

УДК 1(091)(477)

І.М. Сурмай

Національний університет “Львівська політехніка”

ХАРАКТЕРНІ ОСОБЛИВОСТІ УКРАЇНСЬКОЇ БАРОКОВОЇ ФІЛОСОФІЇ

© Сурмай І.М., 2003

Проаналізовано розвиток української барокової філософії, що представлена творчістю професорів Києво-Могилянської академії другої половини XVII – першої половини XVIII століття, а також – з’ясуванню її найтиповіших ознак.

The article is devoted to the problem of development the Ukrainian baroque philosophy, represented in works of professors Kyivo-Mohelya academy of the second half of 17th – the first half of 18th century. Completely entering in a general context European Baroque of tradition, the domestic philosophical thought, differs by some original features.

Як засвідчують останні наукові дослідження провідних українських вчених [2, с. 5 – 38], [9, с. 5 – 22], [10, с. 3 – 13], [4, с. 3 – 13], [13, с. 78 – 82] найпродуктивнішою категорією в процесі стильової ідентифікації філософії Києво-Могилянського осередку другої половини XVII – першої половини XVIII століття має слугувати “бароко”. Хоча на сьогодні аналіз науково-теоретичної спадщини київських професорів у контексті європейської барокової традиції ще далекий від цілісного осмислення, а тим більше ствердження того, що “бароковість” – це не стільки привнесена європейскість, скільки безпосередня участь України у загальноєвропейському філософському дискурсі.

Усвідомлюючи масштабність зазначеної проблеми і неможливість її повного вирішення в межах даної розвідки, спробуємо принаймні окреслити найістотніші ознаки нового, власне барокового способу філософствування, зважаючи на перспективність обраного підходу для подальших наукових пошуків.

В історико-філософських дослідженнях останнього часу помітно поживався інтерес до науково-теоретичної спадщини професорів Києво-Могилянської академії другої пол. XVII – першої пол. XVIII століття як історично першого варіанта професійної національної філософії. Окрім визначення загальнокультурної ваги Академії в контексті європейського філософського дискурсу особливо актуалізується проблема типологічного окреслення характеру тогочасного філософування. Як засвідчують останні наукові розвідки таких провідних вчених, як В. Горський, В. Нічик, І. Захара, Я. Стратій та ін., найбільш продуктивною категорією в процесі стильової ідентифікації філософської культури киевомогилянців другої пол. XVII – першої пол. XVIII століття має слугувати “бароко”. Надзвичайно важливим є ствердження того, що „бароковість” це не стільки привнесена європейскість, скільки безпосередня участь України у загальноєвропейському культурному просторі.

Опираючись на теоретичні та методологічні підходи цих новітніх досліджень спробуємо з’ясувати і докладніше проаналізувати ті найістотніші риси філософського мислення, які власне і репрезентують бароковий характер української філософії другої пол. XVII – першої пол. XVIII століття.

В історико-філософському поступі України доба Бароко має етапне значення. В її межах відбуваються кардинальні зрушення в способі осягнення та пояснення універсальних

зв'язків між світом людини та вічним космосом. Основний зміст цих трансформацій полягає у поступовій руйнації традиційного релігійно-схоластичного способу мислення і народженні нового типу світогляду, що спирається на наукові механіко-метафізичні концепції Нового часу.

