до сутності природи. Таке наближення дає можливість щасливо жити, але воно принижує мораль людини [88].

Захоплення стоїцизмом у Польщі другої половини XVII ст. і поширення його на Україну, таким чином, не було довільним, бо несло мораль покірливості української людини. Підкріплюючи католицизм в Україні, мораль стоїків виконувала роль "моральної необхідності" держави "Річ Посполита", котра у другій половині XVII ст. контролювала практично всю Правобережну Україну і нав'язувала людям свої норми і правила моралі. Це бачили і розуміли діячі Чернігівського кола. Тому вони хотіли вплинути на мораль тогочасного українського суспільства, суттєво покращити відносини в країні, протидіяти колонізації.

Вихідною космологічною та державно-політичною тезою морального вчення Чернігівського літературно-філософського осередку слугує протилежне стоїцизму твердження: "Сумножиася врази наши, ненавидящий нас в сие", а весь світ являє собою "похоть плотскую, похоть очесь, й гордость живота" [89]. Чернігівські просвітники, кажучи інакше, вважали існуючий космічний та політичний порядок нестерпним, побудованим на основі зла. Тому ними проходила думка, що існуючий моральний лад можна і треба міняти докорінно. Людям, з цього погляду, свою мораль треба будувати не у злагоді з природною необхідністю, як гадали стоїки, а насамперед у злагоді із

власною та загальною метою існування, що має "надприродне" або соціальне підґрунтя.

Більше того, стоїчну інтерпретацію моральної орієнтації життя за приписами природи Чернігівські просвітники вважали ознакою язичницького світорозуміння. Не природність, а орієнтація на морально-етичний ідеал людини, зрештою, на Христа, як "нового Адама", дає, вважали вони, людині стійкість, що проявляється у внутрішній здатності до самоудосконалення. Зумовлене це тим, що ідеал людинолюбного "нового Адама" існує як духовна сутність, котра "вся словеса к полезному оустроивает" [90].

Мораль людини формується внаслідок цього через послідовність людських дій, що втілюють гуманну мету. Такі дії включають зміни в існуючому негуманному світі, в тому числі й зміну державно-політичного ладу. Дане розуміння моралі слугувало підґрунтям діячам кола для того, щоб показати, що щастя люди досягають не у злагоді із природою, як вчили стоїки, а у високоморальній діяльності, спроможній замінити світ, що "у злі лежить", світом нового людського буття.

Обстоюючи погляд на гуманне життя, як на морально умотивовану "генеральну лінію" існування людини та цілих народів, вчені Чернігівського гурту протиставляють його розумінню життя людини Сенекою. Останній твердив, що найвища моральність досягається максимальним наближенням до природи, що найбільш властиве дитинству. Життя людей, внаслідок цього, постає як деградація, зумовлена втратою природності, тобто дитинства. Людина стає обтяжена гріхами, що невблаганно ведуть її до загибелі. Більше того, людина, з погляду Сенеки, повинна щонайменше бажати щось робити як для себе, так і для інших людей, бо це нібито нівечить чистоту її душі. "Одне слово, стоїк не буде виснажуватись у брудній, нікчемній роботі" [91].

Хоч висловлена Сенекою думка про чистоту дитинства знайшла відгук у християнській тезі, згідно з якою устами дітей промовляє істина, мислителі з

Чернігівського осередку перевагу віддають не дитинству, а соціально зрілій людині, сповненій життєвої мудрості. Остання набувається, з їх погляду, завдяки досвіду життя, коли людина несхибно рухається до обраної мети. Підстави моральності людина знаходить у такому разі в самій собі, через що все її життя подібне до обробки льону. Людина, вважав Л.Баранович, є "воїн" на життєвій дорозі і "льон": "...И Пліній над льном написал: всегда терпя, улучшаюсь: чем лучше вытрут, чем крепче вытреплют, чем тоньше выпрядут, тем он лучше, тем красивей" [92].

Чернігівське коло, таким чином не поділяє самотньо-однолінійну концепцію моральності людського життя. Останнє мислиться їм насиченим різноманітними несподіванками, тривкими і нетривкими зв'язками людей. Немає в ньому і пануючої природної необхідності, тієї гармонійної згоди, у плин якої, відповідно до уявлень стоїків, нібито, фатально включена людина.

Навпаки, діячі кола визнають, що у кожної людини і всього народу є злеті і падіння, здобутки і втрати. Витримати їх люди можуть лише завдяки моральній стійкості і правильно обраній вірі, під якою вони розуміли, звичайно, православно-українську інтерпретацію християнства. Моральність людини у такому контексті виражається не у стоїчному розумінні мудрості, як вимоги життя на основі фортуни та природного порядку, а в послідовності життєвої позиції, спертої на людяну мораль та правильну, раціонально умотивовану віру. Мудрець і герой той, хто оновлює людське "сокрушенное", хто людям світить як "денница правды", хто усуває "всякую тьму" на дорозі життя [93], і перебудовує цей світ на краще. Іван Максимович в контексті такого розуміння людини, як моральної істоти, писав: "Не важно отъ добра произвести добро; но весьма удивительно злое обратитъ въ добро, есть общая поговорка: на спокойном море всяк может быть кормчим"[94].

Отже, ідеал, на думку мислителів Чернігівського осередку, не нав'язується людині природною необхідністю. Людина сама формує себе як особистість,

спираючись на мораль та життєвий приклад, яким слугує їй обраний ідеал. Через це й терпить вона життя добровільно, тобто вільно, а не фатально.

Чернігівські вчені відстоюють думку, згідно з якою людина повинна мати якесь заняття, роботу, пов'язану з її бажанням і здібностями. Проте це не означає, що людина, виконуючи певну однобічну роботу, розвиває в собі різнобічні моральні чесноти. Навпаки, однобічна людина, на думку Л.Барановича, - "нищотна" здібностями і нежиттєздатна. Сильною і могутньою вона стає у суспільстві, де люди "друг другу тяготи носять" і разом будують свій "мир" [95]. Як відзначав І.Максимович: "Многажды же случается с иными правда и сие, что хотя-то человек в уме своем и не содержит мира, однако мир его упражнениями своими привязывает к себе. Мир им, и они миру" [96].

Через це мораль суспільства, як це видно із творів мислителів, сприймається ними не як випадковість, а як "любов", тобто взаємообмін всім кращим, що створено і напрацьовано людьми. Діячі Чернігівського кола XVII-XVIII ст. наполягали на тому, що завдяки спільному ідеалу, який допомагає людині взаємодіяти з іншими людьми, кожен набуває всі властиві людям чесноти і моральні якості, хоч вони у кожного свої. Але спираючись на ідеал рівності нерівних здібностями людей, з погляду діячів кола, кожна людина виявляється спроможною долати будь-які життєві негаразди. Про це писав Дмитро Туптало (Ростовський): "Мир сей, исполнен есть плача, а не веселья, скорби и печали, а не радости, тяжести и горести, а не утешения: радость есть смешанная со скорбью, веселье с печалью, слава преложна, богатство исчезаемо, красота в прах и пепел прелагаема" [97].

Згуртовані спільним ідеалом люди, мають надію на краще і стають вільними вершителями власної долі. "...Хотим себе дороги торной, - писав Л.Баранович, - проторим ее сами; благодарность будет вместо заслуги; лучше давать, нежели принимать" [98].

Відмітимо, що діячі Чернігівського кола XVII-XVIII ст. в цілому продовжують розробляти і поглиблювати вчення про людину та її моральність, котре було закладене на початку XVII ст. чернігівським архімандритом Кирилом Транквіліоном-Ставровецьким. Людина, як він вважав, це дивне творіння Бога, "сокровищница премудрости его неизреченной" ("Зерцало богословий"). Як і стоїки, Транквіліон пояснює сутність людини, виходячи з концепції двох натур, згідно з якою людина створена з "двох бытностей разных": видимого тіла і невидимої душі. Він розрізняє два види людських насолод: невидимі - душевні і видимі - тілесні. Мислитель відстоює ідею про середнє положення людини між тваринним і божественним світами. Тому людина, якщо вона буде тільки покладатися на свої чуттєві пристрасті, може опуститися до рівня тварини. Якщо ж вона, маючи свободу волі, займається самопізнанням і має "чисте серце", тоді може піднятися до богоподібної істоти [99].

Ідея "чистого серця" продовжувала розроблятися діячами Чернігівського кола. Передусім це виявило себе у вченні, суть якого полягає у визнанні серця головною підставою людської моральності. Якщо міркувати у рідчій моністичних або дуалістичних підходів до людини, в тому числі й рідчій стоїцизму, і це слід підкреслити, ідея серця, як підстави екзистенціальних станів людини, не має сенсу. Річ у тім, що монізм і тісно з ним пов'язаний дуалізм, рівно як і визначення природності людини, розглядають серце людини як один, хоч і важливий, але все-таки орган людського тіла, природа якого однакова з усіма іншими органами. Тому у Західноєвропейській філософії XVII ст. (Ф.Бекон, Р.Декарт, Б.Спіноза) ми бачимо акцентування передусім значущості раціонального начала, котре, так би мовити, зосереджене у голові. Розум, як найвища властивість душі, керує тілом, у тому числі і серцем, як емоційно-почуттєвою сферою людини.

Визнання ж субстанційної різноманітності світу, а також субстанційної складності людини, зумовило в українській філософії появу іншої інтерпретації співвідношення серця і голови, розуму і чуттєво-емоційних аспектів людської екзистенції. Визнання, зокрема того, що людина складається із чотирьох стихій, ставило питання про спосіб поєднання цих стихій у межах людського тіла. Твори Л.Барановича, І.Максимовича, Д.Туптала, І.Галятовського та інших представників Чернігівського кола, показують, що єдність людському тілу, з їх погляду, надавало серце. Але серце не тілесне, а як осередок, "ядро" зв'язків різноманітних елементів землі, води, повітря і вогню, що утворювали людське тіло, у тому числі серце, як орган тіла. Голова, вважалось, займає керівне, правительне становище, по відношенню до інших частин та органів тіла людини. Але центром і зосередженням усіх людських властивостей і здібностей вважалось "серце". Через це всякий раціональний задум знаходив адекватний вираз у людській поведінці тоді, коли він узгоджувався із "велінням" серця, як єдності органів та властивостей тіла людини. Ось чому джерелом людської моралі у філософії Чернігівського кола виступає не розум, а саме людське "невидиме" серце.

Проте це не означало, що таке серце автоматично передвизначає людську екзистенціальність. Річ у тім, що концепція людини, котра обмежувалась вченням про походження людини із чотирьох стихій, у другій половині XVII ст. не могла пояснити чимало явищ людського існування, котрі дезорганізували суспільно-політичне життя Гетьманщини і послаблювали український народ в цілому. Визнання того, що всі люди складаються із чотирьох стихій, єдність тілу надає серце, а голова (розум) керує всім тілом, узгоджуючись із серцем, не пояснювало очевидні факти різної станово-майнової та політичної диференціації людей.

Тобто, спільність походження не заважало перетворенню козацької старшини у нове панство, що прийшло на зміну польській шляхті. Очевидними були чвари між козацькою старшиною та козацькими низами. Наявні були чвари між козаками, як соціальним станом, та іншими соціальними станами, котрі прагнули тих же привілеїв і вольностей, що мали козаки. Інакше кажучи, соціально-політичний лад Гетьманщини мало нагадував про те, що людина - це образ Божий, а серце кожної людини підказує вибір морально-виправданих дій.

Виникла внаслідок цього потреба переосмислити підстави людської етики, що і здійснювалося діячами Чернігівського літературно-філософського кола XVII-XVIII ст. Тут доречно відзначити твір Інокентія Гізеля " Мир з Богом людині"(1669р.), який направлений на виправлення моралі тогочасного суспільства в Україні. Хоч Гізель і не проживав у Чернігові, але тісно співпрацював із діючим в ньому гуртком вчених. Про це у розвідці про Інокентія Гізеля пише і М.Ф.Сумцов: "Світлим і відрадним виявом суспільного життя в Україні у другій половині XVII ст. була взаємна педагогічна, наукова і літературна діяльність Інокентія Гізеля, Лазара Барановича, Іоанікія Галятовського, Феодосія Софроневича, Дмитра Туптала (Ростовського), Стефана Яворського...Вони мали привід і основу пишатися своєю українською наукою і літературою, і кожний з них зобов'язаний був цінувати представників цієї науки, якщо сам причисляв себе до таких; звідси, головним чином, виходила моральна солідарність українських письменників, обмін думками і взаємна підтримка" [100].

Тому ми маємо досить підстав вважати І.Гізеля, який родом був із Чернігівщини, одним із тих київських мислителів, який поділяв погляди чернігівців. Адже він був ректором Києво-Могилянського колегіуму у буремні 1645-1650 рр., а змінив його на цій посаді у 1650р. і був ректором до 1657 р. провідник Чернігівського кола Лазар Баранович, який шанував

І.Гізеля, називаючи його "українським Аристотелем" [101]. Відтак всі проблеми моралі, які Гізель висвітлює у творі "Мир з Богом людині", можна вважати також проблемами, над якими працювали і діячі Чернігівського кола. Цей твір був заборонений Московським патріархом як єретичний, хоч був присвячений цареві Олексію Михайловичу, з побажанням, щоб той добре царював і викорінював зло. Твір тому не сподобався патріарху, що правдиво висвітлював життя простої людини в тогочасному суспільстві з усіма катаклізмами і несправедливістю правителів. І.Гізель з повагою ставився до людини і вірив, що її мораль залежить від розуму і любові до справжнього знання, незалежно від кого воно походить. " Ибо не только в иноверных,- писал він,- но и в эллинских учениях иногда истинныя и здравому разуму служащая новости, яко злато посреди блата, обретаются" [102].

Аналізуючи цей твір В.М.Перетц підкреслював: "Його "Мир..." є ніби керівництвом до розуміння тих моральних підвалин, на яких базувалося тогочасне життя у свідомості представників верхньої верстви суспільства, вже зачепленої новизною, що відображала вторгнення у феодальний світогляд нових понять класу, який почав своє сходження" [103]. І.Гізель закликає правителів діяти на основі моралі "спільного блага" і осуджує тих "владстимущих", що обдурюють простих людей, видають закони не для загального блага, "но даби ся самі із преступников обогащали" [104].

Тут доречно відзначити одну важливу обставину, яка відрізняє певні етико-екзистенціальні характеристики людини, які привертала увагу Петра Могили і його учнів, до яких належав І.Гізель і діячі Чернігівського кола, позаяк вони були його ідейними послідовниками. Петро Могила акцентує увагу перш за все на визначальному значенні етико-моральних засад "освіченого володаря", або "філософа на троні". Це аргументовано доводить В.М.Нічик у розвідці "Петро Могила в духовній історії України". Не заперечуючи необхідності

засобів примусу в державі, - відзначає В.М.Нічик, - Могила вважав, що її сила повинна передусім ґрунтуватися не на насильстві, а на чомусь позитивному - розумі, освіченості, праві, законі. Спираючись на Платона та його ідеї, відображені в творі Агапіта-диякона, П.Могила мріяв про той час, коли, або філософи будуть царювати, або царі філософствувати.

Ідея освіченого володаря, "філософа на троні", започаткована в Україні ще С.Оріховським-Роксоланом і підхоплена П.Могилою, далі розвивається його учнями в Київській академії. Проте, наголошує В.М.Нічик, вони, як і П.Могила, розуміли, що в державі не може бути досягнуте загальне благо, коли тільки верховний володар є учений, політик і добродісна людина. Ці якості повинні бути притаманні й політичній, військовій, інтелектуальній еліті, та й весь народ повинен знати, що корисне для держави й на чому ґрунтується загальний добробут громадян. Це була така морально-філософська орієнтація учнів і послідовників П.Могили, яка головну підставу суспільного добробуту вбачала в розумі, науці, поширенні освіти.

Висуваючи політику на перше місце, вказує В.М.Нічик, П.Могила "більшими", називає морально-духовні обов'язки володаря щодо своїх підданих. Він повинен усіма засобами карати зло й винагороджувати добро, викорінювати з людських звичаїв усе, що суперечить добродісності й істинній вірі, бути будівничим і ктитором навчальних закладів і церков, "облобызати истинное правовъерие", його множити й поширювати. При цьому володареві рекомендується радитись у державних справах з духівництвом та досвідченими урядовцями [105].

Проте у другій половині XVII ст. виявилось, що жоден гетьман не узгоджується з образом "філософа на троні", а український загал нерідко виявляється дезорганізованим. Ось чому Лазар Баранович висловлює думку, яку ми вже згадували раніше, про те, що хоч українці "хрещені", залишаються "темними". Значить, з погляду Барановича, їх треба

"перехрестити" і записати в "білу книгу" . Тобто, Чернігівськими вченими ставиться проблема своєрідного морального оновлення української спільноти через "перехрещення".

Теоретичне обґрунтування цієї думки спирається на своєрідне протиставлення Адама "древнього" і "нового Адама". Л.Баранович, зокрема, розумів, що всі люди, хоч і хрещені, тобто "обмиті" від гріхів, але все рівно грішні. Тому "перехреститись", тобто оновитись, вони зможуть тільки у тому разі, коли досягнуть норм життя за взірцем "мисленого дому" або "богоподібності". Для цього потрібно людям керуватись прикладом Богородиці, її непорочного, героїчного і мудрого сина Христа, прагнучи одночасно "горної" премудрості всесильного Бога - Неба.

Процес оновлення української "чорноти" внаслідок цього розуміється, як реалізація вимоги морального самооновлення кожної людини завдяки добрій волі. Оновлення включає шанування Богородиці, як образу рідної землі-матері, своєї Вітчизни. Далі - це наслідування Христа, який незважаючи на знущання, муки розп'яття і навіть "прободаніє копієм", морально перемиг злостиву і ворожу "державу Диявола". Так він обезсмертив себе, "воскрес із мертвих" і піднісся у "наднебесся" до престолу Батька. Зрештою, мораль оновленої людини має включати шану Бога, як "вседержителя", "подателя життя", "людинолюбця", опікуна світу.

Шануючи Бога, вважалось, людина морально-піднесено, щиро і поважно ушановує життя, світ, його засади і суще в ньому, любить все людство. Людина при цьому виступає як "соработнік" Бога, бо піклується і управляє, за дорученням Бога, всім сущим на землі, а Бог сприяє людям, турбується про Землю-Богородицю, про свого рідного сина Христа. "Смотріте сины на отца і подражайте его добродітелям, - повчав Л.Баранович, - неможе творить сын ничтоже, а ще не еже видит Отца творяще: Яжебо он творит, сіе и сын такожде творити" [106].

Дотримуючись, гадав Л.Баранович, християнського способу життя, людина самооновлюється, втрачає звички "древнього Адама", набуває якість "нового Адама" або істинної людини. Остання буде життєвий процес власною працею у злагоді з "божою премудрістю", тобто відповідно до вимог світової злагоди (любові) і миру. Тому Л.Баранович учив: "Молитесь и пашите: то в молитве Господней и в земли сищете для себе хлеб " . Заодно він попереджав людей: "...Поменьше звоните (в колокола), а постарайтесь чтоб веревка не порвалась и не сказали бы; человек етот начал строить и немог окончить" [107].

Подібної думки про людину, як високоморальну істоту, був і І.Гізель. Людина в його творах виступає як творець свого щастя. Критерієм добра і зла він вважає совість: "Совесть есть сведение себя самого или рассуждение умное о себе, им же человек рассуждает, аще достоин ему что творити или не достоин; аще добро есть или зло то, еже творит, или же сотворил" [108].

Характерно, що діячі Чернігівського кола XVII-XVIII ст. допускали, що людина може тлумачити на свій розсуд певний статут чи релігійну заповідь і діяти згідно із власним розумінням християнської моралі. Вони підходили до церковних настанов і догм з точки зору здорового глузду і тлумачили їх раціонально. Все це вказує на те, що мислителі бачили людину не пасивною, покірливою, а активною, сміливою. Вона морально зобов'язана втручатися в світопорядок, виявляючи силу розуму, твердість духу і віру в перемогу.

Світопорядок на основі морального принципу "життя народжує життя", на думку Чернігівських просвітників, є не тільки ознака найвищої форми існування. Він постає і єдиною надійною умовою нормального буття Гетьманщини, в суспільстві якої повинен панувати принцип "нищети". Під цим терміном розумілась індивідуальна обмеженість людських здібностей, а не те, нібито люди мусять відмовлятися від життєво необхідних речей.

Однобічність, неповнота здібностей, змушує людей вступати у зв'язки між собою для того, щоб подолати індивідуальну, властиву кожному, "нищету".

Найбагатшим, вважалось, при цьому буває той, хто має талант, щедро роздає свої "божі дари" людям. Така людина нічого не втрачає, зате багато набуває, бо інші люди також діляться з нею своїми талантами, стають їй друзями. Етика життя внаслідок цього будується, не на ґрунті родоводу і шляхетності, як і не на основі панування мертвого багатства над життям людей, а на основі того, що люди служать один одному[109]. Перейти від життя за звичками "давнього Адама", до життя за приписами "нового Адама" можна, але не завдяки ієрархії шляхетно-родинних стосунків, що розділяють людей, а внаслідок обміну "божими дарами" тобто талантами.

Появу людини з новою мораллю в Україні діячі Чернігівського кола, таким чином, пов'язують із перспективою переходу суспільства від станово-шляхетної ієрархії до раціонально та морально умотивованої співпраці особистостей на основі талантів. Це цілком гуманістична думка, котра, як наголошує у своїй роботі Подокшин С.А.: "...проголошувала свободу особи, як найголовнішу етичну цінність, закликаючи до задоволення всіх її потреб і розкриття різнобічних здібностей. На цьому шляху діячі культури українського бароко філософськи утверджували ідеал творчої особистості, але найважливішою умовою втілення цього ідеалу вважали гармонію індивідуального і соціального" [110].

Взагалі можна сказати, що вся філософія моралі діячів Чернігівського вченого гурту XVII-XVIII ст. була покликана звеличувати раціональне начало в українській людині. Представники гурту надавали особливе значення її моральному вихованню й освіті, вбачаючи в них засіб досягнення земного щастя завдяки особистим зусиллям людей та взаємообміну "божими дарами", тобто талантами. Філософські погляди на мораль людини XVII-XVIII ст., які висловлювали діячі кола досить різнобарвні, це завдяки "геополітичному

розташуванню" чернігівщини, зіткненню тут різних культур і релігійних напрямків. Але як нам вдалося дослідити: мораль, поведінка, соціокультурні традиції української людини "пограниччя" ставали для Чернігівського кола основою формування "нового Адама", як самобутньої української політичної і культурної спільноти. Але мрії не завжди здійснюються, це також розуміли діячі Чернігівського кола. Тому перш за все Чернігівські просвітники турбувалися про освіту української людини і покращення її моралі. Завдяки їхнім зусиллям було відкрито слов'яно-латинську школу в Новгороді-Сіверському (1636 р.), а згодом і колегіум у Чернігові (1700 р.) [111]. Все це на їх думку повинно було служити моральному оновленню українського народу. В цьому вони вбачали моральну перспективу.

Завершуючи розгляд вчення про людину, як моральну істоту, в Чернігівському науково-мистецькому осередку, доцільно підкреслити, що переосмислюючи морально-філософські концепції стоїків, вчені підкреслювали цінність життя, а не смерті. Вони виступали проти всякого насильства - духовного і фізичного, в тогочасному житті, зверталися до моралі не лише простих людей, а і "можновладців". Вчені, у своїх творах і листах, викривали хабарництво і безладдя у державних установах, несправедливість по відношенню до підданих, обстоювали загальне моральне оновлення.

Мораль людини трактується діячами Чернігівського кола XVII-XVIII ст. як сила, покликана здійснити гармонію особи й суспільства, вона апелює до свідомості, совісті, мудрості. Цих якостей чернігівці вимагали і від правителя, як "філософа на троні". Діячі кола вірили, що кожна людина може піднятися до етичної досконалості, через яку можливе щастя у земному житті. Основа цього - виняткові властивості її загальнолюдської, а не особистісної природи.

Вчені відкидають несправедливість і наругу над людиною. Вони націлюють особистість чинити так, як вимагали економічні й соціальні

обставини тогочасної української дійсності. Зокрема Л.Баранович, І.Галятовський, І.Максимович вчать дивитись на людину не лише з точки зору християнської етики любові до ближнього, а й з точки зору моралі гуманістів, які звеличили особистість, поставили розум керівником її вчинків. Потенційно це вело до спростування віри у Боже провидіння і сліпий фатум. Як відзначає М.Кашуба: "Філософія повернула людину з неба на землю, почала вирішувати її проблеми, виходячи головним чином з реальних умов життя" [112].

Творчість Чернігівського кола свідчить, що у вітчизняній культурі XVII-XVIII ст. формування моралі людини проходило під впливом тих етико-гуманістичних ідей, які сколихнули тогочасних інтелектуальних провідників України і будили інтерес до цих ідей у філософів наступних поколінь.

2.3. Проблема людської свободи

Філософські роздуми над проблемою людської свободи мають давню історію, до певної міри вони співпадають з історією самої філософії, з усвідомленням стану особистості у світі. "Як бути вільною?" Це споконвічне людське запитання, філософська замисленність над людським буттям у світі. Свобода в такому питанні потенційно розуміється, принаймні у двох аспектах: як підґрунття світоглядних орієнтацій в цілому і як підґрунття власне філософської рефлексії. Обидва аспекти уможливаються на основі почуття невлаштованості людини світопорядком і прагненням його переробити.

Сьогодні проблема людської свободи привертає увагу через значні суспільні та культурно-історичні зміни, які сталися на Україні, кардинальну переструктуруацію системи ціннісних орієнтацій, переорієнтацію в умонастроях людей. Все це актуалізує історико-філософське звертання до

українських мислителів попередніх століть, зокрема до творчості Чернігівського літературно-філософського осередку XVII-XVIII ст., де проблема свободи людини вирішувалась у контексті подій, подій які відбувалися на той час в Україні і в Європі.

Панораму життя Європи XVI-XVII ст. утворює сув'язь мануфактур і натурального господарювання, "похвали Глупоті" (Е.Роттердамський.)і "Великого відновлення наук" (Ф.Бекон.), послаблення феодальної ієрархії ("славна революція" в Англії, революція в Нідерландах тощо). Поволі розгортається колоніальна експансія європейців на інші континенти, з'являються грандіозні народні повстання і рухи (повстання Т.Мюнцера, І.Болотникова, визвольна війна українського народу під проводом Б.Хмельницького та інші). Народи Європи борються проти експансії Османської імперії, йде війна європейського Півдня проти Півночі, тобто проти нормано-шведських завоювань.

Філософія західноєвропейського "нового часу" успішно полемізує із схоластикою "середньовіччя", дослідна наука тіснить церковний обскурантизм. Монархічно-абсолютистське свавілля стикається із проектами створення "Міста Сонця" (Т.Кампанелла.)чи "Нової Атлантиди",(Ф.Бекон.) де оспівано людську свободу. Потяг пригноблених народів Європи до незалежності зустрічає у XVI-XVII ст. шалений опір з боку урядів імперських держав. Нова "модерна" європейська соціокультурна парадигма, таким чином, тяжко стверджувала себе, усуваючи стереотипи життя і світорозуміння, що панували в Європі упродовж століть.

Найтяжче терпіли гноблення тоді народи, подібні до українців, які втратили державність. Такі народи були "роздрібною монетою" в суперництві держав: звільнення народу від панування над ним однієї держави оберталось залежністю від інших держав. Через це соціокультурний процес у бездержавних народів мав інші форми, ніж ті, що прийнято тепер вважати

"класичними". Культура й світогляд бездержавних народів XVI-XVII ст. мали іншу ритміку й просторові параметри, ніж це було властиво державно визначеним націям.

