

Розділ I. ФІЛОСОФІЯ

УДК 101

Н.А. Ємець, канд. філос. наук

Чернігівський національний технологічний університет, м. Чернігів, Україна

СВІТОГЛЯДНО-ОНТОЛОГІЧНІ ПІДХОДИ ДО РІЗНОВИЯВІВ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ В УКРАЇНСЬКІЙ ФІЛОСОФІЇ XVII–XVIII СТ.

Проаналізовано основні параметри людського буття релігійно-філософських вчень XVII–XVIII ст., представлені творчістю професорів Києво-Могилянської академії. Розглянуто критерії формування поняття «внутрішня людина» у вітчизняній філософській спадщині цього періоду, в якому категорії «віра», «воля», «свобода», «щастя» визначають онтологічний статус людини.

Ключові слова: *барокова схоластика, внутрішня людина, проблема людського буття, самосвідомість, духовний розум, філософія серця, воля, віра, розумна воля, свобода волі, активний та пасивний інтелект, зміст і сенс щастя.*

Проанализировано основные параметры человеческого бытия религиозно-философских учений XVII–XVIII вв., представленные творчеством профессоров Киево-Могилянской академии. Рассмотрены критерии формирования понятия «внутренний человек» в отечественном философском наследии этого периода, в котором категории «вера», «воля», «свобода», «счастье» определяют онтологический статус человека.

Ключевые слова: *барокковая схоластика, внутренний человек, проблема человеческого бытия, самосознание, духовный разум, философия сердца, воля, вера, разумная воля, свобода воли, активный и пассивный интеллект, содержание и смысл счастья.*

The main parameters of human being of religious philosophical teachings of XVII – XVIII century represented by the art of the professors of Kyiv – Mohyla Academy are analyzed. The criteria of forming the notion “interior person” in the native philosophical heritage of this period where the categories “belief”, “will”, “freedom”, “happiness” define the ontological status of a person are presented.

Key words: *baroque scholasticism, interior person, the problem of human being, self consciousness, spiritual mind, philosophy of heart, will, belief, clever will, freedom of will, active and passive intellect, content and sense of happiness.*

Удосконалення людської діяльності не лише наповнює сенсом поняття “світ”, а й сприяє його подальшому поглибленню та змістовному розширенню. У цьому світі людина самовизначається як суб’єкт діяльності, який конструює власний світ – світ людського буття. Особливості буття людини значною мірою зумовлюються тим, що завдяки своїй тілесно-духовній організації людина є особистістю, здатною до цілеспрямованої діяльності, творчості, до самосвідомості й самоформування. В українській філософії тема буття є однією з найфундаментальніших проблем. Досліджуючи філософську спадщину XVII–XVIII ст., яка презентується творчістю професорів Києво-Могилянської академії, а саме її антропологічний аспект, необхідно визначити основні критерії онтологічного статусу людини. Об’єктом нашого дослідження є філософська спадщина професорів Києво-Могилянської академії, предметом – онтологічні засади людського “Я” в їх творчому доробку.

Дослідники української філософії відзначають, що наприкінці XVI ст. під дією внутрішньої логіки розвитку самої української культури та під потужним тиском зовнішніх обставин соціально-політичного та релігійного життя сформувалась оригінальна синтетична українська культура, яка являла собою єднання двох підходів: традиційного, генетично пов’язаного з духовною спадщиною княжої доби, та нового, що з’явився у

XV ст., орієнтувався на ідейні здобутки європейського Заходу і був представлений творчістю раних українських гуманістів. Д. Чижевський зазначає, що формуванню такої культури сприяла атмосфера епохи бароко з характерним для неї поєднанням релігійних та світських компонентів у культурі, середньовічного теологізму з ренесансним індивідуалізмом [8]. Репрезентувала таку культуру в Україні філософія Києво-Могилянської академії. В. Горський та Я. Стратій визначають сутність філософії Києво-Могилянської доби, як “барокову схоластику” [2]. Відповідно до цього розглядаються й основні гранично широкі поняття, які характеризують онтологічний статус людини. Я. Стратій та І. Бичко підкреслюють онтологічну значущість “внутрішньої людини”, яка знаходить своє вираження в опорі на самосвідомість [7].

