

Олексій Матицин

ГУМАНІСТИЧНІ ТЕНДЕНЦІЇ В УКРАЇНСЬКІЙ ФІЛОСОФІЇ XV-XVI СТОЛІТЬ

Досліджено передумови зародження гуманістичних тенденцій в українській філософії. Проаналізовано вплив полемічної літератури на розвиток особливостей української філософської думки XV-XVI століть. Визначено основні риси, що є характерними для поглядів українських філософів – гуманістів XV-XVI століть. У статті виділено характерні відмінності філософії українського гуманізму від середньовічної філософської та культурної традицій. Розглянуто естетику чернечої аскези, представником якої в Україні є Іван Вишенський, як протиставлення філософії українського гуманізму XV-XVI століть.

Ключові слова: українська філософія, гуманізм, естетика, культура.

Oleksij Matytsyn. Humanism tendencies in Ukrainian philosophy of XV-XVI centuries

Preconditions of origin of humanistic tendencies in the Ukrainian philosophy are investigated. Influence of the polemic literature on development of features of the Ukrainian philosophy XV-XVI centuries is analysed. The basic lines, characteristic for sights of the Ukrainian philosophers – humanists XV-XVI centuries are defined. In work characteristic differences of philosophy of the Ukrainian humanism from medieval philosophical and cultural traditions are allocated. The esthetics of the monastic asceticism, which representative in Ukraine is Ivan Vyshensky as opposition of philosophy of the Ukrainian humanism XV-XVI centuries, is considered.

Key words: Ukrainian philosophy, humanism, aesthetics, culture.

Алексей Матицин. Гуманистические тенденции в украинской философии XV-XVI веков

Исследованы предпосылки зарождения гуманистических тенденций в украинской философии. Проанализировано влияние полемической литературы на развитие особенностей украинской философии XV-XVI веков. Определены основные черты, характерные для взглядов украинских философов – гуманистов XV-XVI веков. В работе выделены характерные отличия философии украинского гуманизма от средневековой философской и культурной тради-

цій. Рассмотрена эстетика монашеской аскезы, представителем которой в Украине является Иван Вышенский, как противопоставление философии украинского гуманизма XV-XVI веков.

Ключевые слова: украинская философия, гуманизм, эстетика, культура.

Починаючи з другої половини XV століття в Україні, яка входила до складу Великого князівства Литовського та Речі Посполитої, складаються реальні передумови для формування елементів ранньобуржуазної духовної культури та ренесансно-гуманістичної філософської думки [9, с. 22].

Розкриваючи цю тезу більш широко, слід зауважити, що важливим чинником виникнення усіх цих передумов була поява значної кількості економічно незалежних міст із магдебурзьким правом, які ставали центрами не тільки ремісництва і торгівлі, але й соціально-політичного та культурного життя. Про тодішню тенденцію зростання міст можуть свідчити такі цифри: у Подільському воєводстві в XVI столітті було 66 міст, а на середину XVII століття їх уже нараховувалося 170. У 1629 році було сплачено податок в Острозі з 1655 жилих будівель, в Кременці – з 1224, в Корці – з 1124 [8, с. 668-672].

Як наслідок розвитку великих українських міст та отримання ними магдебурзького права, розвивається специфічна міська (світська) культура, що на відміну від культури духовної має більший ступінь свободи та зумовлює виникнення в українській культурній та філософській традиції такого феномену як гуманізм. Завдяки цьому, в першу чергу, розпочинається перегляд ролі та місця людини у божественному Всесвіті а, згодом, розвиток цього феномену призводить до докорінних змін у духовній та світській культурі тогочасної України.

Актуальність цієї статті полягає у необхідності окреслення характерних рис українського гуманізму XV-XVI століть та висвітленні особливостей філософії його найбільш яскравих представників.

Об'єктом дослідження є українська філософська думка XV-XVI століть.

Предметом дослідження є гуманістичні та аскетичні тенденції в українській філософській думці XV-XVI століть.

Ренесансно-гуманістичні ідеї виникали і розвивалися в Україні на ґрунті двох різних традицій: західноєвропейської і давньорусько-візантійської, яка була тісно пов'язана з церковною традицією, а тому й була більш прийнятною для вітчизняної культури перехідного періоду. В економічному, політичному й культурному відношенні Україна XV-XVI століть є складовою частиною Європи. Саме тому нею ціка-

вились, до неї охоче навідувались, у ній вільно жили відомі іноземці, зокрема й чільні представники ренесансної культури.