Український народ, наприклад, має таке явище, як "Руїну", котре не траплялось у історії інших народів. Підкреслимо й те, що українське суспільство XVII ст., на відміну від багатьох суспільств народів Європи, було розколоне. Так, на Запоріжжі, Лівобережжі, Слобожанщині, були корпоративно-станові відносини, при яких взаємна залежність людей ґрунтується на взаємодії індивідуально вільних осіб. Але на Правобережній Україні, Волині, Поділлі й Галиччині існувало кріпацтво. Своєрідна "двосупільність" суспільства одного і того ж народу, як це було в Україні, не мала аналогів у Європі XVII ст.

Особливості суспільного життя України XVII ст. зумовили появу філософської думки, у якій стиль і методика вирішення питань людської свободи, не могли цілком співпадати із світоглядно-філософськими інтенціями, типовими для державних народів Європи. Через це сучасні дослідники, вивчаючи зв'язки української філософії із філософською думкою інших європейських народів, відзначають не співпадання, а переважно "вплив" ренесансних, реформаційних та просвітницьких ідей в духовний простір України [113]. Такі ідеї доповнювали палітру філософської культури України, основні тенденції якої закорінені у засадах поступу української культури. Остання визначає, тобто виділяє та вирізняє, і характерні особливості вільного людського життя або людської свободи, котрі так чи інакше формулювались у певному проекті суспільної перспективи.

Зокрема, вже в Київській Русі зустрічаємо в XI ст. такі складові згаданого проекту: існування та соціально-політичний лад на підставі "закону і благодаті" (Митрополит Іларіон), буття по законам правди і справедливості (Ярослав Мудрий), життя по законам миру, злагоди і гармонії як у

суспільстві, так і у взаємодії із довкіллям ("Повчання дітям" В.Мономаха. Любецька угода 1097 р.). Вже це проголошує ідею людської свободи через свободу вибору. Людина має тут не лише вибирати, за якими раціональними законами їй діяти, а й мусить самостійно вибирати спосіб дії. Заодно це означає, що вільна людина - це особа, спроможна індивідуально керувати своїми вчинками, корелюючи їх щодо відповідних життєвих обставин, дій влади, сусідів тощо.

Подальший поступ українського суспільства актуалізує сформовані в киево-руський період української історії складові людської свободи, доповнюючи її принципом народного егалітаризму: "жити без пана і холопа". Егалітаризм виникає як соціально-політична та морально-філософська реакція на запровадження Річчю Посполитою із XV ст. в Україні кріпацтва, а також на заміну принципу вічевого обрання влади на принцип колегіальності (депутатства). Це було здійснено через введення упродовж XVI-XVII ст. в українських містах типового для Німеччини XI ст. Магдебургського права. Воно допомагало польській владі проводити закріпачення селян і колонізувати Україну, протидіяти прагненням українців до свободи і національного згуртування [114].

Завершальні ідеї "вічевої" або "української демократії" сформувались тільки на початку XX ст., коли стверджується переконання в необхідності самостійної Української держави. Незалежна Українська держава, вважалось, організаційно і владно сприятиме українському громадянству жити на підставах свободи, совісті і закону, справедливого судочинства, всебічної наукової освіти, соціального миру, злагоди із довкіллям, рівності можливостей саморозвитку, солідарності та взаєморозуміння із іншими народами [115].

Саме така концепція вільної людської життєдіяльності вважалась основою демократії, як способу організації суспільства. В міру розвитку і

ускладнення політичного життя та появи в Україні різноманітних філософських доктрин, її розуміння тепер істотно змінилося.

Зважаючи на відсутність досконалої системи управління суспільством, демократія найбільш відповідає людській потребі в самореалізації. Проте слід зазначити, що в демократичних системах загострюються внутрішні суперечності між необхідністю забезпечити суспільний порядок та вимогами гарантувати особі певні права та свободи існування. Тобто основне завдання демократичного устрою держави - визначення межі буття людської свободи. Якщо вважати поняття свободи абсолютним ідеалом демократії, то спроба обмежити її буде суперечити ідеалу. В той же час, якщо не обмежувати свободу людини, у спільноті пануватиме свавілля, що рано чи пізно унеможливить подальше існування даного суспільства. Отже, у основній характеристиці демократії виділяється, як центральна, проблема співвідношення народовладдя і свободи існування людини. Людина, як раціональна істота, в демократичній системі стає автором тих законів, за якими вона зобов'язана жити.

Існують два основні аспекти демократії та забезпечення свободи існування громадян. Перший - політична свобода, як право активно й безпосередньо брати участь у здійсненні колективної влади; другий - особиста громадянська свобода, яка включає в себе низку особистих прав людини. Саме ці аспекти відбилися у тенденціях розробленої у XVIII ст. теорії ліберальної демократії, яка і має пріоритет у країнах Заходу, і взята за зразок в Україні тепер. Отже дослідження діячів Чернігівського літературно-філософського кола XVII-XVIII ст. стосовно людської свободи повинно мати сенс і в наш час.

Проте у середині XVII ст. проблема незалежної державності в Україні чітко не стояла. Так, на Переяславській раді в 1654 р. Богдан Хмельницький мовив про те, що шість років життя без царя "всем надокучило, и видим, что нельзя нам жить боле без царя" [116]. Причому перехід керованої

Б.Хмельницьким козацької старшини "під руку" Московського царства, а згодом - утвердження козацької державності, котру "офіційно іменовано Малоросією і відому в народі як Гетьманщина" [117], заклали в Україні прецедент державно-автономістської тенденції, посилюючи заодно як свободу людського буття, так і загальне безладдя суспільних процесів.

Зокрема, козацька старшина Слобожанщини напряму була зв'язана із московським царем і не підлягала гетьману Малоросії. Запорізьке козацтво проводило переважно власну політику, вступаючи в союзи з кримськими татарами, волохами, поляками, наближаючись або віддаляючись від гетьмана Лівобережної України і московського царя. Бували, відомо, й ситуації, коли на Правобережжі, крім влади польського короля, діяло два - три гетьмани, що ворогували між собою, ворогували із Запорізькою Січчю та Гетьманщиною.

Україна упродовж XVII ст., отже, не була певною державно-політичною цілісністю, якою вона є тепер. Україна тоді являла собою сукупність хитких державницьких емібріонів, кордони яких змінювались внаслідок міжгетьманських чвар, періодичного переділу українських земель через суперництво Польщі і Москви, а також експансію Туреччини. Більшою стабільністю на українському просторі (в сучасних межах) тоді виділялось Кримське ханство.

Розпорошеність характерна і для світоглядних процесів в Україні XVI-XVII ст., коли розгорілось суперництво православ'я, католицизму й уніатства. Крім цього, Слобожанщина і Гетьманщина зазнають тиску з боку Московської патріархії. Ряд православних осередків (Києво-Печерська лавра, Почаєвська лавра, Чернігівська архієпископія, Перемишлянська і Львівська єпископії) мали статус ставропігій і, незалежно від Київського митрополита, були пов'язані із Константинопольською патріархією, контрольованою мусульманською Туреччиною. Виникали конфлікти серед ієрархів українського православ'я: Й.Тукальський проти Л.Барановича, В.Ясинський

проти Л.Барановича тощо. Словом, "української православної церкви", як організації, здатної проводити інституційно загальну світоглядну тенденцію в Україні XVII ст., також не було.

Загалом Україна XVII ст., попри уяву деяких теперішніх українських істориків, письменників та богословів, являла собою погано керовану, роздріблену світоглядно і геополітично, реальність. Чвари місцевих політико-адміністративних еліт, чвари між соціальними станами (наприклад, козаки Гетьманщини виступали проти "покозачення" селян і міщан), суперництво між церковними ієрархами, світоглядно-організаційний розкол між православними й уніатами (назва "греко-католики" входить у вжиток із 1779 р., коли Галичина стала частиною Австро-Угорської імперії), суперництво Московського царства і Речі Посполитої за контроль над Україною, турецько-татарська загроза, - все це змушувало відповідальних українських діячів замислюватись над проблемою вільного людського існування.

Мислителями, які розуміли небезпеку можливого нищення України і поневолення її людей, були діячі Чернігівського літературно-філософського кола XVII-XVIII ст. під проводом Лазаря Барановича, котрі розробляли особливу соціально-антропологічну концепцію. Складовим чинником цієї концепції є ідеал вільної людини. Вона виражала сумління мислителів і тієї частини українського народу, котра на землі Гетьманщини намагалась продовжувати політику і філософію державотворення Б.Хмельницького. Гетьман, відзначали його сучасники, проявив себе талановитим полководцем і гнучким політичним прагматиком, який зголошувався до всякої релігії, коли це було йому потрібно, проте не приставав цілком і повністю до жодної [118]. Проте більшість козацької старшини, яка його оточувала, набувши освіти в єзуїтських школах, обґрунтовувала національні права, політику та людську свободу, спираючись іноді на доктрину Томаса Аквінського.

Філософія Томаса, вплив якої був істотним і в Києво-Могилянській академії XVII ст., включає положення, що в деякій мірі повторювались і діями Чернігівського літературно-філософського кола, але вже в іншій інтерпретації. Зокрема, католицький філософ учив: "Коли влада несправедлива, підданні мають право скидати її, якщо є для цього можливість" [119]. Такої думки дотримувались і діячі Чернігівського кола, вони не рахували за гріх виступ проти несправедливого володаря. Тобто, хоч вони і визнавали "гріхи менших людей" проти можновладців, проте підкреслювали, що кривда, заподіяна "преложеними людьми" (царями, гетьманами і т.д.) "меньшим", також є гріх - кривда, за яку слід відповідати перед людьми і Богом [120]. На подібних позиціях стояв також прихильник Чернігівського кола І.Гізель. Він писав: "Вина благословная освобождает от греха тогда, егда кто в коем случае творит противу заповеди или установления человеческого, толкующий той устав по разуму, яко в таком случае не обязует" [121].

Вирішення проблеми людської свободи, до речі, у дусі томізму прослідковується і в переписці Б.Хмельницького і його наступників, де закарбоване ставлення українського козацтва до польської влади. Гетьман і його послідовники, воюючи проти Речі Посполитої, ніколи не визнавали себе заколотниками, що також узгоджується із філософією Томаса Аквінського. "Тиранічний уряд, - з погляду цієї філософії, - несправедливий, бо не керується загальним благом, а тільки благом правителів, через що скидання такого уряду не є заколотом. Заколотником можна назвати скоріше тирана" [122].

Посилаючи, навіть у годину воєнних дій, послів у Варшаву, козацьке керівництво домагалось від короля "правди" і "милості", тавруючи свавілля і тиранство польської шляхти і королівських урядовців на Україні.

Отже, національно-визвольна боротьба 1648-1654 рр. і подальша політика гетьманів, спрямована на об'єднання України, значну філософську опору здобувала все-таки в католицькому реалізмі, зокрема в томізмі. Він включає ідею необхідності боротьби проти тиранів, але обстоює безумовну зверхність державного авторитету. Проявився даний філософський підхід до влади і в політиці І.Мазепи, який був поборником і прихильником ідеї людської свободи. Так, пояснюючи свою поведінку в 1708 р. полтавському полковнику Д.Апостолу, гетьман у листі до нього, уривок з якого був недавно вперше опублікований, писав про те, що Москва "наложила була на вольний наш малоросійський народ тиранського свого пановання іго". Інший лист І.Мазепи до Д.Апостола, котрий також нещодавно вперше оприлюднено, містить пояснення того, навіщо народ Малоросії повинен знати, чому він, І.Мазепа, "для певних, пилних і велми нужних для целости отчизний нашей малоросійської стягаючихся по указу найяснейшаго короля Его милости шведцкого, "бореться" за целость отчизни, прав волностей войскових застановлятися, и люде утверждати"[123].

Причому козацтво, разом з більшістю українського народу, не визнавало королівський і папський авторитет, підкреслювало свою належність до православ'я, протиставляючи себе польському королю-католику і шведському королю-лютеранину. Проте православ'я в Україні другої половини XVII ст. не мало цілісну організацію. Воно тоді мало, як висловлювався Л.Баранович: "два стовпа" - Київську митрополію і Чернігівську архієпископію, поряд з якими діяли на самостійних правах Перемишлянська і Львівська ставропігії. Через роздрібленість, православ'я мало впливало на козацьку владу, а це створювало світоглядні підстави, завдяки яким томістське заперечення місцевих авторитетів сприяло чварам серед козацької старшини.

Впливовий полковник чи кошовий отаман, міг звинуватити інших старшин, у тому числі й гетьмана Лівобережної України, у зловживанні

владою, проголошуючи заодно себе "правдивим" та "милостивим" гетьманом. Споглядаючи подібні явища, чернігово-сіверський архієпископ закликав козацьку владу на Гетьманщині "повернутися до свого, хоч і опоганеного; своє, як своє, миле, хоч і гниле; з чужого коня і в багні сповзають" [124].

Розуміючи те, що "согласієм государства возрастают", а козаки "роком управляютя и действуют на авось" [125], Л.Баранович, як один із найдалекоглядніших мислителів України другої половини XVII ст., вірно визначав витoki хитань гетьманської влади і політики. Вони полягали не тільки у відсутності державницького досвіду, але й у поверховій раціональності ("страстях"), ситуативності, відсутності належного концептуально-філософського обґрунтування свободи людського існування. Причому найкраще це розумів саме Л.Баранович, який мав нагоду спостерігати діяльність кількох гетьманів, починаючи від Б.Хмельницького і кінчаючи І.Мазепою. Архієпископ, разом із своїми прибічниками робив спробу концептуально сформулювати ідеї вільного існування, котрі могли б посилити філософську базу гетьманської політики, а головне - "предупредить народ от ошибок" [126].

Підкреслимо, що багатогранна філософія Чернігівського кола, на відміну від його культурницької та політико-церковної діяльності, практично не досліджена. Зрозуміло, що і в межах даного дослідження не можливо розглянути особливості філософії цих мислителів, які "турбувалися про збереження народних сил і народних засобів самопомоги і самоосвіти" [127]. Та все ж, бодай узагальнено, окреслимо шлях руху думок діячів кола, стосовно проблеми людської свободи, хоч нею і не скористалися гетьмани.

Зупинимось трохи докладніше, як вже було сказано, на питаннях обґрунтування мислителями Чернігівського осередку людської свободи. Звертаючись до цієї теми, передусім у творчості провідника кола Л.Барановича, та інших вчених Чернігівського гурту, відразу вкажемо на те,

що вони були добре обізнані із основними течіями філософії католицизму (номіналізм, реалізм, концептуалізм), ґрунтовно розуміли філософію протестантизму та світоглядну підставу ересей. Не цуралися вчені філософії греків і римлян, а також юдаїзму та магометанства. Проте перевагу у своїх творах віддавали двом фундаментальним чинникам, котрі постійно мали на увазі у своїх роботах. Відразу зауважимо, що дана тенденція прослідковується і у інших членів Чернігівського кола: І.Галятовського, І.Максимовича, Д.Туптала та інших.

Отже, першим чинником була українська масова міфологічна свідомість, до якої вони старанно припасовували християнство. Мова йде про вплив язичницьких міфологічних вірувань і поглядів, які були досить значними в духовному житті Київської Русі та наклали свій відбиток на характер християнства, яке згідно з Шпенглерівським розумінням історичної псевдоморфози, "вливається в пусті форми чужих йому поглядів" [128], які до кінця так і не переборює. Характерно, що вже в часи Київської Русі йде усвідомлення багатоманітності індивідуальних виявів у людині. Так у Володимира Мономаха читаємо: "И сему чюду дивуемся, како от персти создав человека, како образи различные в человеческих лицах, - аще и весь мир совокупить, не вси вси в один образ, но кий же своим лиць образом" [129].

Так, духовний натхненник Чернігівського кола Л.Баранович, наслідуючи міфологічні сюжети, Христа, порівнював із Орлом, із Півником ("Кокошем"), Сонцем, Зевсом, із сузір'ям Стрільця тощо. Святу Трійцю витлумачував як вартості риторики, котрими він вважав знання, моральне задоволення і спонуку до плідної праці. Богородицю Марію він ототожнював із Землею, Нивою, Снопом тощо.

Другою підставою Чернігівському творчому гурту слугували: Біблія, апокрифи, патристика, особливо твори І.Золотоустого, В.Блаженного та

Г.Богослова. Останні були популярні серед українського православного духовенства настільки, що на їх честь у Києво-Печерській лаврі утримувалась окрема каплиця. Крім згаданих "отців", мислителі часто спиралися на твори Аврелія Августина, який досить широко скористався вченням стоїків про людину і світ. Вважаючи цих представників патристики "істинними філософами".

Аналіз ставлення Л.Барановича та його однодумців до проблематики свободи людського існування показує, що вибір ними теоретичних пріоритетів не був довільним. Вибір спирався на ґрунтовно продуману концепцію, котра була суголосна міфологічним уявленням тодішнього українського загалу. Адже в кожному із міфів герой, або людина виступає вільною особою, незалежною в своїх діях. Крім цього, казковий герой ще й звільняє від лиха інших людей. Тобто із казок, міфів і переказів перед людьми поставала особа, яка була вільна і жадала зробити вільними всіх. Це відрізняло погляди на свободу людини просвітників Чернігівського гурту від західноєвропейських філософських уявлень свободи.

Як відзначає Я.М.Стратій: "Поширений у XVI-XVII ст. на Україні середньовічний теологічний неоплатонізм був спрямований на утвердження концепції абсолютної особистості" [130].

У тогочасній українській книжності розвивалось вчення про "внутрішню людину", що творить сама себе і стверджує себе в добрих справах. Але щоб бути вільною і творити добрі справи, людина повинна зрозуміти свою місію в цьому світі, чогось навчитись від людей за допомогою "мудрих слів", тобто пройти певні етапи. Спочатку, зазначає Л.Баранович, людина проходить етап "вранішнього" пізнання (дитячо-підліткового), оволодіваючи словом як саометою, що дозволяє їй осягати "твари в Творце". Причому сам Творець, у межах "вранішнього" пізнання залишається невідомим і "неизреченим",

існуючим тільки як Слово-Дух. Слову через це властива бінарність "світлої темноти". "А ще в ём тайны вся, и весь разум" [131].

Тут ми спостерігаємо пізнавальний принцип, що суголосний із логікою масової свідомості українського загалу і певною мірою раціоналізувався міфо-поетичними формами, сприйняттям поліцентричності світу. Користуючись ними мислителі Чернігівського кола розробляють досить оригінальну антропоцентричну концепцію світоустрою, котра нерозривно зв'язана з ідеєю людської свободи.

Нагадаємо, що в західноєвропейській філософії XVII ст. антропологічне вчення, в тому числі й погляди на свободу, проявилось переважно у формах, запропонованих Ф.Беконем і Р.Декартом. Антропологізм Ф.Бекона, зокрема, ґрунтується на розумінні людини, як дослідника і перетворювача наявного світу. Припускається при цьому, що світ, як створена Богом тілесна данність або "матерія", співпадає із змістом Бога. Будучи часткою світу, людина з самого початку "умонтована" в дійсність, як активно-діяльна істота і найвидатніший твір Бога-Матерії. Отже, з погляду Ф.Бекона, свобода від людей не залежить. Навпаки, людина існує як своєрідна діюча "рука Бога" і невіддільний елемент необхідного світоустрою. Свобода людини при цьому залежить від "Божих заповідей", тобто писаних правил поведінки, що вказують можливості та обмежують людські дії.

Іншу антропологічну тенденцію започатковує Р.Декарт. Він також виходить із припущення про те, що світ створений Богом, але визначальною ознакою, завдяки якій світ констатується як фактор буття, постає у філософії Р.Декарта людський розум: "Я мислю, значить я існую". Свободна людина при такому розумінні втрачає свою цілість і життєву повноту, зводиться виключно до вільного мислення, котре репрезентує лише одну із функцій людського буття. Картезіанський антропологізм, таким чином, зводить

людську свободу до існування раціональної конструкції, що створюється людьми і позбавлена будь-якої ірраціональності.

Запропонована Чернігівським осередком концепція свободи передбачає іншу людинознавчу версію, яку можна висловити формулою: "Живу, значить відчуваю, бажаю, мислю". Людина в такому разі інтерпретується як істота, предметність та глибина мислення якої обумовлюється рівнем її свободи. Але повністю незалежним і "свободним" є Бог, який вічний і невідомий. Тому людина повинна йти його шляхом, отже перед лицем постійної невідомості, і діяти так, як їй підказує власне серце. Л.Баранович писав: "Наставі мя Господи на путь твой, и пойду в истине твоей, да возвеселится сердце моё" [132].

Прагнучи нового життєустрою, люди, таким чином, мусять орієнтуватись на нові світові цінності, котрі серед "плотословесних" язичників невиразні і хаотичні. Через це, зазначає Л.Баранович, потомки "древнього Адама" навіть "недомышляют вопрошати, когда день, когда ночь, нетерпитами нози каменного претыканія, не видах бо солнца сіяюща"[133]. Вони втягнені у вир повсякденних пристрастей, крутяться у вихорі суперництва за володіння маєтностями і панування над людьми. Подібна поведінка, з погляду просвітника, характерна для козацтва. "Легкоконцы наши, казаки, - писав мислитель, - роком управляются и действуют на аввось; высоко несутся, но возвышению предшествует падение" [134].

Свободне життя в такому контексті постає як постійна боротьба з невідомістю, як перехід "рубежу" одного рівня невідомості і зустріч з новим її різновидом. Через це свобода людини набуває форми "дороги життя" або поступу, як вирішення комплексу різноманітних проблем індивідуального, громадського та державного існування. "Поступуй далі", - вчив І.Галятовський [135]. Діяти так, означає уподібнюватись сонцю, що рухається, як властиво його природі. Свободна людина в цьому розумінні

проявляється через високоморальні вчинки, добрі діла, здатність злагоджено жити в суспільстві людей. Через те, з погляду І.Галятовського, "поступувати далі", крім всього іншого, означає "поправуйся в житті и, поступуй од єдиної цноти до другої"; "заховай покору, не погоржай людми иншими, не ромій о собі много"; "живи з людми иншими в покою, в злагоді, звады и войны не чини против людей инших" [136].

Доцільно нагадати і те, що просвітники Чернігівського літературно-філософського кола універсальним ідеалом свободної людини вважали Христа, оскільки він "новий Адам", син Неба і Землі, тобто боголюдина. Але після того, як Христос "воскрес" і перебуває у "наднебесі", де "престол" його Батька-Бога, в Україні взірцем свободних людей стали козаки. Вони гадав І.Галятовський, також за походженням подібні Христу, бо пов'язані із небом, точніше - із сузір'ям "Козерожца" і землею. "Зачим козаки од Козерожца суто названы, поневаж з рогами ходят, котори роги на боку своем з порохом, належачым до стреляня, носят" [137]. Тобто, зв'язок з небом робить козаків вільними і звитяжними, але таке можливе тому, що вони орієнтовані на Схід: "Од востока походит світлость, которая темности розганяет" [138].

Отже, людину, як свободну істоту, антропологія Чернігівського літературно-філософського кола розглядала передусім у екзистенціальному плані, урахувуючи соціокультурні процеси в Україні. Тобто, свобода мислилась як спосіб творчого життя людини на основі раціонально умотивованої етики, де головну роль відігравала орієнтація на універсальний ідеал людини як "нового Адама". Свобода в цьому сенсі розумілась не як "пізнана необхідність" (Б.Спіноза та інші), не як фатально властива людині здатність конструювати (Ф.Бекон) чи мислити (Р.Декарт), а перш за все як "повнота життя", що розкривається в умінні вирішувати різнопланові питання, котрі нерідко "звалювались" на людей. Тому протидію несподіванкам Чернігівські просвітники шукали передусім у свободній

злагоді, в об'єднанні "немощи" шляхом створення всеукраїнської державної або церковної орієнтації. Вони, таким чином, вже не дуже сподівалися на залежність вільного життя від "володаря-філософа", як це було властиво П.Могилі.

ВИСНОВКИ

Чернігівське літературно-філософське коло і його ідейний наставник Л.Баранович робить важливий поворот в українській антропософській думці XVII ст., звертаючись до питань буття "пересічної" людини. Зазначимо, що цей поворот на сьогодні зовсім не вивчався, хоч він мав далекосяжні наслідки для історії української філософії.

Людина, як вільна істота, перетворюючись на засадах морального "перехрещення", може уподібнитись "новому Адаму". Адже зруйнувавши ад і визволивши з-під його влади праведні души, Христос від "древня клятвы освободил еси нас", дав людям "мысленное солнце", що підтримує волю, "но ще борущуся с тьмою страстей", став для людей "сущим в тме свет пресветлый" [139].

Набуваючи здібності "нового Адама", люди перестають між собою воювати, ворожнечу замінюють такими моральними стосунками, що виробляють звичку "друг другу служити" і "тяготи друг другу носити". Взаємна "служба" являє добру волю людей до мирної співпраці. Тому Чернігівські просвітники звертаються до українців, поляків, татар тощо, жити у злагоді, бо найкраще існувати "вместе" і згуртовано. Зокрема, Олександр Бучинський-Яскольд писав: "Не дивуйся, сусіде, що я із народів славлю тих, що у рабстві, і тих, що в свободі" [140]. Тобто вважались всі народи рівними і була надія на те, що всі, хто в рабстві, будуть вільними.

Але щоб бути вільними, люди повинні, з погляду Чернігівського гурту просвітників, рівнятися на людський ідеал, яким є Христос. Вважалося, що

він є "син" універсального творця, вічне джерело премудрості, підказує людям істинний порядок життя. Взірцем того, як потрібно підтримувати порядок, є природа самої Землі - Богородиці Марії. Чимало людей, міркує Л.Баранович, з'явившись від "чрева" Землі, заблукало в світі "глаголяша лжу". Тільки Марія, як жінка із властивостями, тотожними властивостям Землі, не заблукала, "яже всей земли явити ймеяще путь истинный, то по нём глядут и незаблудят"[141].

Слід проте, брати до уваги, що Землі-Жінці властива стихійна байдужість. Вона народжує "законных" і "беззаконных". Останні невільні відірватись від речових зв'язків, через що їх "діавол своїми рабы начинаету именовати". Пояснюється це тим, що народжені Землею люди залишаються підвладними прихованим у ній темним духам, вирватись з-під влади яких можна тільки спираючись на істину, бо тільки там, де є істина, "там свобода". Істина, проте, не притаманна наявному світові, через що неможливе і "между человеки бе обрести истинну, яко-же глаголет Пророк: Всяк человек ложь" [142].

Щоб стати на дорогу істинного, вільного життя, просвітники пропонували людям: "Отложите по первому житію ветхаго челавека, тлесшаго в похотех прелестных; обновайтесь духом ума вашего, и облегчетесь в Нового человека, созданого по Бозе, в правде" [143]. Нова людина в цьому розумінні є "инша Истинна" та "инш живот". Вона є свободна і спроможна розуміти інших людей, спілкуватися з ними на основі добра, справедливості, взаємоповаги. На цьому акцентує свою увагу і І.Максимович: "У всякого благоразумного проси совета, и не пренебрегай советом полезным, последовав сему, не раскаешься. Душа человека правдивого, иногда более скажет (объяснит) нежели семь наблюдателей, сидящих на высоком месте для наблюдения" [144].