Філософія Києво-Могилянської академії являла собою синтез спадщини домогилянської доби з надбанням західної філософії. Такий синтез забезпечував неперервність традиції, тяглість філософської думки під час переходу від Середньовіччя до Нового часу, блискуче вкладався в менталітет бароко з характерною для нього посиленою увагою до теології і водночас до натурфілософської проблематики. Я. Стратій зазначає, що в межах схоластики епохи бароко спостерігається тяжіння до тих мислителів, які у своїх ученнях поряд з натурфілософськими питаннями чільне місце відводили і з’ясуванню проблем метафізики, проблем загальних основ буття, схилилися більшою мірою до концептуалізму, тобто до духовного досвіду українських інтелектуалів поміркованого варіанта середньовічної західної реалістичної традиції, згідно з якою передбачалося існування в речах аналогів понять людського розуму, обґрунтовувалась розділеність вищої сутності – Бога – на роди й види, участь надсвітowego первня у вигляді індивідуальних форм у формуванні одиничного та особистого буття, ствердження пріоритету активності божественного розуму над людським [3].

Але онтологічний аспект людського існування в українській філософії XVII–XVIII ст. у сучасних наукових дослідженнях висвітлений недостатньо. Тому метою статті є аналіз основних параметрів людського буття релігійно-філософських учень Києво-Могилянської академії. Відповідно до мети сформульовано завдання: розглянути основні критерії формування поняття “внутрішня людина” у філософській спадщині професорів академії, в якій категорії “віра”, “воля”, “свобода”, “щастя” визначають онтологічний статус людини.

Проблема людського буття постає в дослідницькому плані як досить структурована й багаторівнева. А її суть парадоксальна, смисл її у тому, що людина є принципово новою у природі, її химерою. Тому буття для людини (у всіх його вимірах – як зовнішніх, так і внутрішніх) може бути даним не лише через аналіз того чи іншого суцього як просто предметності, а також (і, мабуть, передусім) через осягнення неутаємненого, розкриття істинно людського буття як у його засадничих витоках, так і у його реалізації.

У творах І. Гізеля, Г. Кониського, Й. Кроковського, С. Яворського, Т. Прокоповича ми спостерігаємо зачатки утвердження переваги умоосязного світу над чуттєвим, інтелектуального пізнання над дискурсивним, таким чином підкреслюючи онтологічну значущість “внутрішньої людини”, що знаходить своє вираження в опорі на самосвідомість. Остання виявляється як у спрямуванні пошуків пізнання істини, так і в концепціях, що обґрунтовують шляхи здобуття індивідуального людського самовдосконалення та щастя.

В українській філософській традиції у людській природі виділялась “внутрішня” та “зовнішня”, або духовна та тілесна, людина. Зазначимо, що під духовною, або “внутрішньою”, людиною розуміється не містичне, ніяк не визначене ірраціональне начало, а частка буття однієї зі стихій, яка входить або не входить до складу інших складових світобуття. Наприклад, І. Гізель має на увазі повітря, що з погляду, хоч і “безвидне, проте розноситься кров’ю по всьому тілу”, надаючи йому постійну тілесну форму [9, с. 481].

Роздвоєність людини на “тілесну” і “духовну” зумовлює те, що вона має подвійне джерело активності й життя. З одного боку, людина має духовне серце, духовні очі, ум та розум, а з іншого боку – це “плоть”, що складається з тих елементів, які розпадаються у разі смерті і примикають до стихій. Тому тіло має “помираюче серце”, а “ціла людина” має серце, як центр об’єднання духовного і тілесного, який керує всією людською поведінкою. Функції “внутрішньої” та “зовнішньої” людини в Бутті “цілої” людини також різні. “Внутрішня” людина – це та сама душа, яка утворюється з духу, тобто з повітря, що розноситься по тілу “водою кров’ю”, надаючи тілу внутрішній зв’язок, або “плотність” [6].