Характером перехідної доби, якою є XVII – перша пол. XVIII ст., зумовлені найсуттєвіші риси барокового світогляду, його особлива контрастність та суперечливість своєрідного поєднання традиційних християнсько-теологічних уявлень з найновішими науковими теоріями та вченнями. У філософії Бароко дивовижно переплітаються і гуманізм Ренесансу, і теоцентризм Середньовіччя, і раціоналізм Нового часу. Бароко утверджує віру у всемогутність людського розуму, незворотність наукового поступу, але при цьому релігійність не лише не послаблюється, а, на відміну від Ренесансу, навіть посилюється. Це явище, що іменується “бароковим мідієвалізмом”, зумовлене певним поверненням до Середньовіччя та готики, через що, як зазначає один з перших дослідників української барокової філософії Дмитро Чижевський, “замість прозорої гармонійності Ренесансу, зустрічаємо в Бароко ускладненість готики; замість антропоцентризму, ставлення людини в центр усього в Ренесансі, зустрічаємо в бароко виразний поворот до теоцентризму, до відведення центрального місця знову Богові, як у Середньовіччі; замість світського характеру культури Ренесансу, бачимо в часи Бароко релігійне забарвлення всієї культури – знову, як у Середньовіччі...” [16, с. 240]. Дмитро Чижевський говорить про Бароко, як таку історичну епоху, духовний зміст якої характеризує не якась одна духовна течія, а другим – Бог. З одного боку, зауважує вчений, “Бароко – це епоха великого розквіту природознавства та математики (бо основа пізнання природи для людини доби Бароко – міра, число та вага), а з іншого боку – епоха розквіту богослов'я, епоха спроб богословського синтезу, епоха великої релігійної війни (“тридцятилітньої”), епоха великих містиків” [16, с. 241 – 242]. Тому, “якщо культура готики принципово релігійна та навіть церковна, якщо культура Ренесансу принципово світська (хоч би її творили і духовні), культура Бароко мусить мати обидві – релігійну та світську сфери; але можлива, – і реально зустрічається нерідко – барокова культура з великою перевагою або й виключним пануванням релігійної сфери. Таку перевагу зустрінемо, до речі, й на Україні” [16, с. 242].

Ідеї Дмитра Чижевського щодо визначення сутності української барокової філософії якнайкраще відображає творча спадщина професорів Києво-Могилянської Академії. У другій пол. XVII – першій пол. XVIII ст. цей навчальний заклад стає найпотужнішим науково-освітнім центром України, де гуртується ціла плеяда видатних вчених – Ф. Прокопович, С. Яворський, Л. Баранович, І. Гізель, І. Галятовський, І. Кониський, М. Довгалевський, С. Калиновський, М. Козачинський, Й. Кононович-Горбацький. Цим науковцям належать численні літературні твори, релігійні трактати, а також змістовні лекційні курси з натур-філософії, етики, поетики, риторики.

Творчість киево-могилянців цілковито вписується у загальний контекст тогочасної західноєвропейської традиції. Цьому сприяли ті кардинальні зміни в духовній переорієнтації української шкільної освіти, що відбулися завдяки реформаторській діяльності Петра Могили. Від 20 – 30 років XVII ст. українські інтелектуали надзвичайно сміливо і активно засвоювали “латинську мудрість”. Українські православні вчені, долаючи антикатолицькі настрої, переконуються у необхідності звернення до багатой релігійної і наукової спадщини католицького Заходу. Феофан Прокопович, наприклад, так пояснював свої зацікавлення різними релігійними вченнями: “Якщо я й говорив часто, зітхаючи не тільки про лютеран, а

й папістів, кальвіністів, армініан і найзліших, близьких до магометанського злочестя соціан, так тому, що в них шкіл і академій, і людей учених багато, а в нас мало...” [10, с. 81].

Саме “заради науки” ще за часів Петра Могили в Академії була запроваджена традиція відправляти талановитих студентів в кращі іноземні навчальні заклади для подальшого навчання.

Дмитро Гупталенко-Ростовський наголошував на великій користі таких поїздок: “Хвалю добрий цей нинішніх часів звичай, що багато хто з людей в інші держави заради навчання ходить, із-за морів змудрілими повертаються” [1, с. 213].

Саме через них потрапляє в Україну велика кількість релігійної та наукової літератури. Києво-могилянці усіяко підтримують і тісні особисті контакти з іноземними колегами, відомими на той час філософами, науковцями та винахідниками. Завдяки цьому усі найвизначніші здобутки великої наукової революції в Європі отримали широкий резонанс в Україні. Українці демонструють свою добру обізнаність із геліоцентричним вченням Коперника, астрономічними та фізичними теоріями Бруно, Галілея, новітніми законами Кеплера, Гюйгенса, Гольбаха, корпускулярним вченням та теорією вихорів Декарта, філософськими системами Бекона, Гоббса, Спінози та інших видатних мислителів.