Розглянуті міркування діячів Чернігівського кола про природу, мораль та свободу людини, які в деяких аспектах пов'язані з християнством, дозволяють

твердити про особливості обґрунтування людської свободи, що формувались в Україні XVII ст. і наклали відбиток на подальші уявлення про перспективи суспільства в українській філософській думці. Наприклад, М.Костомаров в "Книзі буття українського народу" християнську релігію розглядає насамперед як джерело ідей рівності й братерства, а перші християнські общини - як прообраз устрою майбутнього суспільства: "І жили християни братством, усе було усім общественне, а жили вони заможнo, і були у їх вибрані старшини, а ті старшини були всім слугами, бо, по слову Спасителя, хто хоче першим бути, повинен бути всім слугою" [145].

Якщо порівняти суспільство ідеальної демократії, де людина виступає вільною, та християнської моралі (на позиціях якої стояли діячі Чернігівського кола), можна зробити висновок, що вони абсолютно тотожні. Вплив християнства, як однієї з найпоширеніших релігій, відчувається впродовж всього існування політичного суспільства у досить багатьох сферах його життєдіяльності. Саме поняття людської свободи у розумінні церкви, на нашу думку, створило відповідні умови для утвердження та утворення демократичних режимів у різні часи в різних країнах. Адже сама церква змогла узгодити поняття абсолютної свободи особи у своїх вчинках і водночас залежності її від вищої інстанції, тобто від Бога, коли індивід, добровільно приймаючи ці обмеження, відкриває собі шлях до повної самореалізації та отримує змогу максимально інтегрувати свої власні інтереси в інтереси соціуму. Саме така модель побудови суспільних відносин, перевірена тисячолітньою практикою, повинна слугувати орієнтиром для створення таких самих відносин і всередині держави. На цьому наголошували і діячі Чернігівського кола XVII-XVIII ст. будуючи свої плани самооновлення "української людини" на власній землі.

Хоч реальна історія українського буття XVII-XVIII ст., склалася зовсім не на основі ідеалу "нового Адама". Проте потрібно віддати належну шану

діячам Чернігівського кола і його фундатору Л.Барановичу в тому, що вони продовжили в складний період антропологічну тематику української філософії, розуміючи людську природу як процес, якому властиві свобода, творчість, моральність, універсальна спроможність надавати нові форми речам, особистому і суспільному буттю. Філософське визнання свободи виявом повноти людського життя вимагало звільнення людини від диктату чужої державної влади, вело до розуміння того, що люди в Україні керуються власною волею.

Управляючи своєю волею, людина має здатність протидіяти всьому, що стримує свободу. Зрештою, вона може впливати на обставини свого буття. Тому діячі Чернігівського кола проводять думку про те, що людині в Україні вистачить власного глузду, фантазії і волі для того, щоб збагнути порухи і повороти світобуття, видозмінити суспільство на засадах гуманізму і справедливості.

РОЗДІЛ III

РАЦІОНАЛЬНІ ЗАСАДИ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ

Історія філософської думки України дає підстави мовити про те, що проблема буття людини вирішувалась у ній через призму переплетення двох світоглядних тенденцій. Одну умовно можна назвати провіденційно-романтичною, а другу - екзистенційно-реалістичною [146]. Провіденційно-романтична тенденція генетично в'яжеться із давніми книжницько-християнськими поглядами на людину і світ, гадкою про їх передвизначеність "божим помислом". Екзистенційно-реалістичну тенденцію у вирішенні проблем людського буття можна пов'язати із збереженням в українській філософії її язичницького підсоння, якому не властива ідея передвизначеності. Екзистенційно-реалістичному погляду властива переважно ідея причетності, "вписаності" людини в перехід світових подій, співучасті людини у природних і історико-громадських процесах.

Можна без перебільшення твердити, що найяскравіше переплетення цих тенденцій властиве філософії Чернігівського літературно-філософського кола XVII-XVIII ст., хоч збереглося воно в українській філософській думці до цього часу. Зокрема, провіденційно-романтична тенденція проявилась у концепції "нової людини". Під нею розумівся своєрідний "ідеальний тип" чи архетип універсальної людської індивідуальності, яка вічна і одночасно нова.

Лінія цієї концепції продовжується в "істинній людині" Г.Сковороди, у героїко-історичних портретах поезій Т.Шевченка, творів М.Костомарова, "вічного революціонера" І.Франка, доходячи аж до "комунара-комуніста" М.Хвильового. Одночасно із баченням "нової людини" в українському бутті можна провести смислову лінію також до персонажів М.Гоголя, "хуторянської філософії" П.Куліша, "інтелігенції" М.Драгоманова та "еліти" І.Франка, до "українця" М.Грушевського, "сонцеїдів" В.Винниченка та "громадянської людини" М.Хвильового.

Суттєвою рисою провіденційно-романтичного підходу до проблем людського буття є пошук визначень вічного ідеалу людини, зміст якого давав би можливість кожному конкретному чоловіку "переступити" межу наявної суми буденних явищ. Осмислюючи повсякденність з висоти ідеалу, людина може піднести себе і суспільство на новий і вищий рівень. Це, так би мовити, "прогресистський" підхід, де невідома безкінечність і безмежність. Хаос буття раціоналізується і замінюється ідеалом. Орієнтуючись на нього, людина здатна звеличити себе у переживаннях дійсності і самопочутті до "соработніка Божія" (Л.Баранович), залишаючись на землі серед людей. Одночасно, орієнтуючись на ідеал, значущість людського буття можна вбачати у пізнанні "невидимого", прихованого повсякденністю, переходу життя під зверхність ідеалу, а сенс буття людини вбачати у сприйнятті видимого життя. Такі тенденції розуміння людини досить характерні для антропології Чернігівського науково-мистецького осередку XVII-XVIII ст.

Аналізуючи зміст, природу і властивості людського існування, діячі кола прагнули допомогти людям визначитись у світі, усвідомити значущість особистого і громадського життя, що проявилось у звертанні до питань сенсу і смислу людського буття. Працюючи над вирішенням основних суперечностей людського буття вони поряд із ірраціоналізмом широко використовують раціональні, або наукові здобутки XVII-XVIII ст. З

допомогою такого поєднання раціонального із ірраціональним вони творять "нову людину".

Так чи інакше, але згадані тенденції означали звертання Чернігівських просвітників до проблем раціонального життя людей. Найважливіші з них, як ми вважаємо, пов'язані зі ставленням до науки, обґрунтуванням питань єдності і злагоди в українському суспільстві та відповіддю на питання про організацію особистого життя у світі.

3.1. Людина і наука

Напочатку XVII ст. людська мудрість, розум, світські науки протиставлялися багатьма українськими авторами божественній мудрості та церковному авторитету як хиба - істині. Розгляд такого питання рівнозначний осмисленню проблеми природи людини. Українських філософів приваблювало тоді людське життя, а у самій людині - "чудне сполучення и плоть, смерть и живот" [147]. Традиція такого протиставлення божественної і людської мудрості започаткована ще першими отцями і вчителями церкви при розв'язанні питання про ставлення християнства до античної філософії та поганського світогляду загалом. Але загострення цього протиставлення було властиве навіть далеко не всім представникам патристики, яка прагнула витлумачити філософську умоглядність як пояснення Біблії, а Біблію як підтвердження платонівсько-аристотелівських вчень [148].

Проте ситуація докорінно змінюється з початком Реформації, представники якої актуалізують питання взаємодії людини та науки, віри та розуму, откровення та філософії, божественної та світської мудрості і наук. Заперечуючи авторитет церковних переказів і визнаючи єдиним джерелом віри откровення, реформатори (протестанти) наполягають на необхідності

застосування науки і людського розуму для читання й витлумачення Біблії. Адже "ні сніг, ні град, ні дощ та інші речі, позбавлені життя і відчуття, не можуть хвалити Бога інакше, якщо не устами людини" [149].

Такі раціоналістичні тенденції співіснують у творах реформаторів в єдності з ірраціоналізмом. Уже Лютер називав філософію повією диявола, а ще більшої гостроти заперечення значення людського розуму, світських наук, філософії для спасіння, а отже, й християнського життя, досягло серед найрадикальніших і найдемократичніших реформаційних громад. У них вбачали те зняряддя, за допомоги якого католицька церква обґрунтувала свою соціальну практику, а також і теологічні побудови, що спрямовувалися проти простоти первісного християнства з притаманними йому ідеями рівності і братерства. З огляду на це, моравські брати навіть не приймали до своїх громад людей вчених і тих, хто знав латину.

Як відзначає В.М.Нічик: "З поширенням реформаційних ідей радикально-демократичного спрямування в Україні протиставлення Біблії та філософії, божественної та людської мудрості стало майже загальним місцем у творах діячів братств і письменників-полемістів" [150]. До числа останніх належали Л.Баранович, І.Галятівський, І.Максимович, Д.Туптало та інші діячі Чернігівського кола. Вони теж вдавалися до цього протиставлення з метою дискредитації логіко-раціоналістичних засад католицької теології. Але в дискусії з католиками їм бракувало спертих на тогочасну науку доказів.

Якщо придивитись до творів Л.Барановича та інших вчених, то можна в них знайти і критику філософії. Але підвалиною їх поглядів, зрештою, постає використання методів, пов'язаних з раціональним, науковим пізнанням. Бо на той час в українсько-православних колегіумах вже викладали логіку, раціональну філософію, філософію моралі, та інші світські науки. Чернігівський вчений гурток добре розумів, що не може бути суттєвим церковний вплив на суспільство, якщо не спиратися на науку. Досить яскраво

це проявилось у творчості І.Галятовського, який у своїх творах широко використовує різноманітні знання та методики [151].

Вважаючи, що наука й людина повинні підпорядковуватись церкві, яка є носієм абсолютно істинного знання, діячі Чернігівського літературно-філософського кола XVII-XVIII ст., отже, не заперечували знання світських наук. Навпаки, вони вважали що їх треба вивчати, але спираючись на благочестя й високу моральність, як на передумову. Піраміда світських наук мусить ґрунтуватися на підвалині церковного віровчення. Престиж церкви та справа її захисту вимагали, щоб духівництво було не лише освіченим, а й передовим у науці, інакше воно не зможе бути поводитирем пастви, серед якої на той час уже було чимало високограмотних людей.

Період XVII ст. на Україні - це доба самоутвердження нації, коли без віри у сили науки, знання і розуму не обійтись. Без наукових знань у XVII столітті неможливо було керувати суспільством, закладати школи, колеґіуми, академії, будувати міста, села, фортеці тощо. Це розуміли і діячі Чернігівського кола XVII-XVIII ст. Тому їх філософія хоч і поєднувала раціоналізм з ірраціоналізмом, але домінуючу роль надавала раціоналізму, тобто науці і людському розуму. З цього приводу цікавим є дослідження Е.Гуссерля, коли він відзначає: "Розум - широке поняття... Так і в людськості та в її розумі філософський розум становить нову ступінь. Ступінь людського буття й ідеальних норм для безконечних завдань, ступінь буття з погляду вічності можлива лише в абсолютній універсальності, саме в тій, що від початку містила у собі ідея філософії. Універсальна філософія, зі всіма окремими науками, складає, звичайно, частину явищ європейської культури... Людству вищої людськості або розуму потрібна, отже, справжня філософія" [152]. Хоч Е.Гуссерль і визнає, що раціоналізм XVII ст., якщо його розглядати відірваним від ірраціоналізму є помилкою, хоча й цілком

зрозумілою. Можливо, діячі Чернігівського кола XVII-XVIII ст. де в чому і помилялись, але на той час, серед української руїни, це були прогресивні ідеї.

Більше того, вони гідно продовжили філософські пошуки "розумного життя", започатковані ще в період Київської Русі. Актуальною в цьому плані є розвідка В.І.Шинкарука де пояснюється: "Міфологія історично формувалася як форма суспільної свідомості, здійснюючи проєкції буття людського, а саме - проєкції, обернені в минуле. Обернені за горизонт наявної дійсності- в те буття, яке відповідає сутності людини, її щастю і так далі. Головними принципами наукового мислення, яке вироблене було на той час(у нас це XVII - XVIII ст.) були принципи пояснення і передбачення. Наука - тоді наука, коли вона дає пояснення, а пояснення - тоді, коли з'ясовуються причини. Тоді мова йде про зв'язок теперішнього з минулим - минуле виступає як умова для теперішнього" [153].

Яскраво ця тенденція проявилася у змісті таких творів Київської Русі, як "Послання пресвітеру Фомі" Климента Смолятича та "Слово Данила Заточеника". Так, у "Посланні" зустрічається близька до раціоналізму позиція Климента Смолятича стосовно розуму людського. Тут наявні різні підходи до тлумачення розуму, його місця і ролі в житті людини. Спираючись на розум, Климент Смолятич аналізує текст "Священного писання", а сам розум тлумачиться ним як провідник душі. "Слово Данила Заточеника, акцентуючи увагу на взаємодії розуму і земного життя людини витлумачує розум як життєву досвідченість, хитрість, що здобувається упродовж життя людини. Переконає в цьому Заточеника його власне існування, в ході якого він самотужки збагатив свої знання і свій розум, який виступає важливішим за хоробрість. Адже в битвах не хоробрістю досягається перемога, а розумом [154].

Загалом, відзначає В.С.Горський, "культ розуму, власної мудрості", що розцінюється, як вища моральна якість людини, відображає наявний в

Київській Русі високий рівень раціональності, ствердження власного "Я", як суверенної, самоцінної особи, проголошення цінності мислячої людської особистості"[155].

Разом з тим, роль науки в життєдіяльності людини, в межах якої з'ясовуються граничні підстави людського буття, важко уявити в її історичному розвитку у вигляді однолінійного вертикального процесу, прогресивного поступу. Різноманітні філософські системи, вчення, комплекси ідей, які були сперті на наукові докази далеко не завжди і не в усьому піддаються оцінці щодо своєї прогресивності порівняно з попередниками. Звичайно, і в реакційних вченнях можна знайти актуальність, виявляючи нові смисли, що часто вражають свою співзвучністю навіть з тим, що хвилює нас сьогодні.

Тобто віра в силу розуму і науки наскрізь пронизує українське буття через віки. Хоча наука зазнавала ударів у зіткненнях із суворою правдою життя, а це, в свою чергу, сприяло відтворенню дискусій про відношення між божественною, догматичною і людською мудрістю, релігією і філософією.

Започаткована в Україні XVII століття нова філософія потенційно могла бути вільною від тягара догматичних висловлювань і здогадів, не зіптертих на розумні наукові докази. Але реальність українського буття тоді не рідко була така, що ніколи і нікому іноді було працювати в науці. Безперервні війни, несприятлива суспільно-політична обстановка в Україні другої половини XVII ст., отже заважали піднесенню науки і людського розуму в сфері теоретичного знання XVII-XVIII ст. Проте і в цих умовах більшість тогочасних мислителів поважали розум, але не робили з нього фетиш. Науку та вчених, котрі її рухають, зазначав І.Величковський, треба любити, бо саме від них "ростёт слава, оздоба, подпора милой отчизні нашой і утіха скоро" [156].

Дана позиція чітко окреслюється і обстоюється всіма діячами Чернігівського літературно-філософського кола XVII-XVIII ст. Вони розробляли різні версії розумного життя людини, де головну роль відводили науці і освіті. Зокрема, І. Максимович у своїй збірці "Алфавіт" (1705р.), притчу про "премудрого" чоловіка, який, незважаючи на свою "премудрість", ніколи не збагне природи руху матерії і помре від цього великого смутку, бо перестане вірити в силу свого розуму [157].

Мислителя хвилює проблема раціональності. Він старанно доводить, що розум - надійне оперття в житті, але водночас з падінням віри в людині, на думку І. Максимовича, зруйнується мораль, зникне розуміння сенсу життя. Адже все, що людина не може пояснити на основі наукових доказів, своїх знань і розуму, вона пов'язує з вищою Божою мудрістю, яку можна досягнути за допомогою віри. Хоча Бог за своєю сутністю (тобто такий, який він є "в собі") є незбагненним для людини, але вона все-таки пізнає його через віру.

Людина розглядалась діячами Чернігівського кола як образ і подоба Бога, через що вона, разом з Богом, виступає і як творець та опікун світу, гарант його цілісності та незнищеності. Проте сама людина смертна і цим відрізняється від Бога. Тому, зокрема у І. Максимовича, "премудра" людина так і помирає, не пізнавши всього своїм розумом тільки через те, що на це їй не вистачає життя. Бог же вічний і безкінечний, тому він нібито знає і розуміє все. Досягти чогось у своєму земному житті людина, таким чином, зможе тільки за допомогою власних знань і віри. Бог же істотно не впливає на стан знань людини. Судячи про позицію Чернігівського кола на основі міркувань І. Максимовича, можна вважати, що вони (діячі кола), високо цінуючи наукові знання і розум людини, в цілому віру ставили вище розуму. Свідчать про це і твори Івана Орновського, що застерігає від надмірної довіри до розуму: "Хизуватися пишно (розумом) не варто, небоже, думка людська здурити сама себе може" [158].

Але уважно розглянувши твори мислителів, які належали до Чернігівського кола XVII-XVIII ст., можна константувати, що кожен з них мав своє власне рішення проблеми, яке не в усьому співпадає з думками колег. Може, саме в цьому плюралізмі думок, діалозі, і є та сила, що об'єднувала мислителів у творчий літературно-філософський гурт.

Якщо І.Гізель, який тісно співпрацював з Чернігівським вченим осередком, відзначав, що людиною керує переважно розум [159]. То Л.Баранович цю проблему вирішує специфічно, тобто, не вступаючи у конфлікт з релігією і не заперечуючи раціональних знань. Баранович констатує, що "мудрий певну знає в небо дорогу" [160]. Цією тезою він не розмежовує віру і науку, а проголошує їх єдність. Такими міркуваннями не заперечується значення розуму й здобутих за його допомогою знань на тій підставі, що вони нібито "нижчі" за віру. Навпаки, це зближає розум і віру, науку світську і богослів'я, релігію і філософію. Мислитель прагнув показати, що розум і наука не є лише чимось слабким і безпорадним. Вони освячені самим Богом, є особливими дарами Святого Духу, через які людина стає причетною й подібною до свого Творця, тобто мудрою.

Отже, мудрість людини, розглядається Л.Барановичем як зміст і спосіб єдності віри і розуму, релігії і науки. Він закликає здобувати світські знання, щоб ближче підійти до універсальної мудрості. Тільки вивчаючи світ, земну природу, людина наближає свій розум до ідеалу. Поряд з плотськими турботами, вважає Л.Баранович, слід не забувати і про віру в ідеал, бо плотський і духовний розум перебувають у стані постійної нерівноваги і протиставлення, а віра надає стабільність і спрямованість діям. Хоч науковці і відкидають всяке Божественне провидіння, але хто заперечить те, що плануючи наукове відкриття або дослід, науковці не вірять в його успіх ?

Взагалі, там, де застосовується наука, завжди присутня і віра, хоч це не сліпа релігійна віра, але вони подібні одна до одної за суттю впливу на

людину. Адже людина, до кінця непізнання істота, тому наука своїм впливом може подіяти на людину, але щоб ця дія була результативною, потрібна щоб людина повірила в себе, в свої сили і силу свого таланту, тобто в науку.

Завдання людини, вважали Чернігівські просвітники, полягає в тому, щоб за допомогою наукового пізнання реалізувати надані їй Богом дари, відновити й піднести свій теоретичний розум вище того рівня, що в ній є тепер. Розум потрібен не лише для духовного переображення, а й для здійснення людиною свого призначення у світі - панувати й розумно господарювати на землі. Здійснивши це, людина відкриє для себе "дорогу в небо", тобто за рівнем своїх знань вона наблизиться до Бога.

Таким чином, філософи Гетьманщини розробляли вчення про розум і науку, споріднене з ідеями просвітників Нового часу Західної Європи. Вони проводили думку, згідно з якою віра може бути раціональною, а розум завжди включає момент віри. Цим започатковувалось в українській філософії безконфліктне вирішення проблеми віри й розуму, або релігії й науки. Адже, ще Ісайя Копинський говорив: "Наскільки квітне розум, настільки множиться і віра" [161]. Протягом віків ці дві тенденції боролися одна з одною. Але вони поєднались внаслідок того, що в українській культурі було вироблене поняття духовного розуму, який не протистоїть почуттям, вірі, інтуїтивним переконанням, а включає їх.

За спостереженням С.Б.Кримського, українські мислителі XVI-XVII ст., говорячи про розум, який, згідно з їхніми тлумаченнями, був органічно поєднаний із серцем, мали на увазі, переважно, саме духовний розум [162]. З цим висновком сучасного українського вченого треба погодитись, бо в ті часи раціональне та ірраціональне, не лише не суперечили, а й взаємно доповнювали одне одного. Мудрість поділялась на земну і божественну, розум - на плотський і духовний.

У власному значенні, за переконаннями мислителів XVII ст., розум - це передусім духовний розум або ум. Цей термін церковнослов'янської мови був еквівалентний латинському поняттю інтелект. Він відігравав значну роль у християнській теології й антропології, які в процесі свого формування зазнали помітного впливу неоплатонізму, зокрема Плотіна, Ямвліха, Прокла, Аммонія Саккаса. У давньоукраїнських текстах духовний розум, або ум, був і одним із визначень Бога, і позначенням образу божого в людині, і відображенням її вищих пізнавальних потенцій. Але чіткого поділу вищого розуму (духовного), який здатен утворювати метафізичні дії, і простого розуму (світського), запропонованого згодом Кантом [163], у тогочасних українських мислителів чітко ще не простежуємо. Та й сам поділ розуму здійснювався не стільки на основі перебігу й рівнів його внутрішніх процесів, скільки на основі спрямованості на пізнання різних об'єктів: духовних чи плотських. Перші уважалися вищими, а другі - нижчими.

Але в XVII столітті людям були притаманні сумніви, щодо здатності інтелекту осягнути світ і зробити людське життя розумнішим. "При многості мудрості множитьс'я й клопіт, - говорив біблійний Еклезіаст, - хто ж пізнання побільшує, той побільшує й біль" (Екклез. - 1,18). Ці слова в деякій мірі характеризують відношення між наукою і вірою протягом XVII ст. Адже що далі йшло пізнання, що більше осягала наука реальні простори, то менше залишалось шансів для віри, щоб домінувати над розумом. Але відкривши для себе безмежжя Всесвіту, розум XVII ст. загубився в ньому, як у пустелі. Щоб пояснити це нове й, по суті, глибоко песимістичне світовідчуття, Б.Паскаль пропонував уявити Землю як піщинку в безмежному просторі, а людину - ще меншою часточкою, що губиться на поверхні цієї крихітки. "...Хай відчує, - пише він, - як вона загублена в цьому глухому закуті Всесвіту, і, виглядаючи з комори, наданої їй під життя, - я маю на увазі зримий світ, - хай усвідомить, чого варта вона сама. Людина в нескінченності

- що вона означає?" [164]. Але загубитися у Всесвіті людині не дозволяла наука.

Вже у XVII ст. Чернігівський гурт вчених використовує образ хаотичного світу. Але хаос - не норма, а тільки спотворення дійсних норм і законів світопорядку, котрі залишаються утаємниченими, неясними. Тому хаос не є природним станом, навпаки, він неприродний. Щоб повернути світ і людей до істини, потрібно перебудувати світ, спираючись на науку і віру. Це буде не встановлення сили законів світобуття, а тільки створення належних умов їх дії. Ці умови заключаються в тому, щоб довести до кожної людини правильність обраного шляху і закріпити це за допомогою віри. Просвітники на Гетьманщині радили людям: "поступайте как можно верно, не как не разумные, но как мудрые, умея пользоваться временем" [165].

Для них важлива не стільки покора догмі, скільки визнання вагомості науки, розуму, твердості духу, віри в можливість раціонально обгрунтованого втручання людини в хід подій. Подібні розмірковування близькі до загальної світсько-раціоналістичної спрямованості умонастроїв передової частини суспільства тих часів, що проявлялось у зацікавленості і повазі до науки, як важливого фактора культури, у раціоналізмі практичного мислення, у новому ставленні до релігії. Зростаюча самосвідомість особи, впевненість у широких можливостях розумної людської активності, формували нові принципи світорозуміння з орієнтацією на світські проблеми, на усвідомлення гідності людини - творця своєї долі.

Звеличуючи раціональне начало в людині, діячі Чернігівського кола надавали особливе значення її навчанню, моральному вихованню й освіті, вбачаючи в цьому шлях до природного, земного щастя, досяжного зусиллями людей. Обов'язком вчених людей Чернігівське коло вважало турботу про освіту народу й покращення моралі, про викорінення вад. "Слепцы и буи некогда умудрятся" [166], говорить Лазар Баранович.

Крім совісті, вчені у Чернігові розумність оцінювали як критерій добра і зла. Проте сама розумність виявляється обмеженою фіксованим набором догм православного християнства. Тобто, вчені Чернігівського гурту в цьому плані трималися позиції, визначеної ще П.Могилою: від православного канону не відступати, але ніхто не має права узурпації і його тлумачення. Оскільки ні Біблія, ні пророки, ні апостоли й патріархи вичерпно не виклали суть православ'я, остільки тлумачення його суті можливе тільки всією православною церквою та її вченим кліром [167]. Така позиція відкривала широкий простір раціоналізму як в плані нових форм раціоналізації догм віри й пристосування богослів'я до змін у суспільстві, так і в плані використання здобутків філософії і наукових даних в аргументації богослів'я та повсякденності.

Концентровано дана методологічна установка була реалізована І.Галятовським у його методичному посібнику "Наука албо способ зложення казання", де вказується на необхідність широких знань із найрізноманітніших галузей природознавства та історії [168]. Проте аналіз творів Л.Барановича, І.Орновського, І.Максимовича, О.Бучинського-Яскольда, Л.Крщоновича та інших діячів, причетних до Чернігівського вченого осередку вказує на те, що всі вони орієнтували народний загаль на ґрунтовне оволодіння науками і самі показували в цьому приклад. Це не були обмежені богослови-догматики.

Події єгипетської, візантійської, сирійської, грецької, римської, вавілонської, єврейської, французької, англійської, датської, російсько-московської та киево-руської історії, відомості про скіфів, сарматів, турків, татар, індусів, персів тощо, - невеликий перелік країн і народів, що згадують і на які посилаються філософи Чернігівського науково-мистецького осередку XVII-XVIII ст. Треба додати до цього знання дохристиянських авторів, творів апологетів і "отців" християнства, провідних діячів католицизму, західноєвропейських просвітників вже Нового часу, щоб правильно

поцінувати те, чому Чернігівське літературно-філософське коло не тільки високо цінувало розум і науку, але і проводило переконання в тому, що "новим Адамом" можна стати не стільки завдяки благочестю, скільки внаслідок освоєння наукових знань, оволодіння методами наукової роботи, використання таких знань і методів у різних галузях діяльності.

Отже, наука трактується Чернігівським гуртом вчених, як сила, покликана здійснити гармонію особи, суспільства, історії і природи. Вони апелювали до свідомості, совісті, мудрості, розуму й віри, переконуючи можновладців і народ у необхідності науки і вважаючи, що кожна людина може піднятися до розумової досконалості, котра сприятиме утвердженню щастя у земному житті. Основа цього - виняткові властивості людського розуму. Тут діє раціональне почуття, яке каже людині, що вона ще не така, якою вона може і має бути. Наука, раціональність, дають найвищу вартість і тим прагненням щастя, які в своїй безпосередній якості були б явищем чистого егоїзму, котрий хоче, щоб щастя й нещастя, радощі і страждання людини залежали від випадкового нагромадження мертвих речей.