Можна згадати хоча б Філіпа Буонакорсі Калімаха, Юлія Помпонія Лета, Конрада Цельтіса, Іроніма Празького, Яна Лятоса, Кирила Лукаріса, Мелетія Пігаса, Никифора Парасхеза [4].

Зачинателями гуманістичної культури в Україні і найвизначнішими гуманістами другої половини XV-XVI століть стали такі поети, письменники, теологи і вчені: Григорій Саноцький (Гжегош із Санока) (1406 – 1477), Юрій Дрогобич (Котермак) (бл. 1450 – 1494), Павло Кросненський (Русин із Кросна) (бл. 1470 – 1517), Лукаш із Нового Міста (пом. бл. 1542), Станіслав Оріховський-Роксолан (1513 – 1566), Йосип Верещинський (1532 – 1598), Севастьян Кленович Фабіан (бл. 1545 – 1602), Шимон Шимонович (Симон Симонід) та багато інших. Безпосередньо проблем естетики не торкався мабуть жоден з них, та їх богословські і філософські роздуми безумовно вплинули на формування характеру українського сакрального мистецтва епохи Ренесансу.

Проблеми Бога, Святої Трійці, людської природи Христа, що посідали чільне місце у західноєвропейській філософії епохи Середньовіччя, знаходились також у центрі філософських роздумів й українських культурних діячів. Досить своєрідним було бачення Бога у Станіслава Оріховського. Підвалинами йому слугували головним чином погляди на проблему Бога у Аристотеля, Цицерона і концепція підпорядкованої розумним засадам (наприклад, наявним у Божому розумі ідеям) вільної Божественної волі Томи Аквінського.

Оріховський інтерпретує Аристотеля в дусі ареопагітської концепції єдності Бога, який, згідно з цією концепцією, є джерелом форми і досконалості всіх матеріальних речей, “бо від того єдиного всі різноманітні речі постають і істинність та єдність свою немов од власної причини свого буття мають”. Щодо догмату троїчності, то більшість українських мислителів цього періоду виходила з православної інтерпретації християнського догмату Трійці, яка ґрунтувалася на неоплатонівській традиції, однак вони не приймають введений католиками в структуру Трійці принцип субординації вважаючи, що всі іпостасі рівні.

“А в тих персонах бозьє[ь]ких, – писав, наприклад, Транквіліон, – ведле присносущнаго битія их німаш ні єдиної персони первійшеї и послідней, но всі три равни, без початку и без конца, предвични и вічни. А если би кто простотою или от еретиков змишляв, яковой персоні бозьє[ь]кой початок под часом и літи, таковий Арієвим недугом зловірія сліпотуєт” [10, с. 215].

Розвиток антикатолицьких тенденцій у другій половині XVI сто-

ліття призводить до виникнення цілого масиву полемічної літератури, спрямованої в більшості на підтримання та укріплення позицій православної віри. Показовою є її яскравовиражене антикатолицьке спрямування. Цікавим є факт, що відомий “Буквар” Івана Федорова (1578 р.) містить грецьку абетку та надруковані грецькою та старослов’янською мовами молитви.

Ще одним визначним нововведенням, поява якого мала суттєвий духовно-політичний резонанс, було введення в додаток до книги пам’ятки староболгарської літератури “Сказаніє како состави святий Кирил Философ азбуку по языку словенску и книги преведе от греческих на словенский язык” Чорноризця Храбра. Цей додаток слугував для обґрунтування рівності старослов’янської мови та мав чітке антикатолицьке звучання [6, с. 79].

Показово, що навіть ті письменники-полемісти, що в традиційному ключі осмислювали такі фундаментальні богословські питання як питання Трійці (наприклад, В. Суразький, Клірик Острозький), намагаючись вдало пояснити своє бачення проблеми, вносять певні нюанси і корективи в її тлумачення, порівнюючи Трійцю з сонцем, промінці і світло якого неможливо від нього відокремити. Це призводить на прикладі Лаврентія Зизанія до того, що йому православні ортодокси закидали “неправильне” розуміння Трійці та занадто велику увагу до земного через його твердження про нерівноправність її іпостасей, наголошування на “людськості” природи Сина Божого [15, с. 92].

