

ВІДОБРАЖЕННЯ КУЛЬТУРИ

українського бароко

*у філософських поглядах професорів
Києво-Могилянської академії*

КОЧУБЕЙ Т. Д.

УДК 130.2 + 378 (09)

Кожний народ має свою культуру, самосвідомістю окремішності якої постає філософія. Це стосується й української філософії, котра, розвиваючись у загальному руслі світової філософської культури, має власну історію, усталені традиції, серед яких чільне місце посідає звернення до внутрішнього світу людини, визначення зв'язку її життєдіяльності з Богом і довкіллям. Саме з останнім пов'язана специфічність культури України у другій половині XVII – початку XVIII ст., висвітлення якої тривалий час залишалося далеким від об'єктивності, а імена українських мислителів, їхні праці й погляди були невідомі широкій громадськості.

Отже, мета статті полягає у висвітленні сутності та основних ознак культури українського бароко, характеристики особливостей становлення філософії в цей період, а також розкритті змісту барокового мислення на прикладі ідей професорів Києво-Могилянської академії.

Ідея залежності суспільного прогресу від поширення освіти, особливе піклування про розвиток української культури, ідея цінності людини, прагнення до піднесення її самосвідомості та утвердження гідності особистості, концентрація освіченого абсолютизму тощо засвідчують наявність у культурі козацької доби ідей, співзвучних з ідеологією раннього просвітництва, що поширилася того

часу в країнах Західної Європи. Як антифеодальна ідеологія, що зверталася до широкого використання людського розуму для реалізації соціального прогресу, стверджувала необхідність подолання всіх форм несвободи шляхом морального вдосконалення роду людського, раннє просвітництво зароджується як синтез двох попередніх суспільно-політичних рухів – гуманізму й реформації.

Провідні ідеї цих трьох суспільних течій – гуманізму, реформації й раннього просвітництва – у складному синтезі зустрічаємо у філософських системах професорів Києво-Могилянської академії. Цей синтез, своєрідність якого була зумовлена впливом духовно живої на той час традиції вітчизняної культури, що ґрунтувалася на здобутках княжої доби, надавав своєрідного забарвлення культурі України. Це стало передумовою розгляду її як українського (козацького) бароко. Починаючи з 30-х рр. XVII й до кінця XVIII ст., саме культура бароко визначала своєрідність духовного життя українського народу цього періоду.

На противагу Ренесансові, який центрував себе на ідеї тотожного реальності Розуму – Ratio, тобто „оприродненого”, редукованого до механічної природи духу і, отже, „знедуховленого” духу, Бароко відновлювало Дух („внутрішню людину”, „серце”) у його унікальності й неповторності, наполягало на єдності духу і природи, але водночас на їх принциповій незлізляності. Тим-то бароко не протиставляє античність християнству, а

2013

гармонізує їх. Від XVII ст. українська філософія (і культура загалом) набуває „характеру не просто кордоцентричного („філософія серця”), а бароково-кордоцентричного” [3, с. 1114].

Подаючи характеристику цієї доби, вітчизняний філософ В. Горський зазначає, що, будучи відображенням складних і неоднозначних процесів у тогочасному суспільному житті народу України, виявляючи спорідненість з особливостями української ментальності, „культура ця є співзвучною з аналогічними процесами, що відбувалися того часу в духовному житті тогочасної Європи” [2, с. 68].

У Західній Європі основні принципи світогляду, що утверджувалися в культурі бароко, закладали Б. Спіноза, Б. Паскаль, Б. Грасіан, Е. Тезауро та ін. Одним з провідників українського бароко був філософ і письменник К. Ставровецький. Вагомий внесок у розвиток українського бароко зробили професори Києво-Могилянської академії: І. Гізель, С. Яворський, Т. Прокопович, Г. Кониський, М. Козачинський та ін. Серед інших діячів цього часу Д. Чижевський називає М. Смотрицького, П. Могилу, але особливо вирізняє Г. Сковороду, у „світоглядній позиції якого українська бароково-кордоцентрична культура набуває особливого, по суті знакового для української культури характеру” [7, с. 243 – 244].

Однією з найбільш складних в антропології Європи XVII ст. була проблема свободи волі. Оскільки процес самостійного становлення наукової думки, відокремлення філософії від теології в українській культурі на той час ще не набув завершення, то й проблема свободи волі розв’язувалася киево-могилянцями не лише щодо ставлення людини до природи, а й ставлення до Бога. На відміну від притаманного середньовічній філософії дуалістичного протиставлення Бога і природи, земного і небесного робляться спроби зближення й ототожнення Бога і природи, а з іншого боку – максимального їх розведення, що веде до ствердження самодостатньої природи, щодо якої Бог обмежується функцією творця або першопричини [2, с. 72].