З активним освоєнням західноєвропейської наукової думки “в стінах Академії, - констатує один із відомих дослідників української вченості Ф. Тітов, – власне і починається становлення справжньої освіти, справжньої науки” [14, с. 157]. Саме добу Бароко Дмитро Чижевський називає “інтенсивним періодом навчання філософії, вироблення філософської культури, коли українська філософська думка намагалась “ввілляти православний зміст у запозичені із Заходу форми” [15, с. 29]. Цим фактором власне і пояснюється таке відверте перенесення на український ґрунт чужих взірців і форм, таке часте цитування українськими авторами творів античних філософів, середньовічних схоластів, італійських гуманістів, ідеологів Реформації та Контрреформації. Українські барокові твори вражають таким дивовижним поєднанням різних джерел і вчень. В одній із навчальних настанов М. Довгалевський вказує на сенс подібних запозичень: “Наче бджола ти повинен все взяти з книжок різнорідних, щоб з медоносних цих уст напій солодкий потік” [3, с. 222].

Надмірне захоплення модними формами та іноземними взірцями стало підставою для нерідких звинувачень українських барокових авторів у формалізмі та механічному наслідуванні чужого. Спростовуються ці звинувачення у твердженнях самих київських професорів щодо необхідності пристосування чужих джерел античних образів та текстів, популярних ідей та сюжетів до сучасних умов та потреб. Київські вчені, заохочуючи вивчення “чужої мудрості”, одночасно звертають увагу на необхідності звернення до власної “скарбниці знань”, не менш цінних джерел давньоукраїнської духовності, “що витікали з підніжжя святих гір найзнаменитішого міста – Києва”. Отже, принесені в Україну західноєвропейські знання на національному ґрунті і відповідно до нових історичних умов набували своєрідного трактування.

Зміни у духовно-творчій орієнтації українського суспільства у другій половині XVII ст. суттєво позначились на характері академічної освіти, на побудові навчальних програм. Нова система навчання набуває більш світського спрямування. Поряд з “божественними науками” зростає значення гуманістичних студій, що традиційно поєднували в собі “сім вільних мистецтв”, а всезростаючий інтерес до фізики, астрономії, математики та психології, особливо підносить значення натурфілософії. Викладачі Києво-Могилянської академії враховували велику потребу студентів в оволодінні не лише теоретичними, а й

практичними знаннями. Тому націлювали студентів не на догматичне засвоєння навчального матеріалу, а на його критичне переосмислення, спонукаючи їх до самостійного мислення та пошуку достовірних знань. У цьому контексті до рівня головної науки підноситься значення логіки. Саме логіку, зрозуміло чому, трактують вчені як “очі розуму”, “зорю мислення”, “дорогу до мудрості” тощо. Від середини XVII ст. логіка набуває значення універсального знаряддя дослідження всіх наук. “... до найсвятішого храму філософії, – наголошує С. Калиновський, – не можна входити, хіба що за допомогою логіки, наймогутнішої, за словами Тулія, з наук, яка є світлом для інших та дверима, зачинивши які, зачиняємо будь-який доступ до наук, а відчинивши їх, відчиняємо і його...” [18, с. 90]. Логічному обґрунтуванню в цей час піддаються не лише нові наукові та філософські концепції, а й релігійні догмати. Як наголошує С. Яворський: “авторитет не має значення, коли логіка робить якийсь висновок” [18, с. 90]. Логіка вимагала узгодження нових раціональних знань з існуючими теологічними ідеями. Поширеною стає думка навіть про символічне і алегоричне розуміння текстів Святого Письма в тому випадку, коли вони суперечать науковим даним. Так, Ф. Прокопович радить своїм слухачам: “... можна і потрібно саме так (алегорично – І. С.) і пояснювати дуже багато місць з Письма, якщо до того нас приводить здоровий глузд” [12, с. 367 – 368]. Викладаючи студентам геліоцентричне вчення Коперніка, яке повністю заперечувало теологічну геоцентричну доктрину, Ф. Прокопович пропонував компромісний вихід: “Якщо учні Коперніка, що захищають рух Землі, наведуть достовірні фізичні та математичні дані, то тексти Святого Письма треба розуміти не буквально, а алегорично” [12, с. 368].