Аналіз творів українських мислителів XVI століття засвідчує, що в більшості з них наявні елементи неоплатонізму, проте це був переважно неоплатонізм середньовічний, в його ареопагітському тлумаченні. Водночас елементи ренесансного неоплатонізму у вигляді ідеї присутності Бога у світі, у формі акцентуації його іманентності щодо світу наявні у вже неодноразово згадуваного Транквіліона-Ставровельського. Для нього земний світ уже не є нікчемним відображенням небесного, а має свою самостійну цінність і є добрим: “А прето мир сей відомий, світ, в нем же ми, чоловіці, рожаємся, живем и умираем, ведле битности своєї и положен[н]я, добр ест...” [10, с. 234].

Світ у сприйнятті Транквіліона – також і прекрасний, його окрасою є все, чим він наповнений: “Удивляємося сему небеси еже украшено солнцем, луною, звіздами, такожде и земли, яко украшена есть горами и дубравами и различными цвіти...”. Сприймання краси і доброти земного світу зближує Транквіліона з багатьма мислителями доби Відродження. Подібні погляди на основні духовно-естетичні категорії того часу не рідкість серед українських гуманістів.

Значно раніше від Кирила Транквіліона-Ставровецького проблему співвідношення небесного і земного світів у ренесансному дусі розв’язував представник раннього українського гуманізму Юрій Дрогобич. Так, у передмові до свого твору “Прогностична оцінка 1483 року” він вирішував її, виходячи з неоплатонівської ідеї космічної любові, якою сповнений Всесвіт.

Щодо іншого представника цього ж напрямку, С. Оріховського-Роксолана, то він також не схильний протиставляти два світи, зараховуючи до фізики не тільки земні, але й “небесні речі”, полишаючи для метафізики тільки речі “нерухомі, невідомі, позбавлені матерії, тобто Бога і святих його ангелів”. Елементи ренесансного неоплатонізму властиві й концепції природи в К. Саковича, який говорить про присутність Бога в кожній речі у вигляді невидимої її сутності [14, с. 90-94].

Взагалі період кінця XV – поч. XVI століть є визначальним для формування характерних особливостей в українській філософській думці та в українській духовній культурі взагалі. Замість релігійно-аскетичної ідеї про гріховність плоті і земного життя в цей час відверто проголошувалося право людини на самоутвердження у реальному житті і на задоволення її земних потреб.

Важливе значення, на відміну від Середньовіччя, надавалося вивченню природи. Відбулася, отже, переорієнтація філософської думки від богопізнання до пізнання природи і людини та визнання їхньої самоцінності. Йшлося, таким чином, про докорінну зміну світоглядних орієнтирів. В основі такого повороту у розвитку тогочасної думки була переорієнтація ренесансних мислителів від схоластизованого Аристотеля до вчення Платона й неоплатоніків [5, с. 206-220]. Україна, яка завжди перебувала в орбіті розвитку європейської культури, науки й освіти, також пережила подібну метаморфозу, хоча остання відбулася з деяким відставанням у часі і в дещо відмінних формах.

Українська філософська думка в епоху Середньовіччя цілком в дусі християнського світогляду спрямовувала мислення людини повз природу у сферу потойбічного життя, що не сприяло заохоченню вивчати довколишній світ, але сприяло зосередженню на внутрішньому світі самої людини.

У зв’язку з цим варто згадати про діяльність Кирила Туровського та його твір “Повість про білоризця і чорноризця”, де в символічній формі тлумачиться природа і буття людини. Кирило вдається до образу “граду”, що символізує “с’ставленіє челоуєчьскаго телеса”. В образі людей, що населяють місто, він змальовує “чюуьственния уди”: “слух, віденіє, обоняніє, вкушеніє, осязаніє і ніжня теплоти

свірепство”. Далі автор стверджує, що розум є “царем”, який володіє містом, тобто тілом, і образно оповідає про те, як місто збудують пересуди, що змушують царя вирушити до спасительної гори.