На думку І. Гізеля, Бог створив природу, а процеси, що відбуваються в матеріальному

світі, залежать не від нього, а від „вторинних”, природних причин. У читаному ним філософському курсі спостерігаємо відхід від антропоморфного розуміння Бога, який визначається як самодостатня сутність, вічна, безмежна, нескінченно творяща і неосяжна для людського розуму. Обґрунтовується ієрархічна структура п’яти світів – світ нестворений, інтелігібельний, що ототожнюється з божественною думкою, світ ангельський, світ елементарний, що складається з чотирьох першоелементів; мікрокосм (людина) і макрокосм, який охоплює землю, небо й усе, що міститься між ними.

Етичні погляди І. Гізеля пов’язані з намаганням розв’язати проблеми сенсу життя, можливості досягнення щастя, взаємозв’язку волі й розуму. Як і інші могилянці, він бачив сенс життя у творчій праці, спрямованій на власне і громадське добро. Зважаючи на світоглядні тенденції барокової доби, був переконаний, що щастя можна здобути шляхом компромісного поєднання задоволення потреб різних частин душі, тілесних і духовних.

Звертаючись до розгляду взаємозв’язку волі й розуму, І. Гізель стверджував, що, хоча інтелект з різних оглядів переважає над волею, а воля – над інтелектом, але все ж інтелект шляхетніший за волю. Отже, воля в певному значенні перевищує за значенням інтелект. Це виявляється в тому, що волі притаманна добродійність (*charitas*), що переважає шляхетністю всі інші добродійності [1].

Водночас І. Гізель дотримувався думки, що сила волі видається більшою за інтелект, оскільки „в ній зосереджено владу, яку людина має над своїми актами”. Проте інтелект є здатністю вищого гатунку, оскільки він „переповнений світлом, а воля сама по собі сліпа”. Звідси інтелект за допомогою „свого світла” спрямовує волю, інші душевні потенції й самого себе. Спосіб дії інтелекту шляхетніший від способу дії волі, позаяк інтелект „опановує навколишні речі через порівняння”, а воля „захоплюється видом представленого блага”.

Матеріальним об’єктом волі є все те, що можна сприйняти як добрий або поганий об’єкт, адже, на думку мислителя, формаль-

ною підставою, з огляду на яку воля спрямовується на об'єкт, постає добро.

Свободу розглядає І. Гізель як однакове ставлення до діяння чи бездіяльності, до тієї чи тієї дії з урахуванням конкретних обставин. Звідси вільна потенція визначається як така, яка, „попередньо зваживши на всі потреби у дії, може діяти і не діяти. Цим вільна потенція відрізняється від необхідної, що, зваживши на всі потреби у дії, не може не діяти” [1, с. 94 – 97]. Свобода, стверджував філософ, притаманна людині тому, що вона розумна. Тому „жодній іншій живій істоті, навіть якщо їй властиве все те, що властиве людині, не випадає бути вільній саме тому, що вона позбавлена розуму. Отже, робить висновок І. Гізель, „і сама людина ніколи не відчувала свободи, тією чи іншою мірою не звертаючись до розуму”. З огляду на ці припущення він уважав, що „формально свобода пов'язана тільки з волею” [Там само].

Отже, визнаючи свободу волі, І. Гізель надавав пріоритетного значення розуму, який, на його переконання, даючи волі різні варіанти вибору між добром і злом, здійснює моральний вплив на неї.

Цим самим було покладено початок розмежуванню філософії і теології, переорієнтації від богопізнання на пізнання природи й людини, усвідомленню самостійної цінності пізнання її законів. Унаслідок цього актуалізується потреба дати нове тлумачення місця людини в Усесвіті, з'ясувати її зв'язок з усією природою й віднайти те особливе, чим людина відрізняється від усього, що її оточує в навколишньому, мінливому й нескінченному світі. Тобто в центр уваги підноситься проблема „людина і Всесвіт”.

Вагомий внесок у розробку цих питань зробив Г. Кониський. У курсі фізики він часто ототожнює природу й матерію, наголошує, що „першій матерії” відповідає назва природи, заперечує уявлення про пасивність природних речей: „Думка, яка встановлює лише принцип пасивності природних речей, не може бути доведеною”, а „природа є принципом і причиною руху і спокою”, „рух зумовлює природа”, адже Бог створив природу та-

кою, що не потребує подальшого втручання в її процеси [4].

Рушійні сили й мотиви людської діяльності він убачав у самій людині, а не в передбачених вище факторах, поширюючи принцип саморозвитку на природу й людину. І хоча філософ розглядав їх як боготворенні світи, проте вважав, що вони наділені власною внутрішньою активністю та іманентними законами розвитку, які впливають з їхнього власного існування.