Віра у невідторність наукового поступу – найбільша цінність нової доби, спонукала українських вчених до вирішення проблеми співіснування та взаємовідношення науки та релігії. Ф. Прокопович, І. Гізель, С. Яворський, С. Калиновський в дусі модних на той час теорій відстоюють ідею подвійної істини. Усвідомлюючи, що неможливе існування двох істин, вони розрізняють істину логічну та метафізичну. Якщо істина метафізична – трансцендентна, ґрунтується на відповідності дійсності божественним доктринам, то істина логічна має ґносеологічний зміст і спрямована на пізнання достовірних законів розвитку об’єктивної реальності. Таке розмежування науки та релігії на окремі самостійні галузі відкривало шлях на утвердження наукового методу мислення. Відтепер, як явища природи, так і предмети віри, стають об’єктами інтелектуальних студій та експериментально-дослідних знань. І. Гізель, зокрема, твердить: “Під час диспуту необхідно не стільки звертатися до авторитетів, скільки до доказів розуму...” [12, с. 299].

Вирішуючи компромісно антиномію між наукою і релігією, більшість киево-могилянців стверджують корисність наукових знань і для самої метафізики. Так, Ф. Прокопович вважає вивчення фізики “вельми корисною для... метафізики, а передусім для божественної теології, бо божественними і надприродними речами займається. Особливо корисною, – наголошує вчений, – вона є для пізнання першопричини – істинної для Бога та його єдності” [12, с.116]. Таким чином фізика, ґрунтуючись на метафізиці і заради неї розвиваючись, має сприяти глибшому проникненню у таїни божественної мудрості і тим самим осягненню універсальних законів Всесвіту.

У контексті цих вчень іншого значення набуває сама ідея Бога, містичний зміст якої замінюється інтелектуалізуючим. У нових раціоналістичних вченнях обґрунтовується положення про Бога як першопричину світу, гаранта його розумності та незмінності діючих у природі законів. З позицій натуралістичного пантеїзму, українські вчені, в питанні спів-

відношення творця і творіння, йдуть шляхом наближення Бога до світу речей та наповнення ним природи. Виникнення та існування світу речей українські філософи пояснюють як результат божественної еманції – “розлиття божественної доброти”. “Бог, як невидима всемогутня сила, – говорить Ф. Прокопович, – наповнює собою світ і становить сутність будь-якої речі” [12, с. 149]. Розуміючи під природою самого Бога, Ф. Прокопович говорить: “Ціле визначення природи збігається з Богом стосовно природних речей, у яких він з необхідністю існує і які він рухає” [12, с. 149]. Подібні пантеїстичні твердження знаходимо у творах більшості філософів, зокрема, І. Гізеля, Г. Кониського, А. Дубневича, Т. Щербацького. У руслі новітніх вчень Декарта, Гоббса, Спінози, вони розвивають деїстичні концепції. На їх думку, Бог після створення світу більше не втручається в хід природних законів, бо Бог, один раз запроєктувавши їх, і “сам зв’язав себе законами”. А тому, втручаючись у них надалі, – розмірковує Ф. Прокопович, – він би “суперечив сам собі” [12, с. 173].

Звідси випливає, що всі процеси та явища матеріального світу розвиваються самі по собі і регулюються раз і назавжди фізичними законами. “Бог – творець і основоположник всього природного, нічого не робить всупереч природі”, – говорить А. Дубневич, стверджуючи мудрість законів природи, запроєктованих Богом [5, с. 282]. Із вчення про Бога, як сутність природи і земний світ, як втілення божественної благодаті, мудрості та законного порядку, народжується ідея про можливість осягнення універсуму як Бога. Це спрямовувало інтелектуальну діяльність від богопізнання до пізнання природи та Всесвіту.

Бурхливий розвиток наукових знань, природничо-наукові відкриття, переконували у необмежених можливостях людського інтелекту, його унікальній здатності проникати у незвідані глибини космосу.

Бог, наділивши людину розумом, сприяє тому, аби вона пізнавала світ і тим самим наближалась до Абсолюту. Завдяки своїй родовій ознаці – інтелекту, людина здатна пізнавати світ не стільки через божественне одкровення, скільки розумом, який київські вчені називають “основною властивістю людської душі”, її “пізнавальною потенцією”. “Пізнання ж Бога, – твердить М. Козачинський, – містить якийсь рух людини до осягнення Бога... оскільки є нескінченне єднання людини з Богом через інтелект” [6, с. 330].