Тлумачення цієї алегорії таке: коли людину обступають напасті, яких вона ніколи не очікувала, то розум прагне надійної опори у монастирському житті. Кирило подає такі символи: розсудливий радник – це “печаль розуму”, що призводить до осягнення смислу буття; печера, що її знаходить цар на горі, – це храм у монастирі, до якого приводить людину розум; світла зоря – церковні піснеспіви; зодягнена у веретище людина – це чернець; а зброя, що лежить поруч, це чернечі чесноти [2, с. 348-354].

На початку XV століття починається процес поступової переорієнтації філософської думки України від богопізнання до пізнання природи. Серед тих, хто виявив значний інтерес до природи, природничо-наукових знань, бачив у ній об’єкт естетичної насолоди, можна назвати таких відомих мислителів, як К. Сакович, С. Пекалід, Л. Зизаній, К. Транквіліон-Ставровецький, С. Кленович, М. Гусовський та інші.

Зокрема, С. Пекалід присвятив багато сторінок своєї поеми “Острозька війна” опису природи рідного краю, полів, річок, долин, багатства фауни і флори. Те ж саме бачимо і в “Роксоланії” Кленовича. Реалістично мислячою і обізнаною людиною виявив себе в описі раю та його місцезнаходження ієродиякон Києво-Печерської Лаври Леонтій [7, с. 348].

Ренесансна традиція вносить зміни і у ставлення до людини. Наприкінці XV-XVI столітті українські мислителі, як і їхні західноєвропейські колеги, трактували людину як найвищу цінність, вважали її творцем самої себе, розглядали її не як маріонетку в руках Творця, а як його відповідального співробітника [10, с. 96]. В центрі філософських роздумів перебувала також проблема співвідношення Бога і людини, акцентувалась увага на здатності людського розуму осягнути істину, проникнути у зміст священних текстів (Л. Зизаній, Ю. Рогатинець).

Велику увагу проблемі людини приділяли С. Оріховський, К. Сакович та К. Транквіліон-Ставровецький. Так, Оріховський, хоча й віддавав данину традиційним твердженням на зразок тих, що всі помисли людини у земному житті мають бути спрямовані на сходження до Бога, на досягнення “богомисленності” й “найвищого благословенства”, та в цілому він був переконаний у самодостатності людини, стверджував, що від неї самої залежить, чи стане вона гідною високого призначення, чи перетвориться на “огидну й нікчемну тварину” [13, с. 39-43].

У творах К. Саковича, зокрема в його “Арістотелівських проблемах” та “Трактаті про душу”, виразно присутній природничонауковий підхід до вивчення людини та її діяльності. Ренесансні тенденції у розумінні людини властиві й творчості К. Транквіліона-Ставровецького.

Проте в цей же час нової сили набирають контакти з таким осередком ортодоксального православ'я як Афон. Безпосереднім представником афонської духовно-естетичної традиції в українській філософії є Іван Вишенський. Свою “Книжку” І. Вишенський послав на Україну з Афону не раніше 1599 року і не пізніше 1601 року.

Апологія чернечої аскези у Вишенського набуває свого найвищого розвитку. Той чернець, якого він апологізує, – це не людина з живого світу. Творчість письменника наповнюють символи аскези. В найрадикальнійшій формі це виразиться в цитуванні апостола Павла: “І сталася мені та заповідь: що для життя – на смерть!”. Елементи спокути та каяття в його літературній спадщині виділяються досить яскраво, даючи можливість для їх подальшого сприйняття.

Про інтерпретацію божественного образу І. Вишенський пише цілком у контексті творів Отців церкви. “Адже Христос дав тим, котрі хочуть перемагати світ, тільки образ, показав, і навчив, і сам собою явив...”. Рай для І. Вишенського, вихід у вічне життя – це і є досягнення людством омріяного ідеалу золотого тисячолітнього царства; те царство можна буде здобути, коли кожна істота поставить перед собою завдання морального вдосконалення, коли вона зможе скласти церкву. “Церква – є земне небо, образ і подіб'я горньому небесному небу” [16, с. 200-212].

Ренесансні мотиви є неприйнятними для Івана Вишенського, він різко негативно ставиться до всіх новітніх течій як у духовному, так і в естетичному аспектах. Естетика І. Вишенського – це естетика крайніх форм аскетизму. Для наближення до Бога людині треба: “... отрешитися мира и яже в миръ имъний, маестности, родителей и друзей, любве плоти, обнищати доброволие ...” [1, с. 330].