Щастя, вважали Чернігівські просвітники, не можна заслужити, воно не може постати завдяки людській гідності, так як і нещастя не можна виправдати із негідності людини, із її невідповідності найвищому ідеалу життя. Людина хоче бути не просто щасливою, - для неї не байдуже, як і звідки походить її щастя, чи є воно наслідок загального безглуздя речей, чи ж стан, відповідно до її гідності. "Всякая причина, - підкреслював І.Максимович, - узнаётся по зависимости от другой, так составляет ряд причин подчинённых одна другой, и та причина, которая, по бытию своему, не была последствием предшествующей, есть первая причина, причина всех причин" [169].

Внаслідок цього людина доходить віри, що її страждання або є наслідком її розумової недосконалості, або ж, якщо вони не пояснюються на

цій підставі, вони осмислюються й виправдовуються найвищою розумною волею яка визнала їх необхідними. Тут віра у здатність людського розуму до світоспоглядання породжує релігійне почуття. Це відзначав і П.Юркевич: "Прагнення людини до гідності й досконалості, моральнісного замирення й довершеності, нарешті, питання про начало й мету існування - ось носії, хранителі й вихователі релігійного почуття в людині" [170].

Звідси виходило, що проблему людини і науки неможливо було у XVII столітті розглядати одноосібно, тобто відірваною від релігійного почуття в людині, бо у Бозі, як образі невідомості, людина бачить своє оперття, своє благо, джерело своїх насолод. Адже у світі, де все відомо, немає Бога. "Не Бог ест в світі, але світ в нем, як стог в стозі"-писав І.Величковський [171]. Але в житті суспільства ціннісні орієнтири весь час змінюються. І з плином часу проблему людини і науки потрібно було розглядати у нових умовах, коли "бог помер", а традиційний розум виявився для людини, на жаль, надто сумнівним гарантом.

Але люди потребували раціональності, і на початку двадцятого століття М.Вебер у своїй праці "Господарство та суспільство" (Тюбінген, 1920) досліджує структуру раціональності, її "матеріальну" та "формальну" складові. "Формальна раціональність", яка на думку Вебера, стає домінуючою в сучасному суспільстві, - це абстрактний, технічний розум: байдужий до соціальних цінностей, позбавлений будь-якої суб'єктивності та випадковості, він прагне опанувати усе суспільство. Це "інструментальний розум". Концепція "формальної раціональності" М.Вебера, його вчення про "інструментальний розум" глибоко вплинули на подальшу філософську та соціологічну думку, трансформувалися у такі поняття, як "технічна раціональність", "інструментальна раціональність". Це в деякій мірі почало витіснити проблему віри, бо вона була більш зв'язана з ірраціоналізмом чим з раціоналізмом. Особливо це відобразилося в поглядах філософів XX ст. в

СРСР, які проблемі віри майже не приділяли уваги, крім хіба що як релігійної категорії.

Але зрушення, що відбулися в українській філософії в 60-ті роки ХХ ст., поставили проблему співвідношення віри і науки на порядок денний. Павло Васильович Копнін першим починає аналізувати тоді цю проблему. Чому саме "першим" ? Адже ця проблематика і до 60-х років розглядалась у "науковому атеїзмі". Суть у тому, що віра в роботах з атеїзму була об'єктом критики, протиставлялась знанню, а вчені доходили часто до тверджень, що знання, особливо наукове, може цілком витіснити віру із життя людини. Значну роль у тогочасних дослідників відігравало догматичне ставлення до ленінського вчення, де віра вважалась тільки складовою частиною релігії. Ніби не помічалось, що В.І.Ленін весь час пропагував віру в комунізм, зважаючи на інтелектуальний і культурний рівень суспільства.

Такий розгляд проблеми віри, отже, містив логічну суперечність, бо віра в одних випадках заперечувалась, а в інших вважалось, що вона потрібна, але тільки як віра в комунізм. Тому треба було визначитись із суттю терміну "віра", беручи до уваги здобутий на 60-ті роки культурно-освітній рівень суспільства. Адже науковий атеїзм вбирав у свої теоретичні побудови лише ті наукові концепції і висновки, конкретні приклади та описи, котрі мали антирелігійну зорієнтованість, давали можливість шляхом доцільного підбору аргументів спростувати релігійні положення та ідеї. Але тоді виходило, що пізнання і наука можуть бути без віри, тобто цілком раціонально-науковими. Це було привабливо, та все ж такий підхід закривав шлях до належного розуміння духовного життя, в тому числі української філософії яка аналізувала протягом багатьох років свого існування проблему відношення людини і науки і завжди включала в себе аналіз віри.

Заслуга П.Копніна полягає як раз в тому, що він у 60-ті роки започатковує безконфліктне вирішення проблеми, обґрунтовуючи необхідність

раціональної віри. Цим його погляди близькі до філософії К.Поппера і К.Ясперса. Вони сверджували про існування світської віри, що спирається на знання і людську свідомість [172]. Подібні міркування зустрічаємо й у П.Копніна, який розрізняє віру, що веде людину до релігії, і віру, що спирається на знання. Остання не тільки не протидіє науці, але й витікає з неї. Знання необхідні людині для практичних дій, а щоб дія була успішною, людина повинна бути впевнена в істинності свого плану дій. В цьому випадку віра, за твердженням П.Копніна, виступає як проміжна ланка між знанням і практичними діями. Віра тут не просто знання, підкріплене волею, почуттями і внутрішнім стремлінням людини, а знання яке переходить в упевненість людини у правильності її практичних дій [173].

Такий погляд на суть і місце віри в бутті людини відкриває, на нашу думку, шлях до ефективного методологічного аналізу української філософії XVII-XVIII ст. П.Копнін наголошує на тому, що "релігійну віру не можна витіснити, не замінивши її свідомою вірою, упевненістю в істинності наукових ідей, основою яких є творча праця людини" [174].

Отже він проголошує потребу не в будь-якій вірі, а лише у тій, що спирається на дані науки. Заодно П.Копнін, вирішуючи проблему віри з раціоналістичних позицій, обережно спростовує абсолютиські претензії на можливість повного виключення екзистенціального стану віри із ситуації пізнавального процесу. В цьому плані якраз і можна твердити, що він відновлює в українській філософській думці тенденції аналізу віри і науки (або віри і розуму), які актуалізуються в українській філософській думці від часів Київської Русі і яскравою ниткою проходять у творчості Чернігівського літературно-філософського кола XVII-XVIII ст., про що вже говорилось вище.

Важливо у даному випадку ще раз зазначити оригінальність позиції Чернігівського кола, котру можна сформулювати так: розум і віра, наука і

вимисел. Адже в сучасній суспільній ситуації, щоб зрозуміти цінність творчого внеску Чернігівських просвітників в філософську антропологію, стосовно проблеми людини і науки, достатньо поглянути на їх вчення з позицій сьогодення: "Коли філософська думка шляхом вивчення інтерсуб'єктивних структур мови, свідомості та буття знову повертається до буття людини у світі" [175]. При цьому реалізується єдність раціонального та ірраціонального, науково-предметного знання та вірогідно-пошукових прехтів. Чернігівське коло в цьому плані, можна сказати, у своїй філософії стоїть біля витоків даної тенденції, що повніше усвідомлюється сучасною філософською думкою. Позаяк розуміння людини як виключно раціональної істоти вже не раз приводило до "кризи розуму".

Про це слушно зазначає відомий німецький філософ Вітторіо Хьосле. На його думку, саме "криза розуму" стала сутнісною причиною "нездужання" сучасної філософії, а головне - її внутрішньої невідповідності своєму власному сенсові. Ознак цієї невідповідності досить багато. Це, перш за все, відсутність внутрішнього синтезу та внутрішній розрив між філософією та історією філософії, що не тільки може мати, але й уже має дуже сумні наслідки для самої філософії: "Якщо відокремлення частини від цілого взагалі означає лише хворобу, - особливо це стосується живого організму та культури (виходячи з цієї ознаки, наша цивілізація є дуже хворою), - то спеціалізація у філософії безпосередньо веде до знищення її поняття, позбавляє її права на існування" [176].

Хьосле, аналізуючи проблему "кризи розуму", підкреслює, що цю досить невтішну точку зору спростовує, перш за все, сама філософська традиція (уособлена іменами великих метафізиків та філософів істрії минулого - від Платона до Віко та Гегеля); в її межах уже так багато було сказано про занепад культури, що варто застосувати сказане для розуміння та парадоксального виправдання сучасності. Розвиваючи свою думку, Хьосле

доходить висновку, що якраз на тлі саморуйнування розуму й уможлиблюється розгортання трансцендентально-прагматичної програми відновлення раціоналістичної філософії і водночас пошуків нових, відмінних від традиційного, спрощено-раціоналістичного підґрунтя засад для ствердження життєздатних загальних цінностей у нових умовах, коли "бог помер", а традиційний розум виявився для людини, на жаль, надто сумнівним гарантом.

Тому П.Копнін мав рацію, коли в 60-х рр. ХХ ст. був одним з ініціаторів дослідження філософської спадщини України XVII-XVIII ст., до якої належали і діячі Чернігівського літературно-філософського кола.

Зрештою, якщо керуватися методологією аналізу віри і науки, що була створена П.Копніним, і розглянути у контексті запропонованої ним методики творчість Чернігівського кола, то ми зустрінемо поліфонічність думок мислителів з цього приводу. Заодно це вказує і на специфіку цього неформального об'єднання, різних за поглядами вчених. "Головним, що об'єднувало цих творців - писав М.Сумцов, - була непогасна іскра національної малоросійської самосвідомості. Це коло відрізнялось від всіх великоруських того часу творців досить специфічною рисою самобутності. В духовному відношенні вони нічого не запозичили від них, навпаки, за причини їх культурної відсталості, самі ділилися з ними своїми знаннями і служили для їх вчителями. Тому вони мали всі підстави пишатися своєю українською наукою і літературою" [177].

Властива Чернігівському літературно-філософському колу схильність, розглядати розум і віру, науку і вигадку як аспекти людського існування проявилась і в переконанні, що людський інтелект продукує цілий ряд фактів, на основі яких неможливо утворити пов'язані із чуттєвим пізнанням уявні образи, бо вони не мають прямих аналогів у сфері відчуттів. Це відрізняло тлумачення речі в українській і західній філософії. Річчю в українській

філософії розумілася не тільки матеріальна, але й будь-яка реальність, створена з участю розуму. До такого типу речей зараховувалися також загальні поняття: роди, види, сукупність ідеальних сутностей, котрі, вважалося, мають власну матерію. Через це, Бог, ангели, одне слово, весь той світ умосяжних сутностей, що в західній філософії розумівся як ідеальний, в українській думці тлумачився як аспект життя і вважався, внаслідок цього, таким, що має матерію, або, як висловлювався Л.Баранович, "плоть". Бог, правда, хоч і визнавався неосяжним, але він був "сонцем", "вогнем", "світлом", "аеро" (ефіром), "чистим повітрям" і т.д., тобто всім, що хоч і фіксувалось людьми, але залишалось утаємниченим, невідомим. Тому, як вже відзначалось, світ мислився "серединою", яку оточувала "відома невідомість" - Бог.

Дане тлумачення, на наш погляд, ментально пов'язане з українською язичницькою традицією, у межах якої вважалося, що світ зробив Дажбог і розмістив його серед "бездни" [178], тобто серед "відомої невідомості", де "дно" відоме всім, але заодно воно таке, що є і невідоме. Звідси випливала й дещо інша, ніж на Заході, концепція пізнання, що розділила дійсність, зрештою, на "річ в собі", яка не пізнання, і "річ для нас", яку ми пізнаємо, переходячи, як мислив І.Кант, від чуттєвого споглядання до раціональності, а далі - до "практичного розуму". Розуміння Бога, як такої невідомості, що представлена у реальному світі сумою відомих, але не пізнаних стихій, історичних подій, соціокультурних явищ, котрі включені у процес людського життя у світі, як у власному домі, означало, що пізнання, як цілісний акт волі, чуттєвості, розуму тощо, є також аспект життя. Пізнання пластично і хаотично освоює "невідомість відомого", стикаючись із новими явищами "відомої невідомості", як Бога. При такому погляді на пізнання, наука набувала в людському житті не статус зовнішнього додатку, без якого можна було б і обійтись, а життєво необхідного атрибуту. Тому, зокрема

І.Галятовський, бажав: "козаком ещѣ богатство науки такои, жебы слухали гетмана своего, полковников и старших и шановали" [179].

Наука, зрештою, в Чернігівському філософському осередку розумілась не тільки як метод або спосіб упорядкування знань та їх систематизацію і масову трансляцію через церкву у суспільстві, що характерно було особливо для І.Галятовського. Наука вважалась також вищим виявом людської раціональності, сферою панування і розвою розуму, що наближається до розгадки таємниць незбагненого - Бога.

"Ум человеческий, - писав І.Максимович, - всегда празден есть и свободен, распространяется, и широко разливается... и внятные прилежные молитвы посылает на высоту" [180].

Первинним і найважливішим у розкритті істини чернігівські мислителі вважали момент інтуїтивного осяяння, наповнення чи переповнення інтелекту світлом, що відбувається у мить зв'язку людського розуму з надприродним і уможливує для людини осягнення закладеної у неї Богом істини. Про це слушно зауважує Г.І.Горак: "Таємниця в людській буттєвості завжди індивідно неповторна, не підлягає оприлюдненню і втіленню у суспільно визнані і формалізовані форми, не придатна для суспільного функціонування" [181]. Значною мірою це має відношення до релігії, віри людини у вищу надприродну силу, Бога. Вона, до речі, наявна в переважній більшості філософських концепцій, у філософії Фоми Аквінського, Спінози, Гегеля, Бердяєва, Хайдеггера, Ясперса та інших.

Невір'я завжди межує з невіглаством. Як справедливо зауважував О.Лосєв, "всі великі мислителі - слава людства - були істинно і глибоко віруючими людьми" (атеїсти ж були пустими базіками...). Відомі слова Бекона, основоположника позитивної науки: "Трохи розуму, трошки філософії віддаляють від Бога, трохи більше філософії знову приводять до нього" [182].

Тут доцільно згадати також Дмитра Туптала (Ростовського) "Алфавит духовный", виданий у Чернігові 1761 р., в якому він аналізує проблеми релігії і філософії, особливо підкреслюючи значущість останньої: "Всё временно в веке сем плачевном, понеже всё в нём не постоянно и превратно, всё в нём ложно есть и переменно. Есть такие, что ложь вместо истины представляют, однако ложь правдою никогда быть не может. Мудрость есть совершенна. И должна быть неприятна мудрость с ложью или философия с неправдою"[183].

Релігія найбільшою мірою відноситься до "сокровенного" в людському існуванні, через неї здійснюється причетність до невідомих космічних витоків людського існування. Як писав С.Булгаков: "Релігія є активний вихід за межі свого я, живе почуття зв'язку цього кінцевого і обмеженого з безкінечним і вищим, розширення нашого почуття в безкінечність, в прагнення до недосяжного досконалення" [184].

Суспільний спосіб людської буттєвості приводить до соціалізації самої релігії, тим самим вихолощуючи її основне призначення і спотворюючи її суть. Спрощений погляд на релігію характеризує її як фантастичне відображення у головах людей тих зовнішніх сил, що панують над ними у повсякденному житті, як опіум для народу, що орієнтує на потойбічне життя і прирікає віруючих на пасивність. За цим поглядом, релігія буде поступово зникати тою мірою, якою розвиватимуться наука і соціальна практика, культура і виховання особистості [185]. Практика свідчить про однобічність подібного тлумачення феномена релігії, її статусу в духовному житті суспільства, перспектив розвитку і функціонування.

Виявилось, що релігія не лише фантастичне, але багато в чому реалістичне відбиття дійсності. В цьому ми переконались досліджуючи творчість діячів Чернігівського літературно-філософського кола XVII-XVIII ст., які в своїх роботах спираються на християнську релігію вирішуючи низку

людинознавчих проблем. І це їм вдалось, бо релігія утримує багато плідних ідей та елементів знання, співвідносних з висновками науки. У релігійній картині світу втілюється багато філософських, моральних, естетичних, природничо-наукових та інших уявлень, що органічно переплітаються з релігійними ідеями. Релігія не тільки не вимерла з початком і плином соціалістичних перетворень, а навпаки, розвивається витримавши критику, гоніння і репресії, поживила свій лет у загальному потоці зростаючої людської духовності. Отож не можна характеризувати зміст релігійної духовності як фантастичний і ілюзорний. Треба намагатися розкрити таємницю цього феномену духовності, що надає йому життєдайний сенс. А допомагає це зробити наука, як складова буття людини на протязі всього її життя і всієї історії людства, як ми вже прослідкували у цьому розділі.

Високо цінуючи філософію як науку, що розкриває правду і спростовує обман і хибність, вирішуючи інші проблеми взаємодії людини й науки, діячі Чернігівського кола розкривають перед нами також суттєвий спектр семантичного значення слів і словосполучень, підтверджуючи цим свою ерудицію, знання іноземних мов і світоглядних вчень. Як відзначає Г.Флоровський: "Кругозорь Киевских эрудитовъ, былъ достаточно широкъ, связь съ Европой была очень оживлённой, и до Киева (додамо від себе, і до Чернігова. Примітка дисертанта), легко доходили вести о новыхъ движеніяхъ и исканіяхъ на Западе" [186]. Наукові знання слугували діячам Чернігівського кола і як аргумент в полеміці з католицькими богословами. Зокрема, про Л.Барановича писав М.А.Паторжинський: "Онъ извѣстенъ былъ и какъ учёный богословъ, смело вступавшій въ состязаніе съ знаменитѣйшими католическими богословами, и какъ даровитый проповѣдникъ... Он приводитъ тексты не целые, а отрывками, и следовательно приводитъ въ подтвержденіе такихъ мыслей, съ которыми они

не имеют ничего общего, и соединяет их отрицаниями, толкуя большею частию въ смысле аллегорическом" [187].

Проблема взаємодії людини і науки, проте, цікавила діячів Чернігівського кола не лише у глобальних, світових, або міждержавних відносинах, але і в буденному житті. Адже вчені кола жили серед людей, проповідували християнство, працювали викладачами в школах і колегіумах, старалися вирішити різнопланові але проблеми людини. Цікаво навести з цього приводу досить виразне висловлювання М.Грушевського: "Великі події йдуть своєю чергою, а поруч із ними буденне життя висуває свої питання, і вони, хоч дрібні часом теж домагаються свого розв'язання, бо із суми таких питань кінець-кінцем складається життя чи людини чи народу" [188].

Буденне життя - це життя переважної більшості людей на планеті, її елементи знаходяться в життєвому процесі людини. Кожна людина по-своєму "маленька" і по-своєму "велика". Але, вважали чернігівські філософи зближення людини з наукою допомагає їй у повсякденному житті прийняти правильне рішення і досягти успіху. Людина включається тією чи іншою мірою в усі сфери та форми життєдіяльності, кожна з яких має свої норми та правила. Вони засвоюються людиною в процесі навчання, самоосвіти, осягаються в безпосередній життєвій практиці. Тільки за допомогою науки і особистого розуму, люди стають мудрими і вірно будують своє життя. Через це серед чернігівських просвітників досить популярним був І.Золотоустий, якого Л.Баранович вважав правдивим філософом: "Золотоустый даёт златяя уста" [189]. Зокрема, І.Золотоустий писав: "Не будем безрассудно раболепствовать привычке, а станем устроить свою жизнь согласно с разумом" [190].

Розум же збагачується людиною тільки за допомогою наукових знань, це робить людину мудрою. Мудрість, за словами Ніколо Аббальяно (італійський філософ XX ст.), існує для життя, і вона має бути включена у життя і

використана в ньому. Філософу належить думка: мудрість "має стати справжньою технікою для проживання життя" [191], і пошук мудрості не може зводитись нанівець без того, щоб людина не ставала знаряддям інстинкту і насильства.

Пошук мудрості - це пошук шляхів і способів, за допомогою яких людина може прожит своє життя, уникаючи помилок і роблячи її обачною щодо оманливих ілюзій, а отже, повного та щасливого. Таким чином оцінюючи мудрість, Ніколо Аббаньяно пояснює, що певний ступінь мудрості був завжди необхідний людині для виживання та рятування її від знищення, незважаючи на катастрофи, війни, насильство, відчай, що змінювали одне одного впродовж її історії [192].

Отже наука потрібна людині для того, щоб пізнати саму себе, осмислити свої можливості і здібності, правильно оцінити себе і свою життєву перспективу. Найвища наука - знати самого себе.

Підсумовуючи викладене, доцільно зауважити, що діячі Чернігівського кола XVII-XVIII ст. науку мислили як синкретичне явище, яке включає в себе навчання, дослідження, просвітницьку та проповідницьку діяльність. Вони оперували християнськими поняттями, але вкладали в них особливий зміст, це ми дослідили при аналізі семантики віри. На погляд діячів кола, науку розробляють вчені, передусім філософи, котрі відбирають все краще, що створено людьми і поширюють його. Тому серед наукових творів ми можемо знайти творіння філософів різних за вірою, культурним рівнем і життєвим устроєм. Адже ще Василій Великий радив християнам уподібнюватись бджолам при вивченні філософських творів: "І бджоли не на всі квіти рівно сідають із тих, на які нападають, не все стараються винести, але взявши, що придатне на їх діло, останнє залишають недоторканим" [193].

Проте Л.Баранович, І.Галятовський, І.Максимович та інші вчені кола розрізняли два типи раціональності. Перший - це людська наука, яка

проявляється з досвідом людини, зі спостережень, написання і читання мудрих книжок, людського спілкування. Другий - це наднаука, або вища мудрість - богослів'я. Вона зосереджена в Біблії, яка мовить про премудрість Божу. Специфіка Божої премудрості проявляється в тому, що вона реалізується скрізь в різноманітних творіннях, але розуміння всієї премудрості досягається тільки на рівні освіченої людини. Позаяк Бог створив людей, дав їм розум, поселив на землі, щоб вони керували і управляли світовими подіями як Божі "соработники".

Отже, тлумачення науки діячами Чернігівського кола включає в себе два рівні: рівень людської науки, і рівень богослівської науки. Причому, богослів'я мовить про премудрість Божу, що виявляє себе як загальний світопорядок, якому людина повинна не тільки довіряти, але і розуміти його. Така премудрість постає як "відома невідомість", яку пізнає людська наука, вищим виявом якої є філософія, що розкриває таємниці невідомого, як божественного. Л.Баранович писав: "Ти маєш достатньо часу бути філософом, але не маєш часу бути християнином: краще... бути божеським філософом, бути божеським пророком, не шукаючи, але наслідуючи Бога" [194].

Подібно мислив і І.Галятовський у "Ключі розуміння" він малює світ, де кожна людина має своє місце за здібностями, тобто нахилом до наук: "...Апостол Іоан має індекс писмо святоє, котрим як індексом години показує и час інший показує"...[195]. У нього наука - це насамперед сукупність регулятивних правил і норм, які забезпечують ефективну діяльність людей. Він розуміє доквілля як сукупність символів або великої книги, створеної для полегшення пізнання Бога. Він радить проповідникам: "Читати книжки про звірів, птахів, гадів, різноманітні води, які в морі, в річках, у джерелах та інших місцях знаходяться, спостерігати їх натуру,

властивості, використання і те собі занотовувати і використовувати в своїх промовах" [196].

Галятовський не схильний вибудовувати певну науково-методичну систему. Він розглядає науку передусім, як сукупність методик які дають можливість по різному тлумачити Біблію і проголошувати проповіді, а крім цього, подавати в упорядкованій формі різноманітні знання. В цьому смислі наука має бути засобом ефективного тлумачення слова Божого і Божих творінь. Проте, саме це тлумачення буде ефективним тільки тоді, коли проповідник має наукову підготовку.

З іншого боку діячі Чернігівського кола не визнавали, навіть за Біблією, та церковними переказами отців церкви остаточну істину. Продовжуючи лінію Петра Могили вони вважали, що церква, отже духовенство має право самостійного тлумачення Біблії, переказів отців церкви, апостолів. Це був так званий "вільний християнізм". Разом з цим Чернігівські мислителі не вважали і здобутки людського розуму як універсальну істину, хоч надавали йому чільне місце у своїх дослідженнях.

Науку діячі Чернігівського кола сприймали в цілому як гуманітарно обґрунтоване знання про світ, природу, людей, про те, що вони роблять, як облаштовують своє життя. Діячі кола не зводять науку до експериментального природознавства, що характерно було для західної філософії XVII-XVIII ст. Розуміння науки вони будували скоріше у сучасному контексті поділу науки на фундаментальну і прикладну. Так, граматика, арифметика, фізика, астрономія, економіка тощо, як і скрізь в Україні розглядалися переважно як своєрідний інструментарій людського життя, а "вищу" науку утворювали філософія і богослів'я.

3.2. Людина і суспільна злагода

Пошук раціональних підстав суспільної злагоди особливо актуалізується в період, коли та чи інша країна опиняється у вихорі війни або іншій кризовій ситуації. Дане твердження вірне і для пояснення життя в Україні періоду XVII-XVIII ст. Діячі Чернігівського кола, через кризові процеси в Україні, не могли обійти людинознавчу проблему, а особливо - питання злагоди у своїх творах.

Раніше вже відзначалось, що вчені Чернігівського гурту науку хоч і не вважали ліками від усіх хвороб людського буття, проте поважали її за те, що вона виробляє більш-менш ґрунтовне пояснення процесів, що відбуваються між людьми. Тим самим вона дає можливість людям раціонально будувати своє життя.

Обставини XVII-XVIII ст. склалися так, що в умовах української бездержавності, формою світоглядно-наукової репрезентації нації були не наукові інститути, а осередки православної церкви, котрі мали навчальні заклади. Сама ж загальноукраїнська церква розумілась не як форма організації, інституту для задоволення потреб віруючих, а "як створений нашими душами дім" [197]. Отже, як своєрідна "духовна" Україна.

Внаслідок такого специфічного статусу в Україні XVII-XVIII ст. православної церкви, нечисельності світської освіченої еліти, котра була зайнята переважно в гетьманському уряді, війську, господарстві тощо, православне духовенство в Україні поєднувало наукову розробку цілком мирських питань людського буття з релігійно-теологічною догматикою. Таке поєднання характерне аж до другої половини XVIII ст., коли в Україні появляється "останній" богослов і "перший" філософ Г.Сковорода [198].

Отже, обставини культурно-історичного процесу в Україні склалися так, що українська класична філософія, в якій формуються вихідні погляди на людину і світ, людину і суспільну злагоду, створювалась у XVII-XVIII ст.

переважно церковними діячами, до яких належала більшість членів Чернігівського кола. Хоч в той час, наприклад, класична філософія у країнах Західної Європи розроблялась в основному світськими мислителями.

Суттєво вплинули на аналіз проблеми людини і раціональних підстав суспільної злагоди в українській філософії також політико-церковні фактори пов'язані з вирішенням українського питання. Так, з кінця XVI ст. українське питання в політичному плані постає як боротьба за відділення від Польщі. У світоглядно-організаційній сфері це проявилось як церковний розкол народу на православних і уніатів, який відобразив серед самого українства два аспекти життєвідношення: пропольський та українсько-незалежницький.