“Внутрішня”, або духовна людина, таким чином подібна до згущеного повітря, що є однією зі світових стихій. На думку професорів Академії, ці стихії не лише активні, а й взаємодіють одна з одною. Це проявляється і в природі, і в людині. Так, вогонь, який є в людині, забезпечує їй нормальну життєдіяльність і оберігає від смерті [9, с. 504]. Але визначальним у існуванні “внутрішньої” людини є саме повітря, тому що людська душа складається з повітря (духу), після смерті вона здатна покидати тіло і поєднуватись через повітря із Всесвітом, або Святим духом. Цим забезпечується безсмертя “внутрішньої” людини, як людини духовної, що виражає і зберігає її “самість”.

Кожна людина містить у собі “внутрішню людину”, але не кожна знає про це. Річ у тім, що абсолютна більшість людей дивиться на світ виключно плотськими очима і сприймає світ тільки на рівні пристрастей (емоцій), почуттів та простої плотословесності. Спонукою дій у такому разі виступають різноманітні тілесні пристрасті, тобто тілесні потреби людей. Цим люди абсолютно не відрізняються від тварин і діють так само, як вони. Істинне ж розуміння людини досягається тільки при переході від плотських очей до духовних очей, від чуттєво-емоційного споглядання – до розумності. Саме розум робить людину богоподібною, саме завдяки йому вона стає володарем природи: “Вже створено людину за своїм образом і подобою, а, саме, щоб мала розум, який є найбільшим, найкращим і найправдивішим зображенням нашої природи, щоб володіла вільним судженням, яке такій природі належить, і буде подібною вона певним чином до нашої величності...” [4, с. 407].

Як вже зазначалося, у межах киево-руської культури склався притаманний українській духовній традиції тип мислення, не схильний до абстрактного, відірваного від життя філософського теоретизування. Якщо у західноєвропейській культурі здебільшого реалізується “платонівсько-аристотелівська” лінія філософії, яка відповідно до канонів наукового мислення прагне до істини, незалежної від людини і людства, то в нашій культурі переважає “александрійсько-біблійна”, яка зорієнтовується не так на пошук безсторонньої істини, як правди, що є сутністю драми людського життя. Філософом вважається той, хто, спираючись на книжні знання, не лише здобув істину про сенс людського існування, а разом з цим перетворив одержану істину на керівництво у влас-

ному житті. У зв'язку з розглядом проблеми раціонального знання варто звернути увагу й на те, як розумілася істина у філософських курсах Києво-Могилянської академії. Вона розглядається у кількох вимірах, передусім у божественному, трансцендентальному та людському або екзистенційному. “Значення істинного узгоджується з Богом, який не має жодного реального відношення до інтелекту [тобто людини], бо він не підпорядковується тим, що існують, ані за визначенням, ані за терміном. Але для доведення істинного не потрібно ні існування сутнього, ні його актуального пізнання” [9, с. 453].