Власне, у своїх працях він зараховує матеріальні блага та тілесні задоволення до сфери диявольського, протиставляючи їм віру в Бога та позбавлення від гріхів. Як приклад можна навести цитату з “Книжки” у якій “страннік” відповідає Дияволу, що спокушає його: “што ж ми за пожиток с того твоего мирского титулу, коли я царства небесного титул погублю”, “што ж за пожиток с тоє малое землици и кгрунтику, коли сторичное заплаты, реченное Христом в царствии небесном за оставление сих, не прииму и живота вьчного наслъдником и дъдичем быти не могу” [1, с. 14 – 15].

У творчості Вишенського знайшла своє відображення не тільки бо-

гословсько-естетична але й духовно-містична складова вчення монахів Афону. Окремі фрагменти творів Івана Вишенського вказують на його знайомство з вченням ісихастів і, зокрема, з принципом так званого “умного делания”, що його практикували афонські монахи – ісихасти.

Як релігійно-філософське вчення грецьких богословів Григорія Синаїта й Григорія Палами про індивідуальне спасіння шляхом усамітнення, усвідомлення власних гріхів, молитви й єднання з Богом ісихазм набув цілісної теоретичної форми в середині XIV століття, а з 1351 року був визнаний офіційною ідеологією православної церкви у Візантії. Сама ж практика самозаглибленої молитви розпочалася ще в III – IV століттях у Єгипті й розроблялася в IV-VII століттях синайськими та єгипетськими аскетами Макарієм Єгипетським та Іоаном Ліствичником.

Метою аскези вважалось обоження (тейосис), тобто уподібнення Богу через Ісуса Христа, що зробив людську природу учасницею божественного життя завдяки іпостасній єдності божественної і людської природ. Хоча обоження і припускало єднання людини з Богом, але перш за все воно мало на меті перенесення на душу в її уподібненні Богу, таких божественних атрибутів, як безсмертя, блаженство і надлюдська повнота життя. Шлях до обоження лежав через: 1) очищення (катарсис), 2) просвітлення (фотісмос) і 3) цілеотримання (телейосис) [11, с. 63-76].

Перший ступінь характеризується очищенням душі від всього чуттєвого через повну відмову від світу. Другий припускає осяяння душі божественним світлом. Третій ступінь знаменує отримання містичної досконалості, єднання з Богом і обоження.

Ченці емоціонально-аскетичного напрямку ділили свій шлях на два етапи: 1) практика, що включала власне аскезу й етичне вдосконалення, що мало на меті очищення і прояснення, причому останнє усвідомлювалось як духовно відчутна присутність у душі Логосу-Христа; 2) споглядання, що припускало розвиток любові до Бога для єднання з ним. Обидві форми практики завершувалися екстазом, який у першому випадку мав на меті поєднання всіх пізнавальних обмежень і інтуїції Бога у формі гносиса, а в іншому – граничне емоційне переживання єднання (латиною “uniomystica”) [12, с. 257].

У І. Вишенського ми зустрічаємо звернення до окремих фрагментів ісихастських практик: “Изыдъте, братие, от мира, изыдъте и нечистотъ его не прикасайтесь! Възлюбите безмолвие да познаете бога и откровенным умом славу его узрите” [1, с. 332]. Його літературна спадщина фактично просякнута зверненнями до аскетичної практики Афону.

Підсумовуючи, слід відмітити, що саме творчості Івана Вишенського належить велика частка того впливу аскетичної традиції Афона, якого зазнає українська культура та українська філософська думка **XV-XVI століть**. Незважаючи на вагомий вплив Ренесансу, подібні тенденції були досить сильними в усій тогочасній українській культурній традиції. Особливо яскраво вони проявляються, наприклад, в українському сакральному живописі кінця XVI століття.

Як приклад, можна навести такий шедевр українського іконописного мистецтва, як “Розп’яття з пристоячими” з Турківщини (кінець XVI століття). Майстерно зображено тіло Христа з анатомічним підкресленням форм, особливо торсу; його силует чітко виступає на великому, масивному хресті. Зауважимо, що у зображенні фігури Христа спостерігаються яскраво виражені аскетичні мотиви [3, с. 9], деталь, яка відсилає нас до архаїчної мистецької традиції афонської гори.