Українські філософи другої половини XVII – першої половини XVIII ст., у світлі цих нових раціоналістичних концепцій, виробляють нові підходи у вченні про матерію і рух. Вихідним положенням у розуміння єдності та однорідності усього світу природних речей, стає субстанційне тлумачення матерії. Називаючи матерію “спільним суб’єктом усіх речей”, загальним субстратом, з якого складаються усі фізичні тіла, українські вчені зводять її до першооснови світу. На цьому вихідному положенні ґрунтується актуальна для доби Бароко ідея однорідності земного і небесного світів. Так, Ф. Прокопович, дискутуючи з приводу аристотелівського вчення про поділ матеріального світу на земну та небесну сфери, не погоджується з тим, що між ними існує непрохідна грань [12, с. 321].

Під впливом нових механістичних теорій, і передусім в світлі поширеного на той час декартівського корпускулярного вчення про матерію, Ф. Прокопович, так само як і Г. Кониський, І. Гізель, Й. Конович-Горбацький, трактують матерію не тільки як спільний субстрат природних тіл, а й таку, що має форму, протяжність на сталу кількість. Так само вони обґрунтовують твердження про ненароджуваність та незнищенність матерії, її вічну змінюваність. “Матерія, – твердить С. Яворський, – це той елемент, з якого все виникає і в кінцевому рахунку в неї все перетворюється” [5, с. 285]. Тут прослідковується надзвичайно важлива ідея про нерозривну єдність природи і руху, їх тотожність, а отже, універсальний,

абсолютний характер руху [17, с. 220 – 222]. Звідси таке нестримне для барокової філософії прагнення охопити мінливість світу, зрозуміти в єдності та взаємозв'язках усі його багатоманітні явища.

Вчення про єдність та однорідність матеріального світу включає в себе і саму людину, як невід'ємну його частку. Адже людина, за словами Ф. Прокоповича, “складається з тієї самої матерії, що і все інше” [12, с. 322].

Барокова концепція людини базується на положенні про картину світу макрокосмосу, якому відповідає світ людини – мікрокосмос. Саме таке трактування сутності людини дає Ф. Прокопович: “Вона (людина) – є скорочена частина того видимого й невидимого світу, бо має в собі щось і від тілесної неживої, і від живої матерії, і від чуттєвої людської субстанції, крім того, і те, що мають самі духи... тому правильно назвали її древні філософи мікрокосмос, тобто малим або взятим у зменшеному вигляді, світом” [12, с. 330].

Ототожнюючи людину із світом, українські філософи називають її відображенням “цілої природи” і “вінцем творіння”, бо як зауважує Ф. Прокопович, “всі досконалості на частини розділені в природі, в ній зосередились, і вона є ніби другою, якщо не величиною, то повною досконалостей, рівною цілій природі” [12, с. 309].

У бароковій концепції людини присутній той же дуалізм, що й в уявленнях про світ природи. В основних тенденціях вона не виходить за межі ренесансного гуманізму, і, звичайно, ще міцно опирається на традиційну теологічну схему. Всесвіт, як єдність земної і небесної сфер, втілення “божественної благодаті” постійно тяжіє над людиною і проявляє себе в її двонатурності. Наявність в людській природі матеріального та духовного начал – основа вічного конфлікту між духовним та тілесним, небесним божеством та благом земним, вічним (духовним) і тлінним (тілесним).

Гострота цього конфлікту значно послаблюється в добу Ренесансу через реабілітацію земних цінностей та гармонізацію духовного і тілесного, доведеного в добу середньовіччя, до повного протиставлення. Але уявлення Ренесансу про загальну гармонію, що панує у світі, і людину, як володаря усього суцього, виявились ідилічними, позірними. Бароко, втративши віру в існування ідеальної гармонії у світі природи, піддає сумніву і антропоцентризм Ренесансу. Людина Бароко вже не відчуває себе центром світу, подібно до того, як і Земля перестає бути центром Всесвіту, а – лише його маленькою частинкою.