Зазначимо, що за спостереженнями С.Б. Кримського, українські мислителі XVI–XVII і попередніх сторіч, говорячи про розум, переважно мали на увазі саме духовний розум, який, згідно з їхніми тлумаченнями, був органічно поєднаний із серцем [5]. Ця традиція розглядала серце як осереддя всього психічного життя, яке є мірилом духовності людини, тільки той, хто має “чисте серце”, може узріти Бога. Ця традиція бере свій початок від Біблії і посилюється в Україні зі сприйняттям філософських ідей східної патристики. В українській філософській традиції не заперечується й значення чуттів і волі в пізнавальній діяльності людини, спрямованої на спілкування з божественною істиною. У зв'язку з цим особлива увага приділяється органі, завдяки якому стає можливим залучення людини до Божої істини. Таким органом вважалося серце. Якщо місце людини у світі розумілось як своєрідна точка перетину між світлом благодаті й безоднею темряви, то в самій людині центром зіткнення і взаємодії протидіючих сил вважається серце. Йому відводиться роль ланки, що зводить воедино розум, чуття й волю людини. На цій основі єдності ума і серця, на думку Ф. Прокоповича, раціональне та ірраціональне не лише не суперечать, а й взаємно доповнюють одне одного. “Об’єктом потягу є саме серце. Адже серце перебуває під дивовижним впливом афектів одного й другого, бо внаслідок гніву відбувається кипіння крові поблизу серця – з причини радості воно розширюється, а нагоди суму – стискається. Ми відчуваємо також співчуття у любові, а в інших такого роду афектах якість внутрішнє хвилювання, яке, здається, виникає з причини їх суголосності з серцем” [6, с. 361]. Акцентація ролі серця істотна з огляду на подальшу традицію розвитку української філософської думки, однією з власних рис якої було зосередження уваги на розробленні філософії серця (Г. Сковорода, П. Юркевич та ін.). Відповідно до цього розуміння зближувалися й такі поняття, як істина, правда, справедливість.

Для української філософської думки органічною є ідея переваги умоосяжного світу над чуттєвим і усвідомлення онтологічної значущості “внутрішньої людини”, що дістала свій вираз у самосвідомості. Людина вже не дивиться на себе лише як на частину природного космосу. Вона усвідомлює себе господарем природи, що не тільки завершує деякі природні витвори, а стоїть над природним космосом, який створено згідно з божественним задумом на послугу людині. Такий специфічний антропоцентризм зумовлює переважання у системі філософських поглядів діячів Київської Русі кола проблем, що пов'язані з усвідомленням сутності людини, сенсу її буття. Людині відводиться роль центральної ланки, що забезпечує комунікацію між Богом та створеним ним Світом. Спробу обґрунтувати шляхи здобуття індивідуального людського самовдосконалення та щастя знаходимо і у творах професорів Києво-Могилянської академії.

І. Гізель у “Мирі з Богом чоловіку” розглядає інший аспект онтологічного усвідомлення людського “Я”. Не заперечуючи того, що тіло може впливати на душу та її діяль-

ність, Гізель саме душу вважав носієм особистості, оскільки й Бог є персоною як дух, а людина стає нею через прилучення до Бога та його духовної природи. У цьому мислитель йшов за усталеною в українській культурі традицією, згідно з якою душа й “внутрішня людина”, її “Я” – поняття співвимірні. Завдання людини полягає в тому, щоб якомога більше наблизитися до Бога, уподібнитися йому, а для цього вона повинна стати “духовною людиною”, в якій й тіло стає також духовним, відмінною від “плотської людини”, дух якої підпадає гріховно-руйнівному володарюванню плоті. При цьому поняття тіла й плоті не збігаються, бо плоть є носієм гріховно-своєвольного первня. Тому для того, щоб стати духовною людиною і здолати плоть, необхідне не вивільнення духу від тіла, бо за життя людини цього досягти неможливо, а одухотворення самого тіла.

“Внутренняя сущность человека” за Гізелем безпосередньо впливає на свідомість людини, а та, в свою чергу, забезпечує досягнення “благодаті Божої”. Вона являє собою “даръ вышій, естественный, ту не от Бога воли человеческой данный, помогающъ к сему, дабы человекъ оправданія своего и спасенія достигаль” [1, с. 3]. Тільки через віру людина може досягти спасіння. Зазначимо, що в онтологічних розмислах людського буття поняття віри посідає чільне місце як в українській філософії, так і у філософських ученнях Києво-Могилянської академії.

Але мова тут йде про віру людську, а не божу. Оскільки об’єкт віри темний і неочевидний, то віра може бути поєднана з почуттям страху, підозри, недовір’я і сумніву, які набувають особливої сили тоді, коли протилежні мотиви ніби розривають людину надвоє, спонукаючи її приєднатись або до одного, або до іншого твердження, поки, нарешті, вона не приєднається до твердження, яке найбільше відповідає її волі. Професори академії визначали її як “прагнення розумне”, що властиве тільки людині. Наприклад, Ф. Прокопович називає таке прагнення – “розумна воля”. Але воля нібито щось вище від розуму, бо розум обслуговує її потреби; з другого боку, розум нібито вищий від волі, бо воля сліпа, а розум “освічений” і веде за собою волю, як поводитир сліпого. Разом з тим воля нібито вища за розум, бо вона фактично діє, а розум – це тільки її радник [6, с. 358].