Після Переяславської Ради 1654 р., а особливо після Хмельниччини, до згаданого розколу додається ще й розмежування життєвідношень між проросійськи орієнтованим Лівобережжям (гетьман Брюховецький), пропольськи орієнтованим Правобережжям (гетьмани Ю.Хмельницький, І.Сомко та інші) і республіканськи орієнтованою на українську незалежність Запорізькою Січчю. Світоглядно-організаційно останнє проявилось у обстоюванні митрополитом Й.Тукальським автокефалії, тобто самостійності, православної церкви в Україні, внаслідок переходу під захист козаків земель Запоріжжя. Тому-то з другої половини XVII ст., в орієнтаціях антропологічної тематики української філософської думки проявляються:

- 1) пропольська (потім - проавстрійська) спрямованість, пов'язана з уніатством і королівською владою;
- 2) промосковська (далі - проросійська) орієнтація, представлена духовенством і шляхтою, котрі визнали зверхність московського патріарха і царя /імператора/;
- 3) етноцентристська, що прагнула спиратися на реалії української історії і буття, обстоювала українську культурну самобутність.

Саме до третього напрямку значною мірою тяжіло Чернігівське літературно-філософське коло XVII-XVIII ст. Вони в своїх творах, прагнули спертись на українське і синтезувати те краще, що доцільно було взяти із наявних на той час філософських ідей Західної Європи і Слов'янського світу. На це деякою мірою звертає увагу М.Ф.Сумцов: "На первых порахъ я остановился на трёх писателях второй половины XVII ст., Барановиче, Галатовском и Гизеле, какъ писателях, наимение изследованных въ научном отношеніи... , въ сочинениях ихъ можно усмотреть разнообразные перепутавшіяся въ хаотическомъ безпорядке вліянія, - слабое вліяніе погасавшей малорусской духовной жизни, довольно крупныя остатки польского культурного вліянія и заметныя уже зародыши вліянія московскаго" [199].

Хоч вчені Чернігівського осередку багато своїх творів присвятили критиці католицизму, проте українська наука багато в чому і збагатилася завдяки йому. Наприклад, аналізуючи зміст праць німецького дослідника А.Брунера про Брестську унію 1596 р., написаних на основі вивчення робіт Г.Смотрицького, В.Суразького, С.Зизанія, П.Могили, К.Саковича та інших, І.Франко приєднується до висновку німецького вченого про те, що унія розділила народ України, не виправдала надії Риму і польської держави, але послабила православ'я в Україні. Разом з тим І.Франко відзначає, що унія розбудила Україну, розламала китайську стіну, що відгороджувала її з поміччю православного візантизму від Заходу з його літературою, залучила у світоглядно-релігійні суперечки народ, викликала потребу у переході від церковно-слов'янської до народної літературної мови [200].

Одночасно зі стимуляцією контактів української думки з думкою Заходу, унія, відзначав І.Франко, змушувала також українців переймати багато від латинства, зокрема, "переймали устрій шкіл, спів, форми малярства і форми поезії церковної", що благотворно позначилось на розумінні суті та

можливостей людини. Але одночасно: "Унія під моральною і духовною перевагою єзуїтів внесла в духовне життя нашого народу дещо таке, чого не було давніше, а головне дух нетолеранції, агресивність та безоглядність і інші прикмети фанатизму" [201]. Все це відбивалося на людях, і тому питання суспільної злагоди були актуальними для діячів Чернігівського кола. Їх твори заперечують насильство, прославляють свободу людини, що було однією з підстав заборони в 1691 році Московським собором, як неправославних, творів П.Могили, С.Полоцького, І.Галятовського, К.Транквіліона-Ставровецького, Л.Барановича та інших українських мислителів. У Москві в ті часи побутувала думка: "Можна, цілком можна, обійтись без киян: не Бог посилає їх до нас, а сатана на спокусу" [202].

Всі сильні держави-сусіди дивились на Україну як на ласий шматок. А щоб люди не перешкоджали їм у загарбницьких намірах, ці держави проводили своєрідну філософську лінію, яка б сприяла появі покірною типу людини, вихованої, мовлячи словами В.Винниченка: "на дегенеративно-шляхетській польській культурі, зараженій духом польського лакейства, з обмеженим псевдо-європейською цивілізацією світоглядом". Людина такого типу, зазначає В.Винниченко, мало піклувалась потребами українства. Такі люди "звикли тільки випрошувати, інтригувати, підбирати крихти зі столу австрійських панів" [203].

Як контраргументом цій політиці держав-завойовниць діячі Чернігівського кола висувають свої філософські докази. Наприклад, І.Максимович у збірці "Алфавіт" (Чернігів 1705 р.) зображує філософський діалог "татар" і О.Македонського, який постає в діалозі агресивним завойовником, що прагне підкорити світ. Проте "татари" дають уроки мудрості Македонському, вчать його задовольнятися тим, що має, й не прагнути нездійсненого. І.Максимович проводить думку, що прогрес одного народу не може здійснитись за рахунок інших, а хто хоче панувати над світом, не зробить

підкорені народи щасливими і свій народ занапастить. Тому цивілізація, зведена насильством над людьми, безперспективна й абсурдна. Вона дозволяє своєму вождю безглузді забаганки панування над народами замість того, щоб навчити їх суспільної злагоди і мирного життя.

Потрібно підкреслити, що обґрунтування неможливості світового панування, насильства, як методу прогресу й "ощасливлення" народів, було вагомим філософським здобутком українського бароко. Актуальність його зберігається й тепер. Гонитва за "наживою", котру таврував у 1705 році І.Максимович, привела у ХХ ст. до світових війн і катаклізмів. Інакше кажучи, вчення Чернігівського літературно-філософського кола, виявилось у певному розумінні пророчим. Адже воно діяло в час безперервних війн, котрі загрожували знищити Україну як геополітичну реальність. Тому мислителі аналізували питання: що заважає суспільній згоді і мирному життю в Україні ? Так чи інакше, але відповідь на нього була на диво однакова: перешкодою є шляхетна верства, що сіє чвари при боротьбі за владу, пиша й жадібність тих, хто володіє великою маєтністю, контролює національне багатство.

Діячі Чернігівського кола у своїх прозових і поетичних творах намагалися знайти філософські аргументи для переконання можновладців, в необхідності дотримання засад суспільної злагоди, справедливості у політиці, регулюванні відносин між різними суспільними станами. Вони вважали, що внутрішні чвари роблять Україну вразливою для зовнішніх ворогів, а війни збурюють в душах людей ненависть, заздрість, усе те, що прагне стримати культура, освіта й релігія.

Лаврентій Крщонович (книга "Воскреслий фенікс", Чернігів 1683 р.) відмічав : "Залізом мир здобувати, праця даремна, не варто і дбати" [204]. А Іван Орновський (книга "Багатий сад", Київ 1705 р.) засуджував вояцьке свавілля і закликав людей мати добре серце, бо у "злостивім серці нічого не

проростає" [205]. Негативно ставився до мілітаризації і загарбання України Олександр Бучинський-Яскольд (книга "Чигирин, прикордонне місто, у тяжкій турецькій облозі року 1677" Новгород-Сіверський 1678 р.): "Захопити - невірні в похід вирушають! / Суне сила велика ота в Україну -/Плаче вже тридцять років вона на руїну" [206].

Як бачимо, діячів Чернігівського кола дуже хвилювала доля України. Вони хотіли навчити людей жити у злагоді і мирі. Недаремно фундатор і духовний натхненник кола Лазар Баранович закликає (книга "Аполлонова люття", Київ 1671 р.): "Дай, Боже, злагоди святої Вкраїні,/ Хай Україна у січі не гине!" [207].

Причому, висловлюючи погляд на необхідність "перехрещення" українців, Л.Баранович, на нашу думку, мав на увазі не лише появу "нових" людей на Україні, а й зміну їх войовничої психології, що сформувалась упродовж тривалих воєн. Після цих морально-психологічних перетворень в житті людей в Україні, з погляду вчених Чернігівського осередку, повинна запанувати суспільна злагода. Але суть "перехрещення" включає в себе внутрішнє самоперетворення, для якого потрібно відкрити в собі "сердечния зеннице", очистити "помишленій сокровища". Коли ж "душевния сіянія бу ясным", тоді "и жизнь бу зрим Христа, в святилища пришедша, премножеством благодати, да врага победим и спасет род наш" [208].

Але "перехрещення" або уподібнення людей України "новому Адаму"- процес дуже складний і потребує від людей не лише внутрішнього самоперетворення, але й боротьби за своє краще життя і свободу. Саме активну боротьбу за це Л.Баранович сприймав, як один із засобів національного самоствердження. "Древній і славний народ руський,- звертався він до українського загалу,- борись за свободу, борись за неї більше, ніж за золото, щоб тебе ніхто не переміг" [209]. Тобто не пасивність, а боротьба, та творча дія може дати успішні результати для українського

народу. На це звернув увагу, досліджуючи праці професорів Києво-Могилянської колегії, ще В.Перетц, який наголошував: "Баранович і односторонній значну увагу приділяють тому, щоб показати що і "угнетаемая" Україна може створювати героїв, гідних доброї похвали" [210].

Проект гідного, раціонально умотивованого людського життя, тобто вчення про необхідність "перехрещення" народу, можна вважати навіть філософським заповітом Л.Барановича. Адже найзмістовніше такі погляди він публікує після того, як Московська патріархія заборонила використання його книжок. Незважаючи на це, архієпископ пише і видає в Чернігові свій останній великий твір "Тріодіон" (1685 р.), де у концепції "нового Адама" концентровано викладає розуміння ним української перспективи. Характерно у зв'язку з цим, що основу змісту "Тріодіону" утворює поширений в Україні апокриф про "страсті Христа" і народно-релігійні перекази про Бога і Богородицю. Спираючись на них, він намагався донести до української маси через церковно-театральне дійство свій головний задум : "...Твое в церкви ДЄЛО изображу словом" [211].

Потрібно у зв'язку з цим зазначити, що "Тріодіон", як і всі інші твори Л.Барановича, написаний у стилі "українського бароко", насичений символіко-алегоричними, емблематичними міркуваннями. Тому, розглядаючи його, слід мати на увазі й те зауваження, що було зроблене у попередньому розділі, а саме: церква в релігійно-філософських трактатах XVII ст. розумілась і як будівля, де збирались "під покров Бога" ченці і миряни, і як символічна "Духовна Україна". Звертаючись до читачів із поясненням про те, що письменник зображує їх "в Церкві", слід мати на увазі, що йдеться і про храмову споруду, і про "другий план" - алегоричне пояснення життя в Україні та його проблеми. Викладена, зокрема в "Тріодіоні" трагедія і страсті Христа, в цьому смислі, мають "емблематичне" значення, зображуючи алегорично "пасху" цілого українського народу - його

перехід від "мертвості", стану світового "неіснування", до життя у "новій Церкві", тобто в оновленій Україні.

Але щоб жити в оновленій Україні, люди повинні позбутися багатьох вад. Л.Баранович принципову ваду тогочасного суспільства вбачав у підпорядкуванні життя людей мертвому багатству, внаслідок чого зберігається, хоч і в зміненій формі, язичницьке відношення людей до речей як до ідолів. Причому це була принципова установка усіх просвітників Чернігівського кола, хоч найповніше вона знайшла свою розробку у творах І.Галятовського. Власне, це була перша в українській філософії ґрунтовна спроба пояснити "болванізм", тобто предметно-речовий фетишизм, його язичницьке коріння та функції у повсякденному житті. Із аналізу природи "болванов", проробленого І.Галятовським і Л.Барановичем, випливало своєрідне пояснення того, чому виникають чвари й всевітнє зло. Суть його пов'язувалась із ставленням людей до "болванов", тобто до мертвих речей, в тому числі грошей, котрі в користуванні людей. Осягається і вирішується дана проблема просвітниками як визначення межі, до якої доцільна "стрижка овечок", тобто присвоєння зверхниками на Гетьманщині результатів праці селян, міщан та інших верств.

Зміст переписки Л.Барановича з різними особами показує, що при трактуванні згаданої межі він тримається принципу "свободного життя": живи сам і давай жити іншим. "Овец так должно стричь, - писав архієпископ, - чтобы не затронуть за живое, и чтобы шерсть опять росла. Что следует, ... то надобно и взять, а больше неизвольте, потому, что несносно" [212]. Більше того, духовенство він налаштовував на те, щоб збирали на церковні потреби не "десятину", як вчила Біблія, а "лептами", тобто у формі посильних пожертвувань прихожан.

Ураховуючи все це, можна наполягати на тому, що Л.Баранович, а разом з ним і діячі Чернігівського кола, шлях вирішення проблеми суспільної

злагоди вбачали передусім у соціопрактичному плані, тобто як перехід від однобічного привласнення правлячою шляхтою і духовенством наслідків праці "наших селян" до раціонального перерозподілу цих результатів між пануючою елітою і народною масою. Проте, щоб такий перерозподіл став фактом життя, якраз і потрібен "новий Адам", позбавлений недоліків "древнього Адама". Отже суспільство повинне позбутись язичницького норову станово-шляхетського життєустрою психології гонитви за багатством.

Вишукуючи відповідні аргументи вченню про "нового Адама", діячі Чернігівського кола спиралися не лише на Біблію, а більше на міфологіку землеробів-язичників. Адже, як відзначає В.Аскоченський: "Мифология, считавшаяся необходимой принадлежностью поэзии, была преподаваема в коллегии (Киево-Могилянской) с нарочитой обширностью и с малейшими подробностями. Значение этой науки было до того развито в воспитанниках, что кроме стихотворных изделий, наполняемых всеми богами языческого Олимпа, не свободны были от мифологических применений даже и такие сочинения, которые легко могли бы обойтись без этого. Сами проповедники и богословы решались иногда обречь христианские истины в одежду языческую, не подозревая ничего, в простоте сердца непримечая таких сочинений" [213].

Тому, наприклад, у "Тріодіоні" Л.Барановича все живе сприймається в характерному для міфології еротико-космічному плані, тобто як продукт взаємодії Землі і Неба, їх взаємної "любви". Філософія Л.Барановича це трансформує в міфологіку "діалогу" Бога і Богородиці, де Богородиця ототожнюється із Землею, а Бог - із Небом. Людина, пише він, входить у храм "с поклоном до землі, аще и то есть Діва" [214].

Причому Богородиця - це не безпосередньо-тілесна "плотность", а її образ - архетип, що виражає універсальне, "чисте" від тілесно існуючої земної тьми,

народжуюче начало. "Пресвятая Богородиця, аще й Земля, но Та, ву Нійже благоволил Господь, яко сам сий світ, не у виде ву Ній Тми"[215]. Нова людина, в цьому смислі, мусить появитись не із землі-плоті, не так як був спеціально створений Богом, згідно із біблійським ученням, "першочоловік" Адам, а завдяки своєрідному "шлюбу" Землі і Неба, Богородиці і Бога. Якщо Земля-Матір, маючи лоно як "сніп пшениці" народжує із своїх "зерен" людей "законних і беззаконних", то життєву силу і здібності дає людям Бог - "источник жизни".

Отже, Богородиця і Бог розглядаються Л.Барановичем як образи абсолютно "чистого" антропогенного начала, як "ідеальні типи" принципово нових першобатьків. Така інтерпретація Бога і Богородиці вважається Л.Барановичем як художньо-філософський метод обґрунтування ідеалу абсолютно досконалої людини - Христа, котрий витлумачується ним як "дім мисленний" [216]. Разом з тим Христос має смисл образу життя земної людини і зачинателя нової релігії, тобто реального Христа, який був язичником, але знайшов вірну дорогу до істинного Бога. Тому українці, які "наполовину язичники", неправильно вірують в Бога, але вже стоять на шляху правильної віри. Рівняючись на Христа, вони повинні стати "новими людьми" і жити в мирі і злагоді.

Доцільно додати, що вплив народного світогляду на діячів Чернігівського кола XVII-XVIII ст. наявний не лише з часу навчання в Києво-Могилянській колегії, а ще з дитинства. Про це слушно зауважує у розвідці про І.Галятовського М.Сумцов: "Іоанікій Галятовський світоглядно, змалечку формувався під впливом українського фольклору, проживаючи у сільській місцевості" [217]. Можливо, саме так формувався світогляд Л.Барановича та інших діячів Чернігівського кола, бо міфологічні сюжети наявні у творах кожного з них. Вони ж, особливо І.Галятовський, розпочинають записувати і включати у свої твори сюжети української міфології.

Позаяк саме казка і міф є першими творами де справедливість і суспільна злагода завжди беруть верх над неправдою і войовничістю. В казках не наявністю золота вимірюється велич людини і її сила, а добром до людей, бажанням їм допомогти, добрими справами на благо суспільства. Тому діячі кола в своїх творах і проповідях викривали пагубність поклоніння "ідолам" - багатству, золоту. Наприклад, Д.Туптало так говорив про Київ у своїй проповіді: "Колись то тутъ стояли болваны овыи перуны, волосы, лады, купалы, а теперъ на тыхъ мѣстахъ церкви святіи... Златоустый святыи твердить: различныя суть идолослуженія образы. Объясни жъ намъ, учителю святыи, и скажи хоч единого идола, а быхмо его внять, якъ колись въ Киевѣ Перуна сокрушили". І тоді Туптало викриває "ідола", що приносить війни і розбрат між людьми і який наявний у багатих "въ шкатуль, въ скринь, въ коморь" [218].

Тобто, думка Д.Туптала зводиться до того, що не треба людям боятися язичницьких ідолів і тих, хто їм вклоняються, а треба боятися людей, які вклоняються "золотому ідолу". Позаяк, перших ще можна "направити" на вірний шлях, а другим вже навряд чи що допоможе. Саме ці, "другі", люди і сіють негаразди і війни, наживаючись на них.

Сумно спостерігали діячі Чернігівського кола XVII-XVIII ст. те, як на Гетьманщині, замість вигнаної під час Хмельниччини польської шляхти, збагачувалась загребуша і свавільна гетьмансько-козацька верхівка. Згодом, коли гетьманом був І.Мазепа, "вперше після Хмельницького, появляється в Малоросії "панщина" /барщина/ у вигляді додатку до данини і чиншів, котрі селяни вносили на користь державців" [219]. Козацькі урядовці брали й вимагали хабарі за вирішення судових позовів, за просування на певні посади. "Україна, писав про ті часи І.Огієнко, - лежала в руїнах - звалтована, пограбована й зруйнована; замість білих хаток серед пишних садків скрізь

стирчали самі тільки димарі або купи з пожарищ ще свідчили, що тут були колись люди" [220].

Тому, як сучасники української Руїни, діячі Чернігівського кола, вустами свого фундатора Л.Барановича, проводять думку про те, що перебуваюча "в мережах вражіх" Україна потребує "воскресіння з мертвих", такого "Лазара", якого б сам Христос-Бог народові "ниспослав яко Бога" [221].

Речник Чернігівського кола, Л.Баранович, мовить таким чином не про біблейське "воскресіння Лазара", а про "нового Лазара", здатного замінити "старого Лазара", котрий хоч і живий, але мертвий для Вітчизни, тому що "заблуди яко овча погибшая" [222]. Лазар, про якого згадує Біблія, помер, вважає Л.Баранович, як пересічний мешканець землі, для якого могила - кінцеве місце існування. Тобто, пересічні люди, як потомки "древнього Адама", - це "живі трупи", що товпляться біля "Гробу" і "Печери" /місце поховання біблейського Лазара/.

Якщо печера у створеній мислителем алегорії функціонує як кінцеве й абсолютне утілення на землі царства Сатани і Смерті, то гроб набуває значення символу поєднання повсякденного земного існування і "пекельної" реальності. Алегоричне тлумачення воскресіння Лазара архієпископом набуває форми символіко-філософського заперечення способу життя земних "живих покійників" та руйнування створеного ними світопорядку, що рівнозначний "Гробу" і "Аду". Велінням Христа, зазначає Л.Баранович, мертвий Лазар встає із "Гроба", але виходить з нього, залишаючи "Ад" /тобто печеру-могілу/ не тим самим, а іншим чоловіком. Він переступив межу "мертвості", піднісся над нею як людина нова, покликана до життя живими силами. Христос, пише просвітитель, "адово ненасытное чрево растерзав", відновлює існування істинної людини. Проте значних сподівань на те, що з'явиться в Україні "новий Лазар", мислитель не висловлює. "Чому не відновлюєшся, Лазаре, накликаєш з дому плачевно ад, - пише Л.Баранович, -

чому не втікаєш звідси воскреслий: так, недоученим полонив Христос, воскресивши тебе" [223].

Правда, підкреслює філософ, є люди котрі сподіваються на "воскресіння з мертвих" без радикального духовного оновлення. Зокрема, багатій: "єдин, Лазарев хотя видяти гроб, волею хотя в Гроб вселитися, вопрошал єси, где положить єго" [224]. Проте сподівання цього чоловіка на оновлення виявились марними. Справжньою людиною, як показує Л.Баранович, не може бути будь-хто, навіть багатій. Такою людиною може бути тільки той, хто своїми духовно-розумовими здібностями співмірний Богу. Адже тільки: "Бог єси и человек истинствууй вєщми й ймены" [225].

Багатій же, самовільно залігши в труну воскреслого Лазара, був, з погляду Л.Барановича, тільки "напівлюдиною", живим аспектом існуючого на землі Аду. Чоловік той смисл свого існування вбачає у зв'язку із мертвими речами, через це неспроможний освоїти, долучитись до цінностей життєтворчого духу. Тобто він не може "істинствувати" предметами одночасно з їхніми іменами, поняттями. Через духовну неспроможність з такими людьми неможливо побудувати суспільство на основі миру і злагоди.

Людей, нездатних діяти осмислено, керувати речами та оперувати поняттями про них, з погляду Л.Барановича, в Україні чимало. "Оскудевает Божественных даров законопреступное сонмище непокоривых, - пише мислитель, - понеже дом молитвы Божія вертеп сотворища разбойническ, от сердца Избавителя отринувше" [226]. Зумовлене це тим, що народна маса темна, не розуміє "ничтоже от еже в аде Лазар" перебуває як людина, що не вивищується над тілесними потребами. Таку, "плотську" людину покриває і ховає в собі "чуждая тма окоянная". Коріння цієї тьми сягає "древньої клятви" Адама, який робив сам нерозумні вчинки і залишив на землі таке ж нерозумне потомство, яке не може жити в суспільній згоді, бо не хоче відмовитись від "плотських" потреб, золота і багатства.

Щоб стало кращим життя в Україні, вважає Л.Баранович, слід відмовитись від наслідування вчинків "древнього Адама", орієнтуватись по-трібно на "нового Адама", котрий "вся слово к полезному оустраивий"[227]. Його підтримували й інші діячі Чернігівського кола, зокрема Іван Величковський (працював у чернігівській друкарні, потім у Полтаві) у книзі "Зегар з полузегарком" (1690 р.) закликав багатих людей, що при владі: "Як не хочеш, наче кіт, злобно в світі жити,/Хоч сильніший, стережись менших ти злобити!/Багатьох боїться той, хто страхає ділом,/Злотворящі страждуть зле за те, що створили" [228].

Подібну думку висловлював і Іван Орновський, але він вже закликає людей поважати один одного, бути добрими, толерантними і це повинно перемогти злі "демонічні" сили в людині. В книзі "Багатий сад", Київ (1705р.) він говорить: "Є доброті ознака: громом з уст не бити,/ І добрість зможе злості всякі сокрушити./ Найбільше ж те звитяжество варто шанувати,/Коли добром закляті злості воювати" [229].

Отже діячі Чернігівського кола одностайні у висновках, що суспільна злагода досягається тільки тоді, коли всі люди живуть "сито", стабільно, "пашут и моляться", а той, хто має лишки, ділиться із бідними. Як писав фундатор і організатор кола Л.Баранович, книга "Аполлонова лютня", Київ (1671 р.): "Багачу, маєш більше, ніж потрібно,/ Роздай на милість з ласки людям бідним!" [230].

Жадання панувати над мертвим, а тому примарним буттям, веде людину в бік суспільного розбрату, який як вважав Л.Баранович не властивий православ'ю і біблійним заповідям. Адже, як відзначає В.І.Шинкарук: "Біблія, як "символічний світ", є "рукотворна" [231]. Це розумів у свій час і Л.Баранович, тому відступництво від Біблії, на його думку, проявляється у розумових та церковних "шатаніях", у втраті почуття суспільної єдності

людей. Через це мислитель зазначає: "Образ міра сего равен черву, иже такожде ву ноши точію светить. Вся в міре суєтня, и брашно червієм" [232].

Для того, щоб люди "в сіє железное время" змогли побороти розбрат і стали щасливими, отже, богоподібними, вчив Л.Баранович, треба набути їм певні властивості, яких не мають нащадки "древнього Адама". Насамперед люди повинні свідомо і всім серцем прагнути Премудрості, а це не легко. Адже таке прагнення, як жадання богоподібності, включає відповідальність людини за свої дії перед людьми і Вічністю, вимагає терпляче переносити усі світові прикрощі та радості, як це характерно для самого Бога. "Видите яко аз єсм Бог, - повчав Л.Баранович - иж є прежде битія всех, и прежде сотворенія земли и небу, и всем вся, и все сий в оци, и всего ношу в себе" [233].

Коротко кажучи, бути богоподібним означає перш за все мати благородну мету, нести в собі те, що "прежде всех" існує як проект життя. Оскільки ж людина розбудовує світ "яко дом", а в домі всі повинні жити в мирі і злагоді. Так і в суспільстві, людина відповідає за все, що проектує і реалізує. Справжній творець, підкреслює Л.Баранович, несумісний із "законним неплодієм", котре "яко листвіє процвітає письменноносний разум, плодов же дел не имущее за беззаконіе" [234]. Творцем є тільки така людина, котра разом із Богом і в "сороботе" з ним "істинствує" над речами та осмислює їх призначення форми.

Отже, заглибившись у філософські міркування діячів Чернігівського кола, а особливо їх провідника і фундатора Л.Барановича, ми зустрічаємо вчення, яке направляло людей до мирного співжиття і суспільної злагоди. Але не всяке вчення проходить практичну перевірку. Така доля спіткала і творіння діячів Чернігівського кола. Хоч сам факт наявності у їх творах специфічного вирішення людинознавчих проблем говорить про те, що вони у деяких аспектах випереджали навіть своїх наступників з XIX ст. Підтвердженням цього є аналіз М.Драгомановим творів російських та українських мислителів

XIX ст., присвячених змінам у державі та суспільстві. "Коли поєвропейський російський чоловік XIX ст. починав думати про зміни неадаптивних порядків своєї країни подібно тому, як змінювались вони громадською працею в Європі, - писав М. Драгоманов, - то йому приходило на думку не та впорядкована, чи затишна, чи гостра повстанська праця, яка й складає прогрес у Європі, а тільки або вчинок царський якого-небудь Петра I, або різня якого-небудь Пугачова - в обох випадках катастрофа над громадою, а не вільний і спільний вчинок ліпших сил громадських, чи то мирний, чи повстанський" [235].

На противагу цьому, у творах діячів Чернігівського кола XVII-XVIII ст. ми не знаходимо закликів вирішувати людські проблеми шляхом кровопролиття, також ми не зустрічаємо і схвалення правителів-тиранів, або "кровожадних" повстанців. Все це вказує на переваги гуманістичного напрямку у філософії діячів Чернігівського кола, на велич їх творчості і важливість їх філософського доробку для наступних поколінь.

Діячі Чернігівського кола XVII-XVIII ст. припускали можливість оновлення землі і неба без моря крові, революцій і екологічних катастроф. Такий мирний перехід від стадії всевітньої неправди і суспільного розбрату до суспільної злагоди і безмежного панування на землі любові й людяності може відбутися гадали вони, завдяки всебічному вдосконаленню розуму й моральності людей. Як мовив у "Комедії на день Різдва Христового" Д. Туптало: "Мене маєш, - говорить Любов Натурі, - усе ти візьмеш - прислужся!" Запорукою безболісного переходу до суспільної злагоди і царства свободи є, крім любові й інші людські якості: Тихість, Незлобність, Радість. Вони також обіцяють допомогти Натурі вирватись з пут "Залізного віку". Віддалене майбутнє, Д. Туптало уявляє в "Комедії на день Різдва Христового" так, коли Надія каже Натурі: "Певна будь: Золотий вік для тебе послужить, / Мир у брань не оберне і лук не натужить, / Любов,

Тихість, Незлобність з тобою перебудуть,/ А Фортуна і Радість незмінні будуть" [236].