Так запроєктовано самою природою, Богом, що людина – це єдність душі й тіла. В ній, як у мікрокосмосі, відображена складність загальної світобудови – макрокосмосу. Душа стосовно людського тіла, виконує ту саму роль, що Бог стосовно світу фізичного. Контраст боротьби духовного і фізичного є відображення єдності та суперечностей, що властиві самій світовій душі.

Розуміючи краще, ніж у добу Ренесансу, природу вічного антагонізму духовного та тілесного в людині, барокові філософи шукають можливі засоби його усунення. Шляхи досягнення гармонії духовного й тілесного, вони відшуковують у сфері раціонального і земного. Завдяки своїй родовій властивості – розуму, людина здатна подолати немічність перед природною стихією і приборкати свої ниці земні пристрасті. Як душа не мислима без тіла, так тісно пов'язані з духовною сутністю людини інтелект і воля. Завдяки цим духовним потенціям і забезпечується рух людини до вищої досконалості, до Бога, на що вказує, зокрема, Ф. Прокопович: “досягається вона (гармонія – І.С.) не завдяки якійсь допомозі, що надходить зверху, але через досконалисть і вищу гармонію самої природи, тобто розуму, волі, Духа й тіла” [5; 332].

Більшість тогочасних філософів підносить значення розуму та інтелекту до універсальних категорій, котрі забезпечують людську життєдіяльність, дають людині реальну силу в світі і скеровують її вчинки на досягнення вищого блага, ототожненого з Богом.

Українські барокові вчення ще дуже сильно пов'язані з теологією, що складає їх своєрідність порівняно із західноєвропейськими. Ідея Бога, яка несе людині найвище блаженство, залишається непорушною. Як твердить С. Калиновський, “тільки Бог є остання мета з природи речі всіх речей” [6; с. 82]. Інтелект і розум – це ті атрибути, які роблять людину рівною Богові. Завдяки розуму – цьому божому дару, як говорить Ф. Прокопович, “вона (людина) може набути все потрібне для збереження життя та користування ним” [12; с. 176].

Завдяки інтелекту людина здатна досягнути і найвищі моральні цінності – добро і зло, правду і кривду, справедливість і несправедливість тощо – все те, що підносить людину до Абсолюту. Бог – це вища доброта, вершина моральності і шлях наближення до нього пролягає через добродійні дії – любов, добро, справедливість тощо.

Українські барокові філософи переконані, що добродійності кожного індивіду не є вродженими, а набуваються в процесі навчання, виховання. Отже, засобом піднесення свого морального, інтелектуального рівня, людина здатна уникнути зла і правильно скерувати свій спосіб життя за принципом справедливості.

На основі викладених вище ідей та поглядів, що були поширені в українській філософській думці другої половини XVII – першої половини XVIII ст., можна виділити найхарактерніші її ознаки. Це, по-перше, дуалістичний характер філософії українського Бароко як філософії перехідної доби – від Середньовіччя до Нового часу, яка прагне синтезу, узгодження найновіших ідей, що утвердилися завдяки науковим відкриттям Нового часу з традиційно-історичними християнсько-теологічними схемами. По-друге, нова ідея єдності світу, що пориває з ренесансним антропоморфізмом, і ґрунтується на пізнанні універсальних законів світобудови, що перебуває у вічному русі та змінах, де панують вічний хаос і порядок, гармонія і дисгармонія, єдність і боротьба протилежностей. Звідси інші, дещо відмінні від ренесансного світогляду, принципи світовідчуття та світобачення – засновані не на відчутті гармонійної єдності людини із Всесвітом, а на розумінні його безмежності та безконечності, одним із невід'ємних елементів якого виступає людина – мікрокосмос у макрокосмосі, тут вона підпорядкована дії всезагальних законів буття. По-третє, віра у невідворотність наукового пізнання, активно-творчу функцію розуму, якому відводиться основна роль у побудові всеохопної картини природи як “царства розуму”. Тісна прив'язаність української барокової філософії до теологічних вчень спричинила широке використання в тогочасному світовідображенні алегорій та символів.

Символізм та алегоризм відіграли роль тих універсальних категорій, які дозволяли поєднувати раціоналізм і містику, науку і релігію. Адже тогочасний рівень наукових знань, будучи недостатнім для побудови справді наукової картини світу, вносив відчутну суперечність в усталені і віками непорушні християнсько-теологічні істини. Завдяки символізму, створювалась можливість якнайповнішого досягнення світу в усій багатоманітності його проявів, універсальності взаємозв'язків всього видимого і невидимого, пізнаного й непізнаного, матеріального і духовного, небесного і земного, божественного і людського.