Характерною властивістю філософських курсів багатьох київських професорів є їх спрямованість проти моральної доктрини томізму. Проголошуючи примат розуму над волею, тобто виходячи з концепції етичного інтелектуалізму, ця доктрина не заперечувала й того, що воля може спонукати розум до пізнання. Щоб вчиняти морально, людина повинна мати істинне знання про добро і зло. Це знання дає волі інтелект, який, спрямовуючи її до вибору, дозволяє людині діяти відповідно до моральних чеснот – справедливості, мужності, поміркованості. Проголошуючи свободу волі людини, а, отже, і її відповідальність за свої вчинки, томісти водночас підкреслювали, що Бог приводить до руху не лише природні причини, але й причини доброї волі, при цьому він нібито не знищує добровільності вчинків, що здійснюються, тому що в кожній речі діє відповідно до її особливостей. Таким чином, свобода волі, що видається томізмом як постулат, виявляється ілюзорною, – без дій підтримки Бога вона не має місця.

На відміну від західних мислителів українські філософи у свідомості розрізняють розум (інтелект) та волю. У Г. Кониського читаємо: “Інтелект – це духовна пізнавальна потенція..., визначається як властивість раціональної душі” [4, с. 424]. Професори критикують суперечність томістської моральної доктрини, хоча й не долають її. Їх речення

в основному спрямоване проти концепції етичного інтелектуалізму. Зокрема, Гізель виходить не з примату розуму над волею, а з їх взаємодії: "...Воля спонукає інтелект до мислення не способом прямої дії, а через певне взаємне тяжіння" [9, с. 548].

У філософських курсах домінує думка про те, що людина від природи більше схильна до добра, однак доброта та злість не є природними, вродженими якостями людини, бо в протилежному випадку вона б не мала ніякої відповідальності, в тому числі й моральної, за свої вчинки. Цікаві з цього приводу роздуми І. Гізеля щодо співвідношення добра і зла. Він зазначає, що "нічого не буває такою мірою злом, щоб не мало чогось властивого для добра". Для того, аби пізнати межу добра та зла необхідне існування й одного, й другого: "...Буває, що те, яке вважається найгіршим, завжди відкрите для якогось розуміння доброго" [9, с. 502-503].

У зв'язку з цим у філософських курсах зачіпається питання свободи волі. Проблема свободи волі є однією з найскладніших в історії філософії. Вітчизняні мислителі XVII ст., так само як і попередники, ще не могли уникнути суперечностей під час розгляду співвідношення свободної волі людини і Божого промислу, приречення, благодаті. Вони намагались зняти альтернативність цього співвідношення. Хоча подібні спроби здійснювались протягом усього існування філософії у межах теології, кожна філософська школа здійснювала це по-своєму; в кінцевому рахунку свобода волі людини ставала все менш залежною від божественної благодаті.

Свобода розглядалася професорами Академії як корінний атрибут людини поряд з мисленням, розумом. Питання про свободу волі вирішується ними двопланово: стосовно ставлення людини до Бога і до природи. Стосовно свободи волі професори підтримують погляд католиків-томістів, – Бог, створивши людину, дав їй свободу волі. Мотивується це тим, що людина не була б вільною, якби не могла протистояти Богові. Але ж часто люди творять справи, переслідуючи певну мету, яка противна Богові. Саме у ставленні до Бога стверджується наявність у людини свободної волі: "Ця власна свобода є не що інше, як само вільне судження волі чи можливість вибирати з того, що відноситься до мети" [4, с. 424].