Тобто, мислителі Чернігівського кола XVII-XVIII ст. одностайні у твердженні, що суспільна злагода повинна наступити на Україні, але це залежить від раціональності людини. На їх думку, в бідах людей винні самі люди, які хочуть жити без горя й суму, в радості і серед насолод. Заради цих "зваб" люди виснажують свою душу, втрачають розум. Заради мертвого багатства людина гнобить інших, ворогує з близькими, отрує життя диханням зла, ненависті і взаємної відчуженості. Заради "золота" людина щедро проливає чужу кров, палить села і руйнує міста, сіє чвари у суспільстві. Все це вказує на втрату розуму, який може нагадати людям про совість і почуття людяності. Це розуміли вчені Чернігівського кола і тому таврували у своїх творах, віршах, комедіях і проповідях це "хімерне", сперте на мертві речі, щастя. Чернігівські вчені в цьому смислі були ближче до Арістотеля, який при вирішенні питань суспільної злагоди говорив, що насамперед: "слід вирівнювати людські жадання, а не власність" [237].

Саме цим, на нашу думку, і займалися вчені Чернігівського кола. Позаяк вони були людьми вміру забезпеченими і їх не можна звинуватити у "критиці багатства із заздрощів до нього". Вони критикували мораль людей XVII-XVIII ст. і робили все, щоб її виправити. Лише поєднання розуму, науки, моралі, на думку просвітників, може привести людей до внутрішнього і зовнішнього порозуміння. Об'єднавшись, "досконалі" люди будуть жити у суспільній злагоді.

3.3. Призначення людини в земному бутті

Філософія - це відповідь на турботу людини про себе. Причому ця турбота не виникає, і, як це часто стверджує здоровий глузд, заперечуючи значення

філософії, - з неясності та меланхолії людської вдачі. Інакше кажучи, турбота про краще життя - це не набір маніпуляцій з метою створення речей та користування ними, а одне з головних визначень людської екзистенції. Лише завдяки такій турботі людина спрямована в майбутнє. Вона передбачає, що завтра могла б жити інакше, і турбується про це.

Саме в царині такої філософії життя і творили мислителі Чернігівського кола. Так, як вони були релігійними діячами, то при викладі цієї філософії вони використовують християнські сюжети і терміни. "Характерным признаком проповедей Галятовского,- пише, зокрема, І.Огієнко,- является свободное, схоластическое толкование Священного Писания, толкование, нужное автору для его проповеднических целей, толкование подчас самое замысловатое: иногда одно и то же место толкуется разное, даже обратно одно другому. Такое отношение к тексту св. писания вполне понятно, ибо Галятовский и его современники видели в нём несколько senses" [238]. Це досягалося завдяки наповненню особливим змістом кожного слова, в даному випадку це призначення людини в земному бутті, котре тлумачилось як становлення, "воскресіння" нової людини в Україні XVII-XVIII ст.

Відзначимо, що діячі Чернігівського кола у XVII ст. тримаються у своїй антропології в цілому екзистенціального філософського напрямку. Така методологічна орієнтація притаманна персоналізму, філософії життя, екзистенціалізму, психоаналізу тощо. Більше того, "надлюдина" Ф.Ніцше у деякій мірі схожа на "нового Адама" Л.Барановича, хоч їх розділяють століття.

Нова людина Л.Барановича теж стоїть "по той бік" наявного добра і зла, як і "надлюдина" Ф.Ніцше. Її воля - гарант морального оновлення, власної свободи й соціально-історичної творчості. Саме так людина набуває риси, що дозволяють їй утвердити себе суб'єктом історичного процесу. Але "надлюдина" Ніцше прагне влади, через що сама собі встановлює моральні

норми та правила суспільного співжиття, а у Барановича "нова людина" не узурпує влади, а діє і живе по Божим та людським заповідям. Проте це не просте повторення християнської догми, а зовсім інший аспект філософії життя людини. Адже, з точки зору християнства, головна доблесть людини - у покорі. Нова людина Барановича не схильна обмежуватись покорою, бо має свій погляд на сенс життя. Вона прагне вирватись із неволі, тому жадає активної дії, що гарантує їй власну свободу і незалежність. Це в якійсь мірі відповідало "ідеальному" статусу людини в Україні XVII ст., яка бажала жити "без пана і холопа".

Подивимося в глибину віків. Історичні джерела свідчать, що, наприклад, у Спарті головною рисою людини вважалась її суспільна доблесть. Спартанці займалися гімнастикою, відточували майстерність володіння зброєю, виховували в собі вміння панувати над рабами. Мужність, витривалість, байдужість до смерті, товариськість - ось головні доблесті спартанця, завдяки яким він посідав гідне місце у суспільстві вільних людей й ставав шанованою людиною. В Афінах головною рисою суспільного статусу особистості вважалась її індивідуальність, а в Давньому Римі - внесок людини у розвиток державності.

Приблизно в такому, тобто в національно вираженому контексті творив і свою "нову людину" Л.Баранович разом зі своїми однодумцями. "Въ общественной, научной и литературной деятельности Барановича, Гизеля и Галятовского,- відмічав М.Сумцов,- есть много ещё ценнаго; въ сочинениях ихъ среди разнаго схоластического хлама местами, пробивается светлая мысль и гуманное чувство, обнаруживается понимание общественных потребностей и желание потрудиться для ихъ удовлетворения... Нет надобности доказывать, что идеалы Барановича, Гизеля и Галятовскаго исходят изъ малорусской действительности; идеалы эти не разрываютъ съ нею связей; они только очищаютъ её отъ недостатковъ и такимъ образомъ

возводять на определённую, во всякомъ случае значительную по высоте степень внутреннего и внешнего совершенства" [239].

Просвітники в Чернігові, як і всі видатні філософи, були переконані у власному впливові на душу людини та на суспільний устрій. Усіх великих філософів історії об'єднує платонівське положення про вивільняючу силу філософського мислення. Причому вплив філософії та її настанов на людину - це не просто потреба чи сила. Філософія впливає не як панівне знання, що більш властиве науці, а як формуюче знання, на це і націлювали свою діяльність діячі Чернігівського кола.

Незважаючи на те, що філософське знання не є безсилим, воно не є і реалізацією сили. Будь-якій подібній реалізації має передувати вміння володіти собою, інакше це спричиняє небезпеку. Причому самовладання не означає насильства над собою, а свідчить лише про те, що індивід живе у злагоді з самим собою, і саме філософія здатна в цьому випадку вплинути на людину з метою навчити її жити у злагоді з собою. Тобто філософія є дороговказом людині у земному житті. Бажання злагоди мусить формуватися передусім не з випадкової, зовнішньої терапії, а з розважливості та згоди, що їй потрібно було для народу України XVII ст.

Дійсно, саме на це звертали увагу діячі Чернігівського кола, що особливо акцентується Л.Барановичем у вченні про нову людину. Воно, як раніше зазначалось, ставить проблему смерті "ветхої" людини і "воскресіння" нової людини, або "нового Лазара". Фабула нібито біблейська, але суть цілком інша. В Біблії Христос воскрешає Лазара таким, яким він був до смерті, а Баранович ставить питання про "нового Лазара", що замінить "померлого".

Таким чином, можна твердити, що філософія "нової людини" Л.Барановича - це мета, намір у собі самому, що властиво передусім творчій особистості, вона вказувала на нове розуміння суспільної функції людини, а разом з тим і ролі в світі. Воскресіння "нової людини" потребує величезної

духовної напруги, але ця людина була потрібна Україні XVII ст. Позаяк риси людини як суб'єкта суспільно-історичного процесу змінюються зі зміною історичних епох, кожна з яких висуває їй свої вимоги, зумовлені власною специфікою, характером економічних, соціально-політичних та духовно-культурних процесів.

Кожна доба формує свою людину. Разом з тим людина має певні загальні риси, що притаманні їй безвідносно до історичного часу й простору. Але наше завдання полягає у пошуках суті призначення людини в земному бутті у творах діячів Чернігівського кола і їх духовного натхненника і провідника Л.Барановича.

Проблема людини, її призначення, ставиться Л.Барановичем однозначно як "воскресіння Лазара" і як поява "нового Адама". Цим новим Адамом, з погляду Л.Барановича, є Христос, як взірць праведного життя на землі. Отже, з Христом, як ідеалом, пов'язується передусім етико-гуманістичне начало людського існування. І.Ільїн у зв'язку з цим підкреслював: "Людина може виявити загальнолюдське тільки так: заглибити своє духовно-національне лоно до того рівня, де живе духовність, зрозуміла всім вікам і народам" [240]. Тому образ "нової людини" Баранович пов'язує із зрозумілими всім вікам і народам біблійними сюжетами.

Так, Христос у Л.Барановича вчиняє всі "чуда", що описані у Біблії: зцілення, оживлення мертвих, викриття неправди й несправедливості, магічний вплив на штормове море і т.д. Але він набуває ще й неканонічні риси, котрі приписувались Христу у апокрифах типу "збурення пекла". Зокрема, після смерті Христос, зрозуміло, як усі люди, потрапляє у "підземне царство" смерті, де панує Диявол. Він захопив усі мертві душі і тримає їх у покорі. Христос же, по апокрифу, звільняє душі праведників із царства смерті і виводить їх на небо. Звідси - Христос своєю смертю зруйнував царство

смерті для праведників, але зміг це зробити тому, що сам був носієм високої правди і справедливості.

Тобто Христос, по відношенню до "древнього Адама", що впав у гріх, з погляду Л.Барановича, постає особистістю, котра не тільки безгрішна, але й виправляє життєві помилки "древнього Адама", виводячи його з пекла. Такою, на думку мислителя, повинна стати "нова людина" в Україні, носій правди і справедливості, здатна на виправлення своїх помилок і світу, у якому "нема миру". При цьому загальнолюдські моральні цінності Барановичем не відкидаються, а розглядаються через призму українського гуманізму, який синтезує моменти язичництва і християнства, як основу, і як більш розвинену форму гуманістичних ідей.

Образ людини внаслідок цього ніби розколюється на людину "до Христа" і Христа, як людину нової якості. Христос, як людина, народився серед язичників, які його зрадили, а їх учителі-"книжники" Христа убили, хоч і за присудом Пілата. Книжники були просякнуті злобою, але ця злоба не зачіпає "єстество животворця". Новий Адам, на думку Л.Барановича, тобто Христос, постає людиною подвигу, творцем, що започатковує новий тип життя - "безгрішного". Древній Адам - пов'язаний тільки із землею і виявився грішним, а новий Адам - пов'язаний з Небом-Отцем, через що "чистий", "духовний" і рівновеликий Отцю-Богу. Бог же залишається таким, яким був - невідомим Вседержателем і Владикою, який підтримує своєю премудрістю навіть у "непрístupних адових місцях". Тому Л.Баранович і висловлював сподівання на те, що орієнтація життя на "нового Адама" захистить від падіння українське суспільство. Але це можливо лише тоді, коли народ згуртується, а суспільство здобуде єдність завдяки спільному для всіх ідеалу, як мети. В цьому заодно вбачалось і призначення людини в земному бутті.

В умовах, коли в Україні все "розповзалось", потрібен був спосіб духовної консолідації, спертій на "істинний путь" або ж на "істину". Але ця істина

могла бути не часткова і подібна, а універсальна і безподобна. Такою безподобною істиною ввижається Л.Барановичу якраз "істина Господа": "Наставь мя Господа на путь твой, и пойду в истине твоей, да возвеселится сердце моё бояться имени твоего" [241].

Щоб реалізувати своє призначення в земному бутті людина повинна була відмовитись від усіх "хибних" звичок "древніх", тобто зрестись "древнього Адама". Що значить відмовитись, зрестись "древнього Адама"? Це означало своєрідну самодисципліну, специфічну "душевну гігієну" або раціональну стриманність, на основі якої формується відповідальність за свої вчинки, моральну самодіяльність, виправдання добрими ділами, поміркованість, відмову від рабства перед мертвою тілесністю (багатство, насильство), вивільнення, або "воскресіння" в собі "нового" або "духовного Адама". Його суть розумілась як наявна в людині частка справді "нового Адама" - Христа.

Отже, відмова від древнього Адама, є одночасно прагнення тотожності з Христом, як ідеалом людини. Це вимагало "очищення душі", самопізнання, як процедуру очищення і прирівняння до ідеалу. Зрештою це злиття, або ототожнення з Христом вимагало від людини "бути в дусі", але без власного Я. Останнє має бути не унікальним, але часткою Христа.

Проте все це передбачало суперечність, яку не бачив Л.Баранович. Адже бути "новим Адамом" означало для людини, з одного боку, введення в життя "самобичування", мрій і марень, формування звички завжди слідкувати за самим собою, а з другого боку, - це вело до паралічу волі і до феномену "другосортної людини", котра постійно шукає таємницю власної недосконалості у власному досвіді. Тому замість "нового Адама" поставала "нічия людина", без власного я, котра акцентувала увагу на власній "темній силі", що не давала змогу оновитись. Виникало внаслідок цього не оновлення, а "зітхання і сльози", які ми бачимо як скорботу, примовляння та "плачі" Богородиці у "Тріодіоні" Л.Барановича, пошуках відповідей, у "Ключі

розуміння" І.Галятовського та "Пізнанні Волі Божої і узгодженні з нею людської волі" І.Максимовича.

Отже, заклик бути "новим Адамом" чи "воскреслим Лазарем", був досить суперечливим. З одного боку, він означав прагнення бути абсолютною людиною, позаяк це прагнення бути Богом. Причому половину власної божественності - "очищення душі", людина мусить створювати власними стараннями в акті самопізнання. З іншого боку, коцепція "нового Адама" поставала специфічною формою гуманізму, який переходить у форму гуманізму романтичного і сентиментального. Цей гуманізм знаходить мету і смисл буття у реалізації якостей ідеальної людини (Христа), але водночас страждає і плаче тому, що ідеал залишається недосяжним маревом. Такий гуманізм орієнтується не на широту знань і глибоке осягання дійсності, а на здивування світом, на благоговіння перед невідомістю основ світобуття, на чуттєво-емоційне ставлення до суцього.

Замість людини розірваної на душу і тіло, цей гуманізм хоче створити людину цілісно-одномірну, "духовну", запевняючи, що така людина житиме вічно, перейшовши з тілесності "збурення пекла" у стан "безплотності" у "царстві небесному". В даному випадку, як вказують дослідники антропологічної проблематики: "Запорука успіхів - Бог. Важливо, що людина звертається до особистого Бога від імені свого "Я". Більш того, людина вже розуміє, що для успіху справи необхідно не тільки просто звернутись до Бога, а попередньо обміркувати план своїх дій. Тільки в даному разі Бог допоможе" [242]. Тому призначення людини в земному бутті попередньо повинно обмірковуватись людиною - творцем своєї долі.

Проблема, перетворитись у "нового Адама", набуває у такому разі форми свободи вибору людиною кращого життя для себе та інших людей. Так, "воскресіння Лазара" - це створення нової людини волею іншої людини, тобто дією "учителя". Але новий Адам має інший характер. Воскресіння

Христа - це акт розриву з безглуздя неволі реального буття, заперечення пріоритету властивих йому тілесних зваб і тієї філософії, що вважає "неістинність" буття ознакою справедливості й істини. Отже, "новий Адам" - це не втеча людини в ніщо, а свобода, що реалізує себе, створюючи новий порядок замість "пекельного життя". Заодно - це боротьба зі світом, що не шукає собі альтернативу від безглуздя, дзеркалом якого постає уклад духовного і душевного життя. Язичницьке обожнення речовості внаслідок цього видається, у контексті вчення про "нового Адама", формою безбожництва і наруги над дійсним божеством.

Слід зазначити і те, що в Україні XVII ст. йшли грекомовні, латинські, польські тексти, де грекомовне нерідко представляло язичництво (антична міфологія і філософія) і "справжнє" християнство, латинське й польське - католицизм, то все це вело до змішування світоглядів, створюючи специфічний стиль символічного "мішаного" мислення, у межах якого грецька, латинська та інші мови були цілком сумісні, але на ґрунті української інтерпретації. Тому "воскресіння Лазара" у вченні Л.Барановича і "воскресіння Лазара" у Біблії - це були два різні сюжети під однією назвою, котрі давали не однакове пояснення суспільного і світового призначення людини.

Таких двозначностей чимало. Наприклад, є розп'яття і є "збурення пекла" після розп'яття. Є скорбота Марії біблейська, і є "плач Марії" по-українськи, котрі зустрічаємо у творах Л.Барановича, І.Галатовського, Д.Туптала тощо. Тут символами позначається різна реальність, хоч нібито і подібна. Це специфіка українського бароко XVII ст.

Ідея "нового Адама" або ідеал істинної людини, котрі розроблялись вченим гуртом у Чернігові, потрібна була Україні, бо у XVII-XVIII ст. тут діє ще "древній Адам". Він був джерелом розбрату, війн, поневолень. Саме через це, вважали вчені Чернігівського гурту, біди людини - в самій природі людини.

Слід через це змінити природу людини, тобто воскресити її як "нового Адама". Отже, ідеал "нового Адама" набував функцію раціонально-символічної конструкції, що виконувала у роз'єднаній Україні роль методу раціонального й морально-естетичного обґрунтування єдності національної. Причому "древній Адам" поставав як цілком конкретна правляча верхівка, яка мету буття вбачала у нагромадженні земель, багатств, предметів розкоші за рахунок зиску з селян, міщан, козацьких низів. Тому Баранович і писав про те, що селяни - "наші люди" і ставитись до них треба не по-завойовницькому, а гуманно.

Проте вважалось, що "воскресити" нову людину в Україні не так просто. Для цього треба пройти певний "шлях", а це можливо лише тоді, коли кожна людина усвідомить себе вільною від природи і відповідальною за свої вчинки. Таку людину, значно пізніше, Макс Вебер називав "переконаним етиком", який вважає себе відповідальним лише за те "щоб не згасло полум'я чистих переконань, наприклад, полум'я протесту проти несправедливості соціального ладу" [243], що може спричинити до руйнування останнього.

Мовлячи про розробку питання призначення людини просвітниками Чернігівського літературно-мистецького кола, варто мати на увазі, що в Україні XVII ст. була національна потреба у цілісному філософському світогляді, але не було політичної потреби у цьому через відсутність власної держави. Тому існуючий соціальний лад на Україні потрібно було в деякій мірі зруйнувати, "збурити пекло". Але бездержавність, розколеність, сприяла світоглядній мозаїці українських мислителів. Навіть християнство в Україні не було "суто православним". Міркувати про долю України для діячів Чернігівського кола підстав було більше ніж досить. Україна вже мала народний досвід "збурення пекла" - Хмельниччина, різні поділи - паліївщина, гайдамаччина тощо. Доцільно відзначити, що не лише в Україні XVII-XVIII ст. гостро ставились антропологічні питання. Розмірковуючи над подібною

ситуацією М.Робесп'єр в своїй промові в революційному конвенті 3 грудня 1792 р. сказав, що "основою суспільства - є благо народу... Народи судять не як судійські заклади; не вирок виносять вони. Вони посилають блискавки; вони не судять правителів, вони відправляють їх в небуття" [244]. Саме блага для українського народу і бажали діячі Чернігівського кола на чолі з Л.Барановичем.

Проте люди втомились від "збурень", війн. Вони ждали миру і спокою, а заодно - прагнули дії, котра оновить і воскресить Україну, що рухається "в гроб". Але тільки окремі особистості тоді розуміли апокаліптичність, що насувалася, тільки окремі здатні були почути голос тривоги й катастрофи, закликали діяти. Такими й були діячі Чернігівського науково-мистецького осередку, цим пояснюється вагомість вчення про "нового Адама" і тих, хто тоді здатний був його зрозуміти. Це - "мученики", що "вийшли з язичників", як і Христос, але прониклись його духом і захищають його на своїй землі від "шатаній". Звідси - людина не може бути замкненим у собі аскетом. Вона мусить мати "відкриту душу" і "чисте серце", що може виразитись у приязні та любові до народу. Але це заодно буде й "одкровенним" свідченням "сокровенного" для тих, хто не відає істини воскресіння, котра має об'єднати усіх у громадській дії на благо України.

Наголошуючи на необхідності того, щоб кожна людина "воскресла із мертвих", Чернігівські просвітники наполягали на тому, що "воскресіння" має бути не де завгодно, а в Україні і для України. Разом з тим своє завдання вони вбачали в проповіді воскресіння, а своє місце - бути на межі між повсякденністю "ада" і проектом нового життя. Чернігівський гурт розглядав себе як провісник суспільного інтересу, що наставляє чинити "добрі діла" [245].

Все це дозволяє зробити й деякі узагальнення. А саме те, що поступ філософії в Україні XVII ст. в антропологічній проблематиці здійснювався на

фоні втрати совісті і розуму політичною елітою та іншими багатими верхами, які, не помічаючи цього, рухалися "в гроб". Потреба в істині замінювалась потребою багатств, потреба незалежності - потребою особистої влади, підпертої якимось "государем". На людей впливала давня "хвороба язичників" - свавілля. Також давав знати про себе й старий життєвий досвід, коли питання життя в Україні вирішувались у Варшаві, Москві тощо. Взагалі землі України від XIII ст. були в залежності у різних держав аж до 1991 року. Все це негативно впливало на філософську думку України.

Особливої шкоди завдало їй видання і впровадження в 1720 р. "Духовного регламенту", який був використаний Російською імперією з метою світоглядно-філософської асиміляції України. Царату потрібен був "регламент" покірності, а не різноманітність "правильного" і "неправильного" думання. Світоглядні установки язичництва, що зрощувались в Україні з християнством, сприяли самостійному пошуку істини, а це було заборонено. Втрачається потреба в істині, деформується пізнавальне й вільне моральне ставлення до дійсності. Все спрямовується в річище користі: для Російської держави, церкви, панів і т.д.

Внаслідок цього, людина стала розглядати й дійсність, як об'єкт, якому треба надати "форму" або "регламентувати", а все, що не "оформлювалось", вважалось ворожим або байдужим. Отже, вчення Чернігівського науково-мистецького гурту про "воскресіння" нового Адама був мрією, яка гасилась самим процесом виховання нового Адама. Панівній верхівці в Російській імперії потрібен був не "новий Адам", а людина покірна владі.

Серед українських людей домінував не філософський розум, а "оформлювання", що включало волю влади. Тому не в церкві, а поза нею вироблявся стиль національного самоусвідомлення. Тому Л.Баранович, І.Галятовський, Д.Туптало, І.Максимович та інші діячі кола плекали надію на мудрість правителів, бо вона є однією з наймогутніших сил, позаяк вона не

панує у звичному сенсі цього слова і не обдурює, а лише формує світ. Означена здатність мудрості пов'язана з тим, що вона, утримуючись від влади прекрасного та від влади насильства, здатна їх зрозуміти і, водночас, перевершити владу їх обох. Саме мудрість правителів дає найбільшу можливість вижити людям. Це розуміли діячі Чернігівського кола аналізуючи призначення людини в земному бутті. Виходячи з цього завдання вони виробляли філософію буття "нової людини", бо "філософія, як спосіб примирення людини з собою, є величезною силою, адже справжній владі передує розуміння та розважливість" [246].

Але тоді в XVII ст. на Україні філософія ще була надто безсилою, позаяк вона не могла здійснювати свій вплив через зовнішні чинники на всіх людей, а філософи впливали лише на окремих. Якби тільки філософія впливала на людей, то значно збільшилась би їхня життєздатність. Адже філософське пізнання, за Платоном, і королівське знання, спроможні включати в себе інші форми знання, які лише разом можуть наблизитися до філософського пізнання світу.

У казці Гете про лілею говориться, що над світом панують три речі: мудрість, чудові ілюзії та насильство. Над Україною XVII ст. панувало насильство. Тому в українському людинознавстві XVII - поч. XVIII ст. домінує не образ творця, а руйнівника, не мудреця, а лицаря. Тобто мудрість буття полягала у війні, руйнуванні, грабунку, у корисності сили, а не розуму. Б.Хмельницький і козаки руйнували Річ Посполиту, здобуваючи волю Україні, але розчищеним простором скористались інші. Реальність диктувала потребу "нового Адама", а розум політиків діяв у межах старих доктрин, рухався старими дорогами готових відповідей.

Діячі Чернігівського кола, відповідно до реалій тогочасної дійсності, малювали Україну хаотичною, розколеною, роз'єднаною. Вони бачили, що в Україні панували "зваблюючі" та "розтягуючі" начала, або розпад і розлад.

Зумовлювалось це тим, що на їх землі панувало "древнє", язичницьке начало, котре занадто дорожило речовістю, багатством, грошима. Тому світ поставав перед ними не тим, яким він може і мусить бути. Він спирається на старі начала - "древні", котрі перестали виконувати роль об'єднуючу, інтегративну. Вчені націлювали людей подолати це за допомогою раціонально побудованого життя, і разом з тим не виключали ірраціональність, а вона передбачає "душевні очі" і "душевні почуття", що відрізняються від "тілесних".

Завершуючи розгляд питання про раціональні засади обґрунтування суспільного та світового призначення людини в Чернігівському творчому колі, можна сказати, що воно знайшло вираз перш за все у вченні про "нового Адама". Мислителі Чернігівського кола на передній план ставлять образ ідеальної "воскреслої" людини, спроможної вирішити складні й суперечливі проблеми українського буття тих часів. Честь і слава людини визнаються умотивованими тоді, коли вони є результатом сприйняття та реалізації етичного ідеалу людини, яка свідомо бере на себе місію "страждати за народ". Через те і Христос, як "новий Адам", що "гріхи людей" бере на себе заради заступництва за них перед Богом, мислиться як універсальний образ. Він повинен бути орієнтиром для козака-лицаря, який зосереджує в собі силу нації, "книжника", який зображує народ і вчить його істині, селянина, що всіх годує, - всі вони мають прагнути внутрішнього і зовнішнього оновлення. Зрештою, призначення людини Чернігівські просвітники пов'язують з перспективою, яку можна виразити словами : через особисте оновлення - до нового українського суспільства, як царства "нового Адама".

Діячі Чернігівського кола у своїх міркуваннях знаходять відповіді на питання, в чому сенс життя людини, яке її життєве призначення, як бачимо з їх творів. Всі варіанти їх роздумів взаємодоповнюючі і дають людині право на вибір одного з них або частково кожного. Позаяк і процес осягання світу

людиною відбувається під час роздумів, обмірковування інтелектуальної діяльності людини і викристалізовується у практичних її діяннях. Життя людини має бути чомусь присвячене - це становить його глибинну сутність [247].

На цю тему розмірковував у XVIII ст. і Г.Сковорода, він прийшов до висновку, що українцям треба мати власного "Мойсея", який би українську прийдешність не вбачав у "відродженні покійників", котрі, зрозуміло, ніколи "не виправляться". Україна могла, з погляду Сковороди, "перейти Йордан". Але для цього треба було розбудити "хамов, воверившихся мертвенности стихійной" [248]. Тобто, якщо мислителі Чернігівського кола, взірцем для людей, проповідником, ідеалом, ставили "нового Адама", то Г.Сковорода подібно до них тлумачить шлях відродження української людини - "перейти Йордан".