Підбиваючи підсумок розгляду основних тенденцій українського гуманізму XV-XVI століть, слід відмітити, що гуманістична традиція в тогочасній українській філософії та культурі (як світській, так і духовній) є досить однорідною. Коло питань, що піднімаються та розглядаються українськими гуманістами, охоплює широкий спектр та перебуває у руслі західноєвропейської гуманістичної традиції.

Особливу увагу слід звернути на аналіз українськими гуманістами питань місця та ролі людини в Історії (і у біблійній Історії також) та у Всесвіті, співвідношення людини та Бога, свободи людини. Цікавим є процес поступового переходу в тогочасній українській філософській думці (як і в західноєвропейській філософській традиції взагалі) від богопізнання до пізнання природи та людини.

Вислів Піко дела Мірандоли “Бог початок, а людина – центр усіх речей” проголосив в європейській культурі перехід від “studium divinum” до “studium humanum”. Українська культурна та філософська традиція, що завжди перебувала у контексті західноєвропейської культури, швидко перейняла, засвоїла та самобутньо інтерпретувала цей принцип.

Завдяки культурним контактам з горою Афон, що на той час була носієм архаїчної візантійської традиції, в українській культурі (особливо у сакральному мистецтві) чітко простежуються аскетичні риси, що є більш характерними для середньовічної культурної традиції.

Однак, все ж таки, вплив українських гуманістів на розвиток ренесансних тенденцій в культурі тогочасної України є найбільш яскраво та чітко вираженим. Питання, що входять у сферу їхньої зацікавленості (образу, символу, Божественної ієрархії та місця і ролі людини у навколишньому світі і т. д.), якраз і формують ту світоглядно-есте-

тичну та філософську парадигму, що стане визначальною в культурному житті України періоду XV-XVI століть.

Література:

1. Вишенский Иван. Сочинения. – Москва – Ленинград: Издательство Академии наук СССР, 1955. – 372 с.
2. Еремин И. П. Литературное наследие Кирилла Туровского // Труды отдела древнерусской литературы. – М. – Л. : Наука, 1955. – Т. 11. – 342 с.
3. Каталог виставки українських ікон та артефактів XI – XVIII століть із приватної збірки Ігоря та Оксани Гринівих. – К., 2007. – 158 с.
4. Литвинов В. Ренесансний гуманізм в Україні. – К. : Видавництво Соломії Павличко “Основи”, 2000. – 472 с.
5. Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения. – М. : Мысль, 1982. – 623 с.
6. Мицько І. О. Иван Федоров: життя в еміграції. – Острог: Видавництво Національного університету “Острозька академія”, 2008. – 132 с.
7. Нічик В. М. Реформаційні й гуманістичні ідеї в братських школах // Нічик В. М., Литвинов В. Д., Стратій Я. М. Гуманістичні і реформаційні ідеї на Україні (XVI – початок XVII ст.). – К. : Наукова думка, 1991. – 380 с.
8. Очерки истории СССР. Период феодализма XVII век / Под ред. Новосельского А. А., Устюгова Н. В. – М., 1955. – 1032 с.
9. Падокшын С. А. Філасофская думка эпохі Адраджэння у Беларусі. – Мінск, 1990. – 284 с.
10. Пам’ятки братських шкіл на Україні (кінець XVI – поч. XVIII ст.): Тексти і дослідження. – К., 1988. – 534 с.
11. Протоиерей Иоанн Мейендорф. Византийское богословие. Исторические тенденции и доктринальные темы. – Минск: Лучи Софии, 2001. – 336 с.
12. Протоиерей Серафим Соколов. История восточного и западного христианства. – М. : Издательство московского института духовной культуры, 2007. – 252 с.
13. Сас П. М. Проблема людини в творчості українського письменника XVI століття Станіслава Оріховського // Україна і Польща в період феодалізму. – К., 1994.
14. Тарасенко М. Ф., Русин М. Ю., Бичко І. В. Історія філософії України. – К. : Либідь, 1994. – 413 с.
15. Федів Ю. О, Мозгова Н. Г. Історія української філософії. – К. : Україна, 2000. – 512 с.
16. Шевчук В. О. Муза Роксоланська. Українська література XI- XIII століть. Книга перша. – К. : Либідь, 2004. – 400 с.

Рецензент:** доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри етики, естетики та культурології Київського національного університету імені Тараса Шевченка **Валентина Іванівна Панченко