У творах професорів Академії наявна думка про те, що свобода волі реалізується через віру людини. Вірити може тільки людина, оскільки лише вона наділена інтелектом. Професори розрізняли активний та пасивний інтелект. Саме активний інтелект має за своє призначення творення або діяльність і виявляє він себе у душі, а конкретніше, у розумній душі, яка є продуктом творення Бога. Отже, віра дана людині від Бога, але "вірять тільки той, хто хоче вірити" [9, с. 259]. Іншими словами, якщо людина вірить якомусь твердженню, то вона вірить тому, що це якоюсь мірою відповідає її інтересам та прагненням. Тільки через Бога людина може досягнути повноти віри. Істинна віра ґрунтується на одкровенні – на безпосередньому самовиявленні Бога, – його власному видінні нашої душі, його власному голосі, що віщує людині. Раптом відкриваються заплющені очі душі, і вона починає відчувати за межами земного світу проблеми небесного саява, її переповнюють блаженство і мир, що перевищують будь-яке людське розуміння. Така душа, якщо несвідомо, так підсвідомо, відчуває, що її досяг голос Божий. Така віра скоріше являє собою деякий внутрішній стан духу, живу повноту серця.

На думку професорів, людина, яка живе у світі, внаслідок первородного гріха, втратила первісну гармонію і стала внутрішньосуперечливою. Її тіло віддається чуттєвим

пристрастям і надмірностям, душа розривається від протилежних бажань і нахилів, розум схильний до збочень і блукання. Людині треба вийти з цієї внутрішньої розірваності, зібрати себе з розсіяння, звести, зосередити всі свої сили, інтереси й потяги в одній точці. Символом цієї точки є серце людини. Воно, як уже зазначалося, є охоронцем і носієм тілесних сил людини, зосередженням душевних відчуттів, фантазій, пристрастей, осередком її морального життя, джерелом доброго і злого в ній, воно тісно пов'язане з волінням, думанням, вчинками. Серце – не частина людини, а центр її тілесності, душевності й духовності. Саме воно визначає індивідуальність людини, її Я, її єство. Спочатку серце збирає людину в єдине ціле, воно є засадовим стосовно її здатності бути цілісністю. А далі воля і розум спрямовують цю цілісність до Бога й єднання з ним. Лише людина здатна свідомо, за власним бажанням збирати себе з розсіяння й за допомогою божої благодаті надавати своєму поступові певного спрямування [6, с. 374]. Збирання себе й спрямування до добра та істини є водночас і процесом творення людиною самої себе, своєї індивідуальності й разом з тим переображенням згідно з визначеними для себе моральними й духовними пріоритетами.

Слід зазначити, що православ'я, на відміну від католицизму, а ще більше – протестантизму, не робило вчення про гріх засадовим стосовно розуміння єства людини, а розглядало його скоріше як ідею, що пояснювала зміни в цьому єстві після первісного гріхопадіння прабатьків. Цей погляд на людину був світлішим, радіснішим, бадьорішим. Але він не заперечував того, що саме через гріх смерть ввійшла у світ і в життя кожної окремої людини, що джерело гріха полягає в її духовній сфері, оскільки вона обдарована свободою волі, й аж ніяк не зводиться до впливів тіла, суспільних умов та інших подібних чинників. І хоча долання гріха потребує особистих зусиль кожної людини, воно є справою не суто індивідуальною, а цілого людства й усієї світобудови загалом.

Гордість, здирицтво, безчестя, ненажерливість, заздрість, гнів та лінощі визначені смертними гріхами. Наприклад, на думку Гізеля, ці гріхи є не тільки “начальнейшими”, але й “просте головними” [1, с. 206], оскільки вони знищують сутність людини, роз'їдають її “внутрішнє” єство, таким чином закриваючи їй шлях досягнення благодаті Божої.