Як бачимо, спочатку діячі Чернігівського кола у XVII ст., а потім і Г.Сковорода у XVIII ст., сформулювали своє бачення призначення людини в земному житті. Їх вчення багато в чому схожі одне на одного, можливо це завдяки тому українському корінню з якого жилися і живляться філософи різних часів. Вірогідно це "коріння" вплинуло і на О.Довженка (народивсь на Чернігівщині) коли він у своєму "Щоденнику" чітко сформулював сенс свого життя, своє призначення в житті в середині XX ст.: "Я народився і жив для добра і любові... Сьогодні мені виповнилося п'ятдесят років. Коли б я вірив у Бога, то попросив би, помолився б йому аби послав він мені ясного розуму на десять літ, щоб зробити щось добре для свого народу, і більш нічого б не просив" [249].

Для досягнення щастя, радості, гармонії в житті, людині необхідно бути духовно зрячою тому, щоб відчувати інших людей їх радість і смуток, акцентувати свою діяльність тільки на доброті або "світлих днях життя". Шопенгауер з цього приводу писав: "осяяне світлом безсмертя (щасливе

життя), зберігатиметься в пам'яті, щоб іноді, особливо у важкі дні, створювати ідеал нашого бажання" [250].

Саме такий "ідеал" наявний у творчості діячів Чернігівського кола XVII-XVIII ст., хоч їх вчення багато в чому виявилось утопічним. Але сам факт того, що вони розробляли "злободенні" питання життя, вступаючи в конфлікти з правителями, говорить про те, що Чернігів на той час був активним оборонцем вольностей України, а самі мислителі - провідниками кращих ідей людинознавчої проблематики. Тому на нашу думку можна говорити про специфічні риси Чернігівської філософії, як одно з відгалужень Київської філософії XVII ст. Влучно з цього приводу відзначив М.Булгаков (Макарій): "У свій час вони (Баранович, Галятовський, Гізель та ін.) були першими вченими в усій Малоросії" [251]. Тому розробка діячами Чернігівського кола теми призначення людини в земному бутті є ґрунтовним вченням яке сперте на кращі здобутки світової філософської думки.

ВИСНОВКИ

Розглядаючи вирішення Чернігівським літературно-філософським колом питання раціональних підстав людського буття, ми намагалися привернути увагу до тих оптимістичних, а в деяких аспектах і утопічних, сподівань мислителів, котрі націлювали народ на кращі зміни в Україні. Діячі кола вважали, що власні проблеми люди можуть вирішити самі, керуючись високими етичними принципами нового Адама, тобто Христа. Це стає основною умовою внутрішнього перетворення кожної людини і згуртування всіх на принципах спільної віри в одну державу і одне суспільство.

Вперше проблема нової людини в українській філософії різко постає з другої половини XVII ст., коли починається зліт, а у XVIII ст. - падіння української державності. Спираючись на опрацьований нами матеріал і

джерела, констатуємо, що вихідні засади вчення про людину і науку, людину і суспільну злагоду, призначення людини в земному бутті, закладаються в українській філософській думці від часів Київської Русі. В Чернігівському колі вони переосмислюються і втілюються в концепцію "нової людини", яку обґрунтував передусім Л.Баранович. Вона знайшла свої форми розробки також у творах І.Галятовського, І.Максимовича, Д.Туптала, І.Орновського, О.Бучинського-Яскольда, Л.Крщоновича та інших.

Філософське осмислення діячами Чернігівського кола життя людини розгортається у двох планах. Один аспект - це зосередження уваги на людях, котрі задовольняють свої "плотські" потреби, а другий,- як вони усвідомлюють свою специфічність, являючи особливий рід світобуття. Діячі кола вчать, що прагнення людини задовольнити тілесні потреби у більшому, ніж це потрібно для життя, об'ємі, веде до повторення людьми помилки "першолюдини", або "древнього Адама", який зажадав "більшого", всупереч духовним настановам Бога. Такий спосіб життя вела панівна верхівка України XVII-XVIII ст. Фундатор Чернігівського кола Л.Баранович саме її передусім вважав нащадком "древнього Адама". Такі "нащадки" вели Україну у "гроб", борючись за володіння багатством. Тому діячі кола ждали їх "духовного" перетворення на ґрунті розумної віри, науки і життя, яке уподібнене "новому Адаму" або способу життя Христа. Людина, за допомогою науки (філософії) і віри, повинна внутрішньо перетворитися у "нову" людину, створивши при цьому новий суспільний порядок.

Проблему створення такого порядку діячі Чернігівського кола вирішують як призначення людини в земному бутті. Суть її полягає у тому, що людина, з одного боку, обмежена тим простором світобуття, який вона сама умовно визначає як сферу життєдіяльності, але також вона усвідомлює і неміч своїх можливостей, котрі ставлять під сумнів правдивість того світу, який перед нею постає. Звідси виникає проблема не тільки повноти людських знань, але

й повноти змісту людського життя, його непідробленності, істинності. Таке життя можуть започаткувати "нові люди", суспільство яких має спиратися не на силу і зброю, а на злагоду і взаємодопомогу. Від "нових людей" залежатиме лад у суспільстві, надійність життєзабезпечення народу, характер спілкування і доля України.

ЗАГАЛЬНІ ВИСНОВКИ

Аналіз літератури про творчість діячів Чернігівського літературно-філософського кола XVII-XVIII ст. показує, що на даний час філософська, в тому числі й антропологічна, проблематика творів його діячів комплексно не досліджена. Спочатку перепорою була заборона Московською патріархією, починаючи з 60-х рр. XVII ст., праць українських мислителів, до яких

належали діячі кола, для використання з освітньою і церковно-богослужбовою метою на території Росії та України. Це негативно вплинуло на дослідження їх творів. Багато з них взагалі забуті і невідомі філософам в Україні і в наш час. Адже, як відзначають сучасні дослідники: "З двохсот робіт професорів Києво-Могилянської академії, які виконані латинською мовою, перекладено тільки двадцять" [252].

Першу своєрідну згадку про існування в Чернігові патріотично настроєної групи вчених, просвітників, митців зустрічаємо ще у XVII ст. у творі О.Бучинського-Яскольда "Чигирин". Автор відзначає передусім провідну роль Л.Барановича, який "рецепти пише" проти "пошесті погана" і "скликає на раду розумом прехитрих" [253]. У таких радах брали участь І.Гізель, І.Галятовський, Л.Можайський, як прелати, а також "ігумени інші, вірні побратове, з України всієї". Причому такі ради збирались Л.Барановичем в обстановці, коли Україна: "Тридцять вже років плаче на руїну, /Геть обдерта з багатства ворогами чужими/ Та найбільше у чварах між синами своїми, /Розшматована тими, що в злій ворожнечі/ Хату жаром спалили із власної печі!" [254].

Інтерес до творів діячів Чернігівського кола з'являється в середині XIX ст. Але їх згадують як церковних та громадсько-політичних діячів. Головним був не філософський, а історико-літературний підхід до їх творчості, у межах якого в деякій мірі зачіпалися і людинознавчі погляди мислителів. Автори цього періоду, такі як А.Аскочинський, Є.Болховітінов, М.Булгаков, С.Голубев, М.Поторжинський, М.Сумцов та деякі інші відстоювали думку, що просвітники Чернігівського осередку XVII-XVIII ст. відображали у своїх творах весь спектр культурно-політичних подій України, боролися з тиском католицизму і полонізації, та вказували шлях українській людині до кращого життя.

Проте спеціальні дослідження філософії мислителів, включаючи проблематику людини у XIX ст. не проводились. В XIX ст. і на початку XX ст. сформувалось специфічне подвійне ставлення до творчості мислителів які належали до Чернігівського кола. І.Франко та М.Возняк дорікали мислителям XVII-XVIII ст. за "слабкодухість", "услуги" Москві, схоластичність, "віршоплітство". Але, на противагу цьому, П.Попов називав Чернігівське літературно-філософське коло своєрідним, важливим осередком старої української культури.

До 80-х років XX ст. інтерес до філософії фундатора і організатора Чернігівського літературно-філософського кола Л.Барановича виявився тільки у філософів В.Ю.Євдокименка та В.С.Дмитриченка. Вони в своїх дослідженнях проаналізували окремі аспекти філософських поглядів та людинознавчих питань у роботах Л.Барановича, але інші діячі кола залишились поза увагою. Більш ґрунтовне і об'ємне дослідження проводилось філологами. Зокрема В.Шевчук, В.Маслюк, В.Яременко переклали багато віршів діячів Чернігівського літературно-філософського кола, провели історико-літературні дослідження, що дозволило ширше познайомитися також із деякими світоглядно-філософськими думками діячів кола, які відображені у їх поетичній творчості.

Нова методологічна база, створена від 60-х рр. XX ст. завдяки дослідженням науковців України, передусім, Інституту філософії НАН України, Київського, Львівського та Дніпропетровського університетів, дозволила глибше проникнути в національну філософську культуру XVII-XVIII ст. Тому провідними принципами дослідження проблематики людини у філософській спадщині діячів Чернігівського літературно-філософського кола можемо визначити такі, як антропоцентризм або етноцентризм, автохтонність, "антеїзм", "кордоцентризм", "філософія життя".

Дослідники культури і філософії періоду XVII-XVIII ст. підкреслюють складність стилю філософствування мислителів культури українського бароко, переплетення в їх поглядах раціоналістичних та ірраціоналістичних тверджень. В цьому плані хочеться виділити роботу А.М.Макарова "Світло українського бароко", де зібрані і досліджені в історико-культурному аспекті фактично всі постаті представників Чернігівського літературно-філософського кола, проаналізовано їх "барокові" погляди на людину, її життя, проводиться порівняння поглядів діячів кола з аналогічними поглядами мислителів Західної Європи XVII ст.

Зрештою, комплексний історичний аналіз філософських поглядів діячів Чернігівського кола, зроблений у даній дисертації, підводить нас до висновку, про специфічність регіонального чернігівського філософствування, яке вийшло із стін Києво-Могилянської академії, а потім діяло відносно самостійно як духовний центр Гетьманщини. Спираючись на методологічні підходи, розроблені дослідниками Інституту філософії НАН України, в другому розділі дисертації ми аналізуємо твори діячів Чернігівського літературно-філософського кола виділяючи у них ті риси української ментальності, які впродовж віків живили антропологічну проблематику і мають глибоке коріння в народному фольклорі і міфології. Разом з тим помітна певна схожість постановки і вирішення людинознавчих тем діячами Чернігівського кола із філософією Сходу. Підтвердженням цьому є те, що людська природа в антропології Чернігівського кола нібито розчленовується на два аспекти. На аспект пов'язаний із поясненням загального світоустрою, базу якого утворюють стихії, а також все, що з них постає (рослини, тварини і т.д.). Другий аспект інтерпретації людини пов'язаний із тлумаченням суті її богоподібності. Розглядаючи Бога, як назву невідомості, що оточує людину, але із надр якої людям і всьому суццюму на землі "посилаються" різноманітні блага, мислителі Чернігівського кола

вцілому схилиються до певного ототожнення людства і Бога. Вони у людському роді вбачають "соработника" Бога і силу, що творить світ через слово, "яко дом", символічно обмежує його, як простір і час свого предметно-тілесного існування.

Специфічно діячі Чернігівського кола вирішували питання про різноманітність людських індивідуальностей, пов'язуючи його із поясненням складу стихій та начала речей. Мається на увазі те, що стихії, тобто земля, вода, повітря, вогонь, мислились як внутрішньо-диференційовані на різноманітні частини і елементи. Земля, вода, повітря і вогонь в цьому сенсі функціювали не у сучасному геокліматичному значенні, а як узагальнення особливих, а саме головних підстав світобуття. Через це розмаїття речей залежить виключно від співвідношення та порядку змішування елементів стихій.

Подібно пояснюється і природа людських індивідуальностей. Характерною для авторів Чернігівського літературно-філософського кола є думка, згідно якої начало людських індивідуальностей, хоч і являє собою також змішування світобудівних елементів, проте виступає ще і об'єктом боротьби Бога і сатани, ангелів і темних духів вже з моменту зачаття. Через це всі люди, крім Сина Божого, мають ще і демонічне начало, яке протистоїть в самій людині началу світлому - Божому.

Доцільно підкреслити, що під мікрокосмом діячі Чернігівського кола розуміли не людську індивідуальність, а людський рід вцілому. Він за своїм походженням і існуванням спирається на всю структуру світу, через це має властивості, суголосні світовому розмаїттю. А це значить, що людина діє не шаблонно, а відповідно до умов кожної конкретної ситуації, виходячи із наявних засобів дії, речей, обставин, зв'язків і людських знань.

Інтерпретація людства як мікрокосму, сперта на визнання субстанційного плюралізму, в цьому сенсі відрізняє тлумачення людини, як мікрокосму, в

Чернігівському літературно-філософському колі XVII-XVIII ст. від аналогічних тлумачень у Західноєвропейській філософії.

Мислителі відстоювали думку, що ідеал не нав'язується людині природною необхідністю. Людина сама себе формує як особистість, спираючись на мораль, та життєвий приклад, який слугує їй обраним ідеалом. Через це й терпить вона життя добровільно, тобто вільно, а не фатально. Мислителі націлювали людину мати якесь заняття, або роботу, пов'язану з її бажанням і здібностями. Проте це не означає, що людина, виконуючи певну однобічну роботу, розвиває в собі різнобічні моральні чесноти. Навпаки, однобічна людина, на думку Чернігівських просвітників, "нищотна" здібностями і не життєздатна. Сильною і могутньою вона стає у суспільстві, де люди "друг другу тяготи носят" і разом будують свій "мир".

Розглянуті в дисертації міркування діячів кола про світ, людину і її свободу, дозволяють твердити про особливості соціальної утопії, що формувалась в Україні XVII ст. і наклала відбиток на подальші уявлення про перспективи суспільства в українській філософській думці. Якщо порівняти утопічні поняття ідеальної демократії, де людина виступає вільною, та християнської моралі (на позиціях якої стояли діячі Чернігівського літературно-філософського кола), можна зробити висновок, що вони близькі.

Продовжуючи антропологічні шукання П.Могили, діячі Чернігівського кола розуміли людську природу як процес, якому властиві: свобода, творчість, універсальна спроможність надавати нові форми речам, особистому і суспільному буттю.

Людинознавчу проблематику мислителі брали із життя людей, але тлумачили її спираючись на українську світоглядну традицію, Біблію, філософські трактати. Відрадно, що твори діячів Чернігівського кола за своїм сенсом схожі на сюжети з "Велесової книги". Якщо у "Велесовій книзі" світ розглядався як часо- простір життя людей, то в праці Л.Барановича

"Тріодіон" він розглядається як "дім", у "Ключі розуміння" І.Галятовського - як "церква", у "Духовных мыслях..." І.Максимовича - "ни небо, ни земля". Тобто і в даному випадку можна прослідкувати ментальну спорідненість українського язичництва та антропології мислителів Гетьманщини.

Слід зазначити, що діячі Чернігівського кола ґрунтовно знали твори "отців церкви", античну, давньоєврейську, арабську, західноєвропейську філософську літературу, часто використовували її у своїх дослідженнях. Вони посилаються зокрема, на І.Золотоустого, В.Великого, Г.Богослова, А.Августина, Орігена, Філона Александрійського, І.Дамаскіна, Діонісія та інших патріархів.

Розглядаючи питання людської поведінки, її різноманітні етико-екзистенціальні стани, проблеми пізнання, мудрості та інші, мислителі виявляють різнобічне знання творів Сенеки, Марка Аврелія, Зенона, Епікура, Діогена Синопського, роботи платоніків, перипатетиків.

Аналіз головних антропологічних питань у творах Л.Барановича, І.Галятовського, І.Максимовича, І.Орновського, Л.Крщоновича, О.Бучинського-Яскольда, Д.Туптала, І.Величківського та інших діячів Чернігівського кола не повторює античних, християнських та інших філософів. Їх погляди на людину та її життя - це не копії світоглядних засад провідних філософів античності та християнської церкви. Для діячів Чернігівського кола їх філософські ідеї служили як теоретичний матеріал, спираючись на який вони розробляли систему власних поглядів на антропологічну проблематику та давали відповіді на ті людинознавчі питання, що їх ставило життя перед українським народом.

Також діячі Чернігівського кола строго не дотримувались канонічних, біблійних текстів, а тлумачили їх "вільно", тобто за власним задумом. Тут ми спостерігаємо так званий "вільний християнізм", який був властивий періоду українського бароко. Він був одночасно і засобом вирішення життєво-

практичних проблем української людини. При цьому мислителі Чернігівського кола намагалися охопити в своїх творах і проповідях усі принципи проблеми людського буття. Прикладом цього є концепція "нової людини" або "нового Адама" за основу в якій мислителі брали життя Христа. Але констатація того, що Христос є ідеал універсальної людини або "новий Адам", протилежний "древньому Адаму", недостатньо пояснює суть цієї концепції. Слід брати до уваги й протиставлення на терені України, що упродовж кількох століть точилось між її слов'янським населенням та кримсько-татарською спільнотою, яку підтримувала Туреччина. Чернігівські просвітителі розуміли, що, наприклад, за католицькою експансією та унією стоїть процес колонізації. Проте найбільша загроза втрати культурної ідентичності могла бути з боку ісламського Криму, як васала Туреччини. Вчення про "нового Адама" в цьому плані слугувало також теоретико-символічним орієнтиром і засобом боротьби проти турецько-ісламської загрози, котра була не менш реальна, ніж загроза колонізації. Адже не тільки Польща, але і Туреччина панувала в XVII ст. на землях Поділля і Буковини, а опосередковано, - контролюючи Кримське ханство, - і завойований ще татаро-монголами (трансформованими в кримських татар) українські південні землі.

Звідси зростала увага до посилення філософсько-антропологічного обґрунтування самобутності культури, як способу буття українського народу на власній землі. А.Радивилівський підкреслював: "Если милое ест вам здравіе, если миліи жени, чада, братія - Отчизна далеко мильшою бити повинна. Бо она вас уродила, она вас виховала, она вас всіми добрами збагатила" [255]. Оборона рідної землі від зовнішніх ворогів вимагала національної консолідації, в якій вчення про "нового Адама", тобто Христа як загальний ідеал виконувало функцію методології діями вірних своїй Вітчизні українців. Христос, писав І.Галятовський, є "карбункулом", "бо он, як огонь, в

ночи и в темностях светить" [256]. Будучи на землі, він "світил наукою и прикладным житієм своим", "маєт такую моц, же яд отгоняет", а ще "чинит Христос смілими на войне гетманов, полковников и иных рицеров, которым Христа просят о помочи"[257]. Осяяний наукою і прикладом життя Христа український народ, вважали вчені Чернігівського гурту, ніким не був і не буде переможеним. Більше того, вважалось, що "новий Адам" має явні переваги над богом мусульман. "Єслі турці, татаре для честі проклятого Махомета свойого разбойника, зрайцю, чужоложника, клямцю, которий, з геретицької та жидівської науки зложивши віру, допускаєт ім великої нечистоти, забойства, мародерства і прочіих гріхов", то зрозуміло, що Христос кращий. Він не розбійник, не "забойца", не "чужоложник", бо "з неба од отця свойого принес науку, которая научает нас уклонятися од всякого зла, а творити благоє" [258].

Велике значення діячі кола в житті людини відводили науковим знанням, які вселяють у людину віру в себе, в свої сили і можливість наблизити свій розум до Божественного. Адже тільки наукові знання і віра можуть загартувати дух людини, змінити її мораль, допомогти стати "новою людиною". Використовуючи біблійні сюжети і українську казково-міфологічну традицію, мислителі Чернігівського літературно-філософського кола під керівництвом Л.Барановича дають специфічну інтерпретацію легенди про воскресіння Лазара. Вони орієнтують людей на праведне життя, ідеал якого вбачають у житті Христа. Така орієнтація повинна змінити людей і допомогти кожному стати "новим Адамом" або "новою людиною".

Для цього українська людина XVII ст., за поглядами вчених, повинна позбутися "згубних", "плотських" звичок, бажання надмірного багатства і "золота", позаяк таке життя могло привести її в "гроб". Тому люди повинні "прозріти", а допоможуть їм у цьому мудрі проповідники, які "знімуть пов'язки" з людських очей при допомозі слова Божого, правильної віри і

науки. Виконання цих приписів повинно було привести людину до щастя, добра і справедливості.

Проаналізована в історико-філософському плані творча спадщина діячів Чернігівського літературно-філософського кола XVII-XVIII ст. показує, що основні традиції української філософії не переривались, незважаючи на надзвичайно складні та драматичні умови національного життя. Мислителі не лише зберігають концептуальну основу української філософії, закладену ще в Київській Русі, а також, розвивають і збагачують її власними концепціями які особливо актуалізуються в період Гетьманщини.

Творчість Чернігівського літературно-філософського кола - явище складне і неоднозначне. Воно зосередило в собі всі надбання української і світової філософії. Об'єктом уваги мислителів виступала українська людина в усіх життєвих ситуаціях.

Ідеї Чернігівського літературно-філософського кола XVII-XVIII ст. зараз набувають в деякому розумінні символічного характеру. Діячі кола привертають до себе увагу не тільки як видатні вчені своєї доби, не тільки як фундатори "Чернігівської школи", не тільки як зачинателі "нового мислення" життя людини і теоретики формування філософії "нової людини", не тільки як релігійні й політичні діячі, але як речники свого часу.

Діячі Чернігівського кола - це дуже яскраві постаті XVII-XVIII ст., які прославили Україну в літературно-філософському плані. Саме в цій царині, здається, і можна досліджувати актуальне і контекстуальне в творчості мислителів Чернігівського кола стосовно антропологічної проблематики. Адже кожна із праць діячів кола мала певну загальнофілософську ідею, яка була адаптована до української дійсності. Особливо ця тенденція помітна у творчості фундатора Чернігівського кола Л.Барановича.

Ось чому на закінчення слід сказати, що діячі Чернігівського літературно-філософського кола XVII-XVIII ст. залишили після себе не лише багато

праць, які належать тій добі, але і багато ідей, стосовно життя людського роду, вивчення яких слід продовжити.

Всією своєю творчістю, просвітниками, об'єднані зусиллями Чернігівського архієпископа Лазара Барановича в неформальне літературно-філософське коло, служили культурно-освітньому зросту України і українського народу. Вони були теоретиками життя "нової української людини". А взагалі дані мислителі були справжніми діячами історії України, твори яких збагатили духовну скарбницю людства, хоч це належним чином ще не вивчено.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Абаньяно Николо. Мудрость жизни. В кн. Мистецтво життєтворчості особистості. -К., 1997. У 2-х частинах. Ч.1. -391с.
2. Аврелий Марк. Наедине с собой. -Киев-Черкас.-1993г. -С. 8.
3. Антонович В.Б. Моя сповідь. Вибрані історичні та публіцистичні твори. -К., 1995р. -С. 161-295.
4. Антологія української поезії. В 6-ти томах. -К., 1984р.-Т.1.-454с.
5. Антонюк Г.Д. Філософія в навчальних закладах чину св. Василя Великого /XVII-XVIII ст./ -Автореф. дис. к-та філос. наук. 09.00.05. Львівський держ. ун-т. -Львів. 1996. -20с.
6. Апполонова лютня. Київські поети XVII-XVIII ст. -К., 1982р. -С. 68-109.
7. Аристотель. Сочинения: В 4-х томах. -М., 1983. -Т.4. -С. 507.
8. Аскоченский В. Киев с древнейшим его училищем и Академиею: В 2-х ч. - К., 1856. Ч.1. - 370с., -Ч.2. - 586с.
9. Андрущенко В.П., Михальченко М. Сучасна соціальна філософія: Курс лекцій. - 2-ге вид. - К., Генеза, 1996. - 368с.

10. Афанасьев А.Ю. Эволюция образа: от язычества к христианству. //Вопросы философии. -1996. - N10. - С.71-83.
11. Баранович Лазарь. Меч духовный, еже есть глагол божий, на помощь церкви воюющей, из уст Христовых поданный, или книга проповедей слова Божего. -Изд. 1-е. -Киев. 1666. -938с. -Изд. 2-е. -Чернигов, 1686. -944с.
12. Баранович Лазарь. Благодать и истина. -Чернигов, 1683. -38с.
13. Баранович Лазарь. Триодион. - Чернигов, 1685. -866с.
14. Баранович Лазарь. Трубы словес проповедных на нарочитые дни праздников господских богородичных, ангельских, пророческих и т.д. и т.п. - Киев, 1674г. (лист. бн.).
15. Baranowicz Lazar. Lutnia apollinjwa kozdiy sprawie gotowa. -К., 1671 г. - 1110 с.
16. Безбородько Н.И. Язык латинских трактатов украинских философов XVII века. - Днепропетровск, 1972. - 138с.
17. Берёза И.Е. Летописные традиции Киевской Руси в украинской историографической прозе XVII века: Автореф. дис. канд. филол. наук 10.01.03. /АН УССР Институт литературы им. Т.Г.Шевченка.-К.,1991.-18с.
18. Быстрицкий Е.К. Феномен личности: мировоззрение, культура, бытие /АН УССР, Ин-т философии. -Киев: Наук. думк., 1991. -195с.
19. Быстрицкий Е.К. Научное познание и проблема понимания / АН УССР. Ин-т философии. -К., 1986. -134 с.
20. Бычко А.К. Народная мудрость Руси: анализ философа. -К.,1988. -200с.
21. Бычко А.К. Критический анализ философских концепций молодёжного бунтарства. -К., 1985. -150с.
22. Бичко А.К. Копнін П.В. про антипрагматичне тлумачення істини.//Філософські читання пам'яті Павла Копніна. -К.,1997.-С 32-35.
23. Бичко А.К. Українська філософія. Докласична доба.//Філософія. Курс лекцій. -К.,1993. -С 219-245.

24. Бичко А.К., Бичко І.В. Феномен української інтелігенції (спроба екзистенціального дослідження). -Дрогобич., 1997р. -115с.
25. Бичко А.К. У истоков христианского иррационализма. -К., 1984.-140с.
26. Бичко І.В. Ментальна співзвучність української та європейської філософських традицій: "кордоцентричні мотиви". //Київські обрії: історико-філософські нариси. -Київ, 1997. -С.316-337.
27. Болховітінов Є., митрополит. Вибрані праці з історії Києва. -К.: Либідь - ІСА, 1995.- 488с.
28. Бучинський-Яскольд О. Чигирин //Українська література XVII ст. -К. 1987р. - С. 305.
29. Булашев Г.О. Український народ у своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях. -К., 1992. -416 с.
30. Булгаков М.П. (Макарий) История Киевской академии. -Спб. -1843. - 226 с.
31. Вебер М. Избранное. -М.: Прогресс, 1990. -804 с.
32. Велесова книга: Легенди. Міфи. Думи. Скрижалі буття українського народу. I тис. до н.д. - I тис. н.д. - Індоевропа. -7503/1995/. -Кн. 1-4. - 316 с.
33. Величко Самійло. Літопис: У 2-х т. -К. "Дніпро" -1990р. - С. 98.
34. Величківський І. Вірші до Івана Самойловича. //Українська література XVII ст. -К., 1987р. - С. 316-319.
35. Від Вишенського до Сковороди: З історії філософської думки на Україні XVI-XVIII ст. Збірник наук. ст. -К., 1972. -142с.
36. Винниченко В.К. Сонячна машина. -К., 1989. - 619с.
37. Винниченко В.К. Из истории украинской революции. // Революция на Украине. -М. -Л., Госиздат. 1931 г. - С. 336.
38. Возняк М. Історія української літератури. - Львів., 1921. - Т. 2. - 416 с.