При дослідженні філософського типу дискурсу киево-могилянців другої пол. XVII – першої пол. XVIII ст. важливо враховувати те, що він тісно пов'язаний зі шкільною традицією і мав навчальний характер. Тому теоретичні розробки київських професорів не є ні

завершеними, ні по-справжньому оригінальними філософськими системами. Будучи пам'ятками шкільної філософії, вони все ж вказують на активну рецепцію провідних ідей західноєвропейської філософської думки як визначальних принципів самого барокового філософування.

1. *Акты и документы, относящиеся к истории Киевской академии. – Отд. 2. – Ч. 1 – К., 1904. – С. 223* 2. Горський В. *Європейська академічна традиція в Києво-Могилянській академії // Релігійно-філософська думка в Києво-Могилянській академії і європейський контекст. – К.: Вид. дім “КМ Академія”, 2002. – С. 8. — 38.* 3. Довгалевський М. *Поетика (Сад поетичний) – К.: Мистецтво, 1973.* 4. Захара І.С. *Академічна філософія України (XVII – I пол. XVIII ст.) – Львів, 2000.* 5. *Історія філософії на Україні. У 3-х т. – Т.1 – К.: Наукова думка, 1987.* 6. Кашуба М. *Памятники этической мысли на Украине XVII – перв. полов. XVIII ст. – К.: Наукова думка, 1987.* 7. Кониський Г. *Філософські твори – у 2-х т. – Т.1,2 – К.: Наукова думка, 1990.* 8. Литвинов В. *Ідеї раннього Просвітництва у філософській думці України. – К.: Наукова думка, 1984.* 9. Нічик В. *Києво-Могилянська академія і німецька культура. – К., 2001.* 10. Нічик В. *Симон Тодорський і гебраїстика в Києво-Могилянській академії. – К., 2002.* 11. Петров Н. *Киевская академия в царствование императрицы Екатерины II. – К., 1906.* 12. Прокопович Ф. *Філософські твори. – У 3-х т. – Т. 2 – К.: Наукова думка, 1979.* 13. Стратій Я.М. *Філософія в Києво-Могилянській академії // Київ в історії філософії України. – К., 2000. – С. 78 – 82.* 14. Тітов Ф. *Стара вища освіта на Україні XVI – поч. XIX ст. – К., 1924.* 15. Чижевський Д. *Філософія на Україні. Спроба історіографії питання. – Ч. 1. – Прага, 1926. – Вид. 2.* 16. Чижевський Д. *Історія української літератури. – Тернопіль: Феміна, 1994.* 17. *Філософія Відродження на Україні. – К.: Наукова думка, 1990.* 18. *Філософія в Києво-Могилянській академії. Стефан Калиновський // Філософська думка. – 1969. – № 3.*

УДК 21. 01. 09; 211. 5 (091)

Л.Й. Кондратик

Волинський державний університет

ТВОРЧІСТЬ ДІЯЧІВ НАЦІОНАЛЬНОГО ВІДРОДЖЕННЯ В КОНТЕКСТІ УКРАЇНСЬКОЇ РЕЛІГІЄЗНАВЧОЇ ДУМКИ

© Кондратик Л.Й., 2003

Досліджені місце і роль діячів українського національного відродження (М. Грушевський, В. Липинський, О. Лотоцький та ін.) у розвитку вітчизняного релігієзнавства. З'ясовані оригінальність та предметна зорієнтованість концепцій цих авторів, їхній внесок в інституціоналізацію цієї галузі знання.

In the article the author investigates the place and the role of the key figures in the Ukrainian national renaissance (such as M.Hrushevskiy, V.Lypynskiy, O.Lototskiy and others) in the development of the religion studies in Ukraine. The researcher shows the originality and subject matter of the conceptions of these authors and their contribution to the institutionalization of this branch of knowledge.

Релігієзнавча думка України має велике науково-теоретичне і практичне значення, особливо – в контексті загальних особливостей національного менталітету. Незважаючи на