У творах професорів простежуємо бажання захистити індивідуальний духовний світ людини. Кожна людина, нехай навіть інтуїтивно, хоче бути щасливою, намагається визначити для себе зміст і сенс щастя. Для професорів академії авторитетним залишається положення Арістотеля, згідно з яким етика як наука має шукати і навчати, в чому полягає найвище добро, або блаженство і щастя. Г. Кониський цитує послання апостола Павла до коринфян, де стверджується, що найвище щастя буде на тому світі. Але мислитель переконаний, що віра в найвище щастя в потойбічному не означає, що людина повинна бути пасивною у цьому житті. Він засуджує вчення стоїків, які, вбачаючи досягнення блага у стані апатії, самі не досягли відсутності пристрастей, бо у принципі це неможливо, але їх заклики про абсолютний спокій душі є шкідливими, адже вбивають у людині її найкращі пориви, гуманні почуття: “Ця догма заперечує любов до дітей, відданість батьківщині й співчуття до знедолених і нещасних і під прикриттям стійкості вчить грубості й жорстокості” [4, с. 419].

Людина все життя шукає блаженства так, нібито завжди сліпа. Причина цього, на думку І. Гізеля, криється в одвічній активності світового зла і в ототожненні краси та

сили. Життя засноване на принципі: “Хто сильніший, той і кращий” [1, с. 427]. Внаслідок того, що зло і насильство викликають світові страждання, все суще, а людина передусім прагне блаженства, насолоди життям, а отже, добра та щастя. Людина намагається знайти справжнє життя і прагнути того справжнього світу, який би приніс їй повне і дійсне задоволення, тобто щастя. Щастя – це стан задоволення людини, а передусім, причетність до такого світобуття, частиною якого відчуває себе людина і в якому вона розкриває свій творчий потенціал.

Першою головною умовою щасливого життя, як це виходить з аналізу творів професорів академії, має бути прагнення добра та усвідомлення вічності як міри, з якою слід співвідносити прагнення. Момент незабагненності переслідує людей і через нерозуміння відносності раціональних норм, і через принципову обмеженість тієї чуттєваної зовнішності, яка задовольняє похоті, воління тіла. Другою суттєвою умовою людського щастя є, на думку професорів, довіра людини до чужого і власного розуму, вміння під чуттєвою “сліпотою” осягнути неприступну чуттям істину. Тобто другою запорукою дороги людини до щастя має бути своєрідний “раціональний сумнів”, що оберігає людину від догматизму і спрощень у розумінні дійсності, застерігає від поквалітивних висновків і рішень, що занурюють розум у морок [1, с. 395].

Проблема щастя, зрештою, вирішується мислителями, на нашу думку, в такому екзистенційному плані, який єднається з раціональними основами світської етики. Суть рішення проблеми взагалі полягає в тому, щоб зняти пов’язки з очей щастя, обґрунтовуючи і проповідуючи віру у правильну науку. Спираючись, так би мовити, на “правильну теорію” – теорію щастя, яка має властивості універсальної істини, люди повинні звільнити свої “зовнішні” і “внутрішні” очі, чуття і розум від хибних уявлень, понять, висновків і рішень. Саме це й приведе їх до щастя, добра і справедливості. А це можливо тоді, коли люди, оцінюючи власні вчинки, усвідомлюють свою відповідальність перед іншими людьми і народом, зважаючи на рівність земної участі кожного в лоні вічності і перед її смертним вирокком. Тому джерела щастя, як це впливає зі змісту творів, філософи вбачали у житті, сповненому людяності, добродійності, чеснот і раціональної віри у краще “потенційного” буття.

Сенс існування людини пов’язаний з гармонічним поєднанням таких феноменів, як “істина”, “віра”, “воля”, “свобода”, “щастя”, які у філософії Києво-Могилянської академії наповнюються оригінальним змістом.