39. Выгоданец Н.И. Лазарь Баранович - украинский писатель второй половины XVII века : Автореф. дис... к-та филол. наук : 10.642. / Львовский гос. ун-т. - Львов. 1971. - 24 с.
40. Гарник А.В. К вопросу о предмете философии права. // Вісник Дніпропетровського університету. Соціологія. Філософія. Політологія. Випуск 3. 1998 р. - С. 74-82.
41. Гарник А.В. Проблемы преподавания социальной философии в высшей школе. // Философия и социология в контексте современной культуры. Сборник научных трудов . Днепропетровск. ДГУ. 1996.-С. 47-53.
42. Галятовский И. Мессия правдивый. - К., 1669. -858 с.
43. Галятовський І. Ключ розуміння. - К., 1985. - 444 с.
44. Гізель І. Мир з богом чоловіку. -К., 1669. - 666 с.
45. Гнатенко П.И. Общественно-политическая мысль на Украине во второй половине XVII - середине XVIII века. - Днепропетровск, 1982. - 172 с.
46. Гнатенко П.И. Национальный характер : мифы и реальность. - К., 1984. - 152 с.
47. Гнатенко П.И. Национальный характер. Днепропетровск. 1992. -140 с.
48. Гнатенко П.І. Український національний характер. К., 1997. - 116 с.
49. Гнатенко П.И. , Павленко В.Н. Этнические установки и этнические стереотипы. - Днепропетровск: ДГУ, 1995. - 200 с.
50. Гоббс Т. Сочинения . В 2-х том. - М., 1962. Т. 2. - 748 с.
51. Гоголь Н.В. Сочинения : В 8-ми том. - М., 1984. - Т.7- 528 с. - Т. 8. - 400 с.
52. Голубев С.Т. Киевский митрополит П.Могила и его сподвижники : Опыт исторического исследования. В 2-х т. - К., 1883. - Т. 1., - Т.2.-498 с.
53. Голубев С.Т. Киевская академия в конце XVII и начале XVIII ст. - К., 1901. - 101 с.
54. Горський В.С. Історія української філософії. - К., 1996. - 288 с.

55. Горський В.С. Нариси з історії філософської культури Київської Русі (сер. XII- сер. XIII ст.). -К., 1993. - 162 с.
56. Горський В.С. Историко-философское истолкование текста. -К., 1981. - 206 с.
57. Горський В.С. Философские идеи в культуре Киевской Руси XI - начале XII века. - К., 1988. - 231 с.
58. Горак Г.І. Філософія : курс лекцій. - К., 1997. - 272 с.
59. Грабовський С. Українське буття та людина : деякі проблеми філософського розмислу. // Філософсько-антропологічні читання. - К., 1997. - С. 57.
60. Громов М.Н., Козлов Н.С. Русская философская мысль X-XVII веков. - М., 1990. - 288 с.
61. Грушевський М.С. Хто такі українці і чого вони хочуть. - К., 1991. - С.113.
62. Грушевський М.С. З історії релігійної думки на Україні. -К.,1992.-192с.
63. Грушевський М.С. Історія української літератури : В 6-ти т. 9 кн. - К., 1993. - Т. 1. - 392 с. - Т. 2. - 264 с. - 1994. - Т. 4., - Кн. 1. - 336 с. - Т.4 - Кн. 2. - 320 с. - 1995. - Т. 5. - Кн. 2. - 352 с.
64. Грушевський М.С. Історія України-Руси : В 11 Т. 12 Кн. -К., 1994. - Т. 5. - 687 с. - 1995. - Т. 6. - 680 с. - Т. 7. - 630 с. -Т. 8. - 856 с.
65. Гугнін О. Етика ділової людини: (проблеми формування)-К.,1995.-42с.
66. Гудзий Н.К. Литература Киевской Руси и украинско-русское единение XVII-XVIII веков. -К., 1989. - 376 с.
67. Гуссерль Е. Криза європейського людства і філософія. // Сучасна зарубіжна філософія, течії і напрямки. -К., 1996. - С. 84-85.
68. Дмитриченко В.С. Нариси з історії суспільно-політичної та філософської думки народів СРСР доби феодалізму (VII-XVII ст. включно). - К., 1961. - 160 с.

69. Довженко О. Зачарована Десна. Україна в огні. Щоденник. - К., 1985. - С. 369.
70. Драгоманов М.П. Літературно-публіцистичні праці : У 2-х т. - К., 1970. - Т. 1. - 531 с. - Т.2. - 593 с.
71. Драгоманов М.П. Вибране. - К., 1971. - С. 408-417.
72. Древняя русская литература : Хрестоматия. - М., 1988. - 442 с.
73. Донцов Д. Дух нашої давнини. - Дрогобич, 1991. - 341 с.
74. Донцов Д. Де шукати наших історичних традицій. - Львів, 1941.-112 с.
75. Донцов Д. Історія розвитку української державної ідеї. - К.,1991.- 46 с.
76. Житецкий И. Очерк литературной истории малорусского наречия в XVII веке // Киевская старина. - 1888. - N12. - С. 15-34.
77. Житецкий И. Словарь книжной малорусской речи. По рукописи XVII века. -К., 1888. - 104 с.
78. Захара І.С. Стефан Яворський. - Львів, 1991. - 110 с.
79. Захара І.С. Философское наследие Сенеки в Киево-Могилянской академии. // Отечественная философская мысль и греческая культура. - К., 1991. - С. 266.
80. Заїченко Г.А. На порозі ХХІ віку. Бути чи не бути культурі і філософії ХХ віку прологом для прийдешнього: Філософія //Монастирський острів. - 1994. N1. - С. 129-143.
81. Заїченко Г.А. Філософія мови та мова філософії. //Філософська і соціологічна думка. 1997. -N7-8. - С.68-90.
82. Заиченко Г.А. Джон Локк. -2-е. изд. дораб. - М., 1988. - 207 с.
83. Загайко П.К. Українські письменники - полемісти кінця XVI- початку XVII ст. в боротьбі проти Ватікану та унії. - К., 1957. - 87 с.
84. З історії філософії в Україні. - К., 1992. - 144 с.
85. Знойко О.П. Міфи Київської землі та події стародавні. -К.,1989. -304 с.
86. Иванов В.П. Человеческая деятельность - познание - искусство. -К.,

1977. - 251 с.

87. Иже во святых отца нашего Иоанна Златоустого архиепископа Константинопольского. Избранные Творения. Беседы на книгу Бытия: В 2-х Т. - М., 1993. -Т. 1. - 472 с. - Т. 2. - 918 с.

88. Ильин И.А. Путь к очевидности. М., 1993. - С. 245.

89. Ісаєвич Я.Д. Братства та їх роль у розвитку української культури XVI-XVIII ст. - К., 1966. - 248 с.

90. Ісаєвич Я.Д. Джерела з історії української культури доби феодалізму (XVI-XVIII ст.) -К., 1972. -144 с.

91. Ісаєвич Я.Д. Освітній рух в Україні XVII ст.: Східна традиція і західні впливи // Київська старовина. 1995. - N1. - С. 2-9.

92. Историческая справка о Черниговской духовной консистории. //Прибавление к Черниговским Епархиальным Известиям. - Отд. пол. ед. хр. 1060. N22. - 1900. - С.652-657.

93. Історія релігії в Україні. - К., 1996. -Т.1.- 384 с. - 1997. - Т.2. - 373 с.

94. Історія української культури. - К., 1994. - 656 с.

95. Історія філософії на Україні : У 3-х Т.-К., 1987. Т.1. -400 с.-Т.2.-367с.

96. История философии и культура. - К., 1991.- 288 с.

97. Історія філософії і культура. - К., 1992. - 136 с.

98. Історія філософії України: Хрестоматія. -К., 1993. -560 с.

99. Історія філософії на Україні. - К., 1994. - 416 с.

100. Исторический очерк русского проповедничества. Спб., 1879.- 895 с.

101. Кашуба М.В. Гуманістичні та реформаційні ідеї в Україні другої половини XVII ст. // Європейське Відродження та українська література XIV-XVIII ст. -К., 1993. - С. 73.

102. Кашуба М.В. Георгий Конникий . -М., 1979. - 173 с.

103. Кашуба М.В., Паславський І.В., Захара І.С. та ін. Філософія Відродження на Україні. - К., 1990. - С. 233-298.

104. Климов В. Українські витоки проповідництва : Києвомогилянець Д.Туптало (Святитель Димитрій).- Наукові записки. - Т. 1. Філософія та релігієзнавство. - К., 1996. - С. 72-79.
105. Кониський Г. Філософські твори : У 2-х т. -К., 1988. - Т.1. - 494 с.
1990. - Т. 2. - 569 с.
106. Копнин П.В. Введение в марксистскую гносеологию. - К., 1966. - С. 247 - 249.
107. Копнин П.В. Диалектика, логика, наука. - М., 1973. - 464 с.
108. Костомаров Н.И. Две русские народности. -Киев-Харьков.,1991.- 72 с.
109. Костомаров М.І. Історія України в життєписях визначніших її діячів. - Львів. 1918 . - 494 с.
110. Костомаров М.І. " Закон божий" : Книга буття українського народу. - К., 1991. - 39 с.
111. Костомаров М.І. Слов'янська міфологія. - К., 1994. - 384 с.
112. Кречотень В.І. Байки в українській літературі XVII-XVIII ст. - К., - С. 5-79.
113. Крымский С.Б. Культурні архетипи Києва. //Київські обрії. - Київ., 1997. - С. 11.
114. Крымский С.Б. Культурные архетипы , или знание до познания. - Природа, 1991. - N11.
115. Крымский С.Б. Контуры духовности : новые контексты идентификации. //Вопросы философии. - 1992. - N12.
116. Крижанівський О.П., Плохій С.М. Історія церкви та релігійної думки України : У 3-х кн. - К., 1994. -Кн. 3. - 336 с.
117. Криса Б.С. Образ світу в українській поезії XVII-XVIII ст.- К.,1995. - 185 с.
118. Крисаченко В.С. Философский анализ эволюционизма.-К.,1990.-213с.

119. Крисаченко В.С. Діалектика чи метафізика? : Боротьба двох концепцій розвитку в сучасному природознавстві. -К., 1988. - 46 с.
120. Крисаченко В.С. Екологічна культура : Теорія і практика. - К., 1996. - 394 с.
121. Крисаченко В.С. Українознавство : Хрестоматія-посібник : У 2-х кн. - К., 1996. Кн. 1. - 350 с. - К., 1997. Кн. 2.- 462 с.
122. Кун Н. Легенди і міфи Стародавньої Греції: Боги і герої: Старогрецький епос. - Тернопіль, 1993. -416 с.
123. Куліш П. Твори: У 2-х Т. - К., 1989. - Т.1. -635 с. - 1990. - Т. 2. -876 с.
124. Кушаков Ю.В. О некоторых перспективных направлениях разработки историко-философской методологии // Проблемы философии. - Вып. 82. -К., 1989. - С. 3-15.
125. Лаппо-Данилевский А.С. История русской общественной мысли и культуры XVII-XVIII веков. - М., 1990. - 292с.
126. Лапинський В.К. Релігія і церква в історії України. - К., 1993. - 128с.
127. Лапинський В.К. Україна на переломі 1657-1659р.: Замітки до історії українського державного будівництва в XVII ст. - Репринт. Видання. -К., 1997. - 304с.
128. Лисяк-Рудницький І.С. Історичні ессе. У 2-х томах. - К., 1994 - Т.1. - С. 74.
129. Лисяк-Рудницький І.С. Нариси з історії нової України. - Львів, 1991. - 101с.
130. Литвинов В.Д. Ідеї раннього просвітництва у філософській думці України. - К., 1984. - 152с.
131. Літературна спадщина Київської Русі і українська література XVI-XVIII ст. - К., 1981. - 268с.
132. Лосев А.Ф. Античная философия и история. - М., 1977. - 207с.

133. Лой А.Н. Сознание как предмет теории познания. - К., 1988. - 248с.
134. Макаров А.М. Світло українського бароко. - К., 1994. - 287с.
135. Максимович И. О познании Воли Божіей и сообразовании съ нею человеческой воли. - Чернигов. Губернская Типография. -1889г. - С. 14-72.
136. Максимович И. Духовные мысли или рассуждения. О спасительном пути, и о великодушном сношении креста, под именем которого разумеются беды, болезни, нещастия и проч... Почерпнутые из сочинений Иоанна Максимовича. Архиепископа Черниговского, Новгородского и всего Севера в Москве 1782г. - С. 272-293.
137. Масимович И. Алфавит собран. - Чернигов. 1705. - С. 15.
138. Малахов В.А. Искусство и человеческое мироотношение. - К., 1988. - 216с.
139. Манфред А.З. Три портрета эпохи Великой французской революции. Москва, 1979. - С. 326.
140. Малышко Л.Н. Конкретно-историческая обусловленность человеческой деятельности: Пробл. объективного и субъективного в обществ. развитии. Под общ. ред. А.И. Яценко. - К., 1983. - 175с.
141. Маслов С.И. Кирилл Транквилион-Ставровецкий и его литературная деятельность. - К., 1984. - 245с.
142. Марковский М.А. Радивилловский, южно-русский проповедник XVII века. - К., 1894. - 115с.
143. Микитась В.Л. Давньоукраїнські студенти і професори. - К., 1994. - 288с.
144. Мировозренческая культура личности: Философские проблемы формирования. Сб. науч. ст. - К., 1986. - 295с.
145. Мистическое богословие. - К., 1991. - 391с.
146. Мифы народов мира. Энциклопедия: В 2-х томах. - М., 1987. - Т.1. - 671с. - Т.2. - 719с.

147. Мистецтво життєтворчості особистості: Наук.-метод. посібник: У 2ч. - К., 1997. - Ч. 1. - 392с. - Ч. 2. - 936с.
148. Мищик Ю.А. До історії чернігівської друкарні XVII-XVIII ст. // Література та культура Полісся. Вип. 8. Особливості розвитку культури Полісся та видатні її діячі. - Ніжин: НДПУ, 1997. - 298с.
149. Мороз И.А. Род, племя, народность, нация как исторические формы общности людей. М., Изд-во Моск. ун-та., 1973. -22 с.
150. Могила П. Катехизис Петра Могили. - К.: Воскресіння: Париж. 1996. - 288 с.
151. Могила П. Требник Митрополита Петра Могили: У 2-х т. -К., 1996. - Т.1. - 872 с., Т. 2. - 816 с.
152. Могила П.: богослов, церковний і культурний діяч. - К., 1997. - 215с.
153. Молдован А.М. "Слово о законе и благодати" Иллариона. - К., 1984. - 240с.
154. Ничик В.М. Из истории молдавско-украинских культурных связей в первой половине XVII в. - В кн.: Очерки по истории молдавско-русско-украинских философских связей XVII-XX вв. - Кишенёв, 1977. - С. 6-16.
155. Ничик В.М. Из истории отечественной философии конца XVII - начала XVIII в. - К., 1978. - 298с.
156. Ничик В.М. Феофан Прокопович. - М., 1977. - 192с.
157. Нічик В.М. Петро Могила в духовній історії України. - К., 1997. - 328с.
158. Нічик В.М. Внесок діячів Києво-Могилянської академії в єднання духовних культур російського, українського й білоруського народів // Філософська думка. - 1974. - N 5. - С. 67-80.
159. Нічик В.М. Філософія Києво-Могилянської академії // Філософська думка. 1978. - N 8. - С. 75-89.
160. Нічик В.М., Литвинов В.Д., Стратій Я.М. Гуманістичні і реформаційні ідеї на Україні: (XVI - першої половини XVII ст.). - К., 1990. - 384с.

161. Огнева Т.К. Проблема людини у філософії і культурі України XVII ст.: Автореф. дис... к-та філос. наук: 09.00.04/Київський ун-т ім. Тараса Шевченка. - К., 1996. - 21с.
162. Огієнко І.І. Митрополит Іларіон. Дохристиянські вірування українського народу: Історико-релігійна монографія - К., 1992. - 424с.
163. Огієнко І.І. Митрополит Іларіон. Українська церква. Нариси з історії української православної церкви: У 2-х Т. - К., 1993. - 284с.
164. Огієнко І.І. Історія українського друкарства. - К., 1994. - 446с.
165. Огиенко И.И. Проповеди Иоаникия Галятовского южно-русского проповедника XVII века. Харьков, 1913. - С. 5-13.
166. Ойзерман Т.И. История диалектики XIV-XVIII вв. - Москва, 1974. - С. 39.
167. Орновський І. З книги "Спеца дорогого каміння" - Чернігів, 1693р. // Аполлонова лютня. Київські поети XVII-XVIII ст. - К., 1982. - С. 104-107.
168. Огородник І.В., Русин М.Ю. Українська філософія в іменах: Навчальний посібник. - К., 1997. - 328с.
169. Отечественная философская мысль XI-XII века и греческая культура. Сб. науч. тр. - К., 1991. - 340с.
170. Пам'ятки братських шкіл на Україні. Кінець XVI - початок XVII ст. Тексти і дослідження. - К., 1988. - 568с.
171. Панфилов В.А. Генезис диалектического осмысления математики. - Днепропетровск, 1991. - 170с.
172. Панфилов В.А. Философия математики Платона. - Днепропетровск, 1997. - 112с.
173. Панфілов В.О. Філософія науки в культурі XX ст. // Монастирський острів. - 1994. - N 1. - С. 144-153.
174. Паскаль Блез. Мысли // Размышления, афоризмы французских моралистов XV-XVIII вв. - М., 1987. - С. 214.

175. Паславський І.В. З історії розвитку філософських ідей на Україні в кінці XVI - першій третині XVII ст. - К., 1984. - 129с.
176. Паторжинский М.А. Историческая хрестоматия для изучения истории русской церковной проповеди. - К., 1879. - 547с.
177. Парандовский Ян. Мифология. Верования и легенд. греков и римлян. - М., 1971. - 272с.
178. Перетц В.Н. "Filar Wiary" и "Ksiega Smierci", архиепископа Лазаря Барановича // Оттиск из журнала "Киевская старина". - К., 1898. - 35с.
179. Перетц В.Н. Иван Вишенський і польська література XVI ст. // Вирізка із записок Укр. Наук. товариства. Т. XIX. - 1925. - С. 37-54.
180. Перетц В.Н. Исследования и материалы по истории старинной украинской литературы XVI-XVIII веков. - Л., 1928. - 234с.
181. Перетц В.Н. К истории Киево-Могилянской коллегии. Панегирики и стихи Б.Хмельницкому, И.Подкове и архиепископу Лазарю Барановичу. /Б.м. и Б.г./. - Оттиск из XIV кн. "Чтений в Историческом Обществе Нестора-Летописца". - 19с.
182. Петров Н.И. О влиянии западно-европейской литературы на древнерусскую // Труды Киевской духовной академии. - 1872. - N 5,6,8.
183. Петров Н.И. Очерки из истории украинской литературы XVII-XVIII ст. - К., 1911. - 148с.
184. Петров Н.И. Киевская академия во второй половине XVII века. - К., 1895. - 172с.
185. Петров Н.И. Киевская искусственная литература XVII и XVIII вв. // Труды Киевской духовной академии. - 1909. - N 6.
186. Пилявец Л.Б. Прогрессивные философские учения на Украине в первой трети XVII века: / Кирилл Транквиллион - Ставровецкий // Автореф. дис... к-та филос. наук: 09.00.03 / АН УССР Институт философии. - К., 1987. - 18с.

187. Пилявець Л.Б. Гуманістичні тенденції в поглядах на людину й суспільство Кирила Транквіліона-Ставровецького. // Європейське Відродження та українська література XIV-XVIII ст. - К., 1993. - С. 175-191.
188. Письма преосвященного Лазаря Барановича. - Изд. 2-е. - Чернигов. 1685. - 254с.
189. Подокшин С.А. Философская и общественно-политическая мысль эпохи Возрождения в Белоруссии: Автореф. дис...докт. филос. наук. - Минск, 1985. - С. 14-15.
190. Поппер Карл. Відкрите суспільство та його вороги. В 2-х Т. - К., 1994. - Т.1. - С. 17-23.
191. Попов П.М. Записки до історії українського письменства XVII-XVIII ст. - К., 1923. - 24с.
192. Попов П.М. Панегірик Кривоноса Лазарю Барановичу - невідоме Чернігівське видання 80-х років XVII ст. - К., 1927. - 32с.
193. Попович М.В. Мироззрение древних славян. - К., 1985. - 167с.
194. Попович М.В. Національна культура і культура нації. - К., 1991. - 64с.
195. Порфирьев П.Я. История русской словесности. Изд. 3. - Казань, 1879. - С. 617-618.
196. Потебня А.А. Слово и миф. - М., 1989. - 282с.
197. Преподобный Иоанн Дамаскин: Три защитительных слова против порицающих Святые иконы или изображения. - М., 1993. - 218с.
198. Прокофьев Ф.И., Бортун Н. Социальные проблемы современной научно-технической революции. Учеб. пособ. - Днепропетровск, 1974. - 62с.
199. Прокопович Ф. Філософські твори: У 3-х т. - К., 1979. - Т.1. - 511с. - 1980. - Т.2. - 550с. - 1981. - Т.3. - 523с.
200. Пыпин А.Н. Очерк литературной истории старинных повестей и сказок русских. - Спб., 1857. - 87с.

201. Пыпин А.Н. История русской литературы: В 2-х т. - Спб., 1902. - Т.1. - 237с.
202. Радивилловский А. Венец Христов. - К., 1688. - 1088с.
203. Рассел Б. Історія західної філософії. - К., 1995. - 759с.
204. Регламент или Устав духовных коллегий, по которому она знает повинности своя, и всех духовных чинов, також и мирских лиц, поелику она Управлению Духовному подлежат, и притом в отправлении дел своих поступать имеет // Смирнов В. Феофан Прокопович. - М., 1994. - 224с.
205. Рудницький С. До основ українського націоналізму. - Відень. - Прага. - 1923. - 65с.
206. Рукописна та книжкова спадщина України. - Вип. 1. - К., 1993. - 239с.
207. Сенека Луцій Анней. Моральні листи до Луцілія. - К., 1995. - 603с.
208. Сергійчук В. Вивезений архів Мазепи. // Сіверянський літопис. - N 5. - 1997. - С. 22-23.
209. Ситниченко Л. Прешоджерела комунікативної філософії. - К., 1996. - С. 12-15.
210. Сковорода Г. Твори: У 2-х т. - К., 1994. - Т.1. - 528с. - Т.2. - 480с.
211. Соболев И. Лазарь Баранович, архиепископ Черниговский // Прибавление к Черниговским Епархиальным известиям. - 1893. - N 16. - С. 563-580.
212. Соловьёв С. Лазарь Баранович "Из истории южно-русской митрополии" Православное обозрение. - М., 1862. - Т.7. - С. 171-181.
213. Спиноза Б. Избр. произв. В 2-х т. - М., 1957. - Т.1. - С. 117-120.
214. Степовик Д.В. Леонтій Тарасевич і українське мистецтво Бароко. - К., 1986. - С. 11-12.
215. Стратий Я.М. Проблемы натурфилософии в философской мысли Украины XVII века. - К., 1981. - 206с.

216. Стратий Я.М., Литвинов В.Д., Андрушко В.А. Описание курсов философии и риторики профессоров Киево-Могилянской академии. - К., 1982. - 347с.
217. Строев В. Лазарь Баранович, архиепископ Черниговский, его проповеди // Прибавление к Черниговским Епархиальным Известиям. - 1876. - N 3. - С. 70-82; N 4 - С. 102-114; N 5 - С. 129-140; N 6 - С. 64-174; N7 - С. 199-207.
218. Сумцов Н.Ф. Лазарь Баранович / К истории южно-русской литературы XVII века /. - К., 1885.- 186с.
219. Сумцов Н.Ф. Иннокентий Гизель / К истории южно-русской литературы XVII века /. - К., 1884. - 45с.
220. Сумцов Н.Ф. Ионникий Галятковский / К истории южно-русской литературы XVII века /. - К., 1884. - 83с.
221. Сумцов Н.Ф. Характеристика южно-русской литературы XVII века. - К., 1885. - 18с.
222. Сумцов Н.Ф. Заметки о малорусских думах и духовных виршах. - М., 1895. - 108с.
223. Сумцов Н.Ф. О литературных нравах южнорусских писателей XVII в. - Спб., 1906. - 24с.
224. Табачковский В.Г. Диалектика деятельности и культура. - К., 1983. - 296с.
225. Табачковський В.Г. Світогляд і перебудова. - К., 1990. - 48с.
226. Творенія иже во святых отца нашего Василя Великого архієпископа Кесаріи Каппадокійскія. - М., 1993. - Ч. IV. - 408с.
227. Туптало Димитрій (Ростовський). Руно орошенное. - Чернигов. - 1683. - 212с.
228. Туптало Димитрій (Ростовський). Розыск о раскольнической брынской вере. - М., 1745. - 103с.

229. Туптало Димитрий (Ростовский). Алфавит духовный. - Чернигов. 1761. Часть А., глава Б.
230. Гранквилион-Ставровецкий Кирило. Зерцало богословия. - Унев. 1692. - 194с.
231. Thomas de aquino. Summa theologiae // Curaet studio Instituti Studiorum Medievalium Ottaviensis. Т.1. Ottawa, 1941. P. 455a-457a.
232. Українські гуманісти епохи Відродження: Антологія: В 2-х ч. - К., 1995. - Ч. 1. - 431с. - Ч. 2. - 431с.
233. Українська література XIV-XVI ст. - К., 1988. - 600с.
234. Українська література XVII ст. - К., 1988. - 608с.
235. Фізер І. Поняття самопізнання у Сковороди і Сократа: компартивне дослідження: // Наукові записки. Т.1. Філософія та релігієзнавство. - К., 1996. - С. 54.
236. Философская мысль в Киеве. Историко-философский очерк. - К., 1982. - 352с.
237. Франко І.Я. Зібр. тв.: У 50-ти т. - К., 1976-1989. - Т.31. - С. 134-222, Т.38. - С.143-145.
238. Франкфорт Г.А., Уилсон Дж., Якобсон Т. В преддверии философии. - М., 1984. - С. 187-188.
239. Фролов И.Т., Гуревич П.С. Человек: Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии... - М., 1991. - С. 3-5.
240. Флоровский Г. Пути русского богословия. - Париж. - 1981. - 599с.
241. Фулье А. История философии. - С-Пб., - 1901. - С. 152-155.
242. Hosle W. Die Krise der Gegen Wart und Verantwortung der Philosopkie. Munchen, 1990. S. 17.
243. Хижняк З.І. Києво-Могилянська академія. - К., 1988. - 268с.
244. Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні. - К., 1992. - 230с.

245. Шевченко В.І. Концепція пізнання в українській філософії. - К., 1993. - 188с.
246. Шевченко В.І. Філософія: історія і сучасність. - Чернігів, 1996. - 176с.
247. Шинкарук В.І. На шляхах до філософії людини. // Філософсько-антропологічні читання. - К., 1997. - С. 5.
248. Шинкарук В.І. Філософія і культура // Філософська і соціологічна думка. N 9-10. - 1995. - С. 224.
249. Шинкарук В.І. Про одну спірну тенденцію в копнінському розумінні філософії як форми суспільної свідомості. // Філософські читання пам'яті Павла Копніна. - К., 1997. - С. 4-5.
250. Шинкарук В.І. Проблеми філософської культури у творчості Г.С. Сковороди. // Філософська і соціологічна думка. - 1995. - N 1-2. - С.174.
251. Юркевич П.Д. Вибране. - К., 1993. - С. 355-357.
252. Ясперс Карл. Смысл и назначение истории. - М., 1994. - С. 412-415.