Таким чином, українська філософська думка зосереджує свою увагу на людині і має переважно антропологічний зміст. Її загальна структура має такий вигляд: змістом життя людини є боротьба добра і зла, тобто мораль; моральна сутність людини розгортається в історії, сенс якої у вдосконаленні людини і людства в цілому; а історія охоплена і просякнута релігією як світоглядною формою духовності. Включення до загальноєвропейського культурного контексту не привело до втрати самобутності української культури. Ідеї цінності людини, прагнення до піднесення її самосвідомості та утвердження гідності особи були співзвучними ідеології раннього Просвітництва, що ширилась того часу в країнах Західної Європи. Ідеї гуманізму, Реформації та раннього Просвітництва наявні у філософських системах професорів Києво-Могилянської академії. Такий синтез надає своєрідне стилістичне забарвлення філософській культурі цієї епохи, що дає змогу розглядати її як добу українського бароко. Основні принципи парадигми “Бог-

світ-людина”, що лежать в основі розуміння онтологічного статусу людини, досліджені професорами Києво-Могилянської академії, зазнали певних деформацій та смислових зрушень, що було пов’язано з розвитком гуманістичних та барокових концепцій. Тому відбулася певна переорієнтація пізнання, яке ще було теологічно зорієнтоване, але все більшу увагу акцентувало на земній природі, людині та її самоцінності.

Список використаних джерел

1. Гизель И. Мир с Богом человеку / И. Гизель. – К., 1669.
2. Горський В. Філософія в українській культурі: методологія та історія. Філософські нариси / В. Горський. – К., 2001. – 236 с.
3. Історія філософії України : підручник / М. Ф. Тарасенко, М. Ю. Русин, І. В. Бичко та ін. – К. : Либідь, 1994. – 416 с.
4. Кониський Г. Загальна філософія / Г. Кониський // Філософські твори : у 2 т. Т. 1. – К., 1990. – 575 с.
5. Крымский С. Б. Культурные архетипы, или “знание до познания” / С. Б. Крымский // Природа. – 1991. – № 11. – С. 70–75.
6. Прокопович Ф. Філософські твори / Ф. Прокопович. – К., 1979. – Т. 1. – 512 с.
7. Стратій Я. Розвиток філософської та політико-правової думки в Києво-Могилянській академії / Я. Стратій // Київські обрії : історико-філософські нариси. – К. : Стило, 1997. – С. 61–75.
8. Чижевський Д. Історія української літератури / Д. Чижевський. – Прага, 1942. – Кн. 2. – 144 с.
9. Gieselii I. Opus totius philosophiae 1645–1647. Ін-т рукопису ЦНБ НАА Укр. – Мел.М.П./128.

УДК 101

Р.І. Євдокименко, ст. викладач

Чернігівський національний технологічний університет, м. Чернігів, Україна

МЕНТАЛЬНІСТЬ У СТРУКТУРІ ЦІННОСТЕЙ СОЦІАЛЬНО-ЕКОНОМІЧНОГО ЗНАННЯ: ФІЛОСОФСЬКИЙ АСПЕКТ

Розглянуто проблему необхідності врахування особливого історичного досвіду, культури, специфічних принципів і засобів життєзабезпечення, як надбань багатовікового існування народу (те, що сьогодні визначається як ментальність) у процесі розбудови сучасної української держави.

Ключові слова: ментальність, менталітет, національна ідентичність, українська ментальність, економічна ментальність, соціокультурне життя.

Рассмотрена проблема необходимости учета особенного исторического опыта, культуры, специфических принципов и способов жизнеобеспечения, как достояния многовекового существования народа (то, что сегодня определяется как ментальность) в процессе строительства современного украинского государства.

Ключевые слова: ментальность, менталитет, национальная идентичность, украинская ментальность, экономическая ментальность, социокультурная жизнь.

The problem of necessity of taking into account special historical experience, culture, specific principles and means of life support as an achievement of centuries – old existence of people (what is now determined as mentality) in the process of forming a modern Ukrainian state is considered.

Key words: mentality, national identity, Ukrainian mentality, economical mentality, social and cultural life.

Постановка проблеми. Сучасне життя багатогранне та динамічне. Цивілізаційні виклики, постійні життєві зміни, психологічні стреси ставлять нові вимоги як до суспільства в цілому, так і до кожної людини зокрема. Наша країна переживає складний момент