У своїх поглядах Г. Кониський дотримувався принципу дуалізму та двоїстої істини, показуючи відмінність між вищим (Богом) і природним світом з його різноманітними „діючими” явищами. Серед останніх він розрізняв „чуттєві діючі” (фауна), чи світ живої природи, що не „розпізнає засобів для наслідування... мети, хоча застосовує їх за природною спонукою (інстинктом), і „неживі речі”, позбавлені інтелекту й відчуття, коли „діючий ніяким способом не розпізнає мети, однак тягнеться до неї природною схильністю”. Створена Богом людина належить до „богоетичних”, чи „інтелектуальних діючих”, до яких Г. Кониський відносив Бога, ангелів і людей. Це, на його переконання, є найдосконаліша діюча, адже „діючий не тільки оволодіває метою в розумінні добра, але й навіть розпізнає її зовнішній різновид та співвідношення засобів оволодіння нею... Такий спосіб відповідає лише розумній природі” [Там само]. Визнаючи наявність у людини свободної волі, філософ водночас наголошував на тому, що її вияв передбачає відповідальність людини за власну долю й за свої вчинки, яку вона несе не тільки перед Богом у потойбічному світі, а й тут, на землі, перед собою й суспільством.

Розкриваючи свої погляди на ці питання, Г. Кониський уперше у вітчизняній науковій думці подає глибокий аналіз механізмів людської діяльності, який є доволі близьким до сучасного їх розуміння. Людську діяльність розглядає він як „найдосконалішу”, вона усвідомлена, має „мету”, „засоби” її досягнення, „добро” як потребу, котру можна задовольнити, усвідомлюючи її у формі першопочаткової

мети (цілепокладання), що реалізується завдяки відповідним засобам. На „виході” отримується результат, де „добро” постає вже не спонукальною потребою, а самим матеріалізованим предметом для її задоволення.

Для Г. Кониського розум, інтелект є визначальними критеріями в розумінні людини. На його переконання, „найправильнішим” визначенням людини є таке: людина „є розумна істота...”, бо розум і воля між собою пов’язані і не буває так, що будь-якому, кому забороняється вільна воля, давалося світло розуму. А тварини діють не вільно і не з уподобання...” [Там само].

Отже, у наведених поглядах людина підноситься над іншими істотами, адже їй притаманна „структурна досконалість її тіла і думки”, а коли „людину природа позбавила одягу і зброї, то дала талант і розум”, завдяки чому та „може підготувати все потрібне для використання і збереження життя”, бо „вміє собі зарадити і від спеки, і від холоду і може перемогти найбільш сміливих і диких звірів, слабка і повільна переслідує дуже спритних” [Там само].

Так само, як і І. Гізель, Г. Кониський уважав, що земна життєдіяльність людини становить сенс людського блага чи щастя, хоча й є вище благо, яке „приготував людині Бог” у потойбічному світі, та воно не заперечує необхідності земного щастя. Людське благо передбачає наявність здоров’я, доблесті, задоволення потреб у живленні, продовженні роду, чуттєвих насолодах, відчуття благополуччя та щасливої долі, потребує занять розумовою діяльністю та ін. Але все це має бути розумною мірою, у поміркованих межах, адже в разі надмірності чи нестатку благ людина не буде щасливою. Вона має прагнути до насолоди, але не абсолютизувати її, не перетворювати на самоціль; їй також не личить аскетизм та апатія до життя, оскільки це теж неприродно для людини: людський розум, свобода вибору й здоровий глузд мають визначати розумну віру споживання життєвих благ. Критикуючи стоїків за їхній ригоризм, проповідь морального ідеалу, який вони бачили в позбавленні людини від афектів, проповідували без-

пристрасність та апатію. Г. Кониський підкреслював, що така догма „придушує любов батьків до дітей, відданість батьківщині й співчуття до знедолених і нещасних і під криттям стойкості вчить грубості й жорстокості” [Там само].

Даючи оцінку творчості Г. Кониського як представника українського бароко, не можна не погодитися з думкою вітчизняних дослідників, які акцентують на високому рівні його гуманістичної культури як винахідника ідеології українського бароко [6, с.132]. Не буде перебільшенням розглядати Г. Кониського як одного з перших українських мислителів, хто звернув увагу на цінності людського життя, які він називав благами, а здійснений ним багатосторонній аналіз проблеми людини ще раз засвідчує, що українська філософська й педагогічна думка часів бароко перебувала на шляху розвитку до гуманізації, розгорталася в напрямі досліджень людини й суспільства.

У цьому контексті варто звернутися також до праць іншого професора Києво-Могилянської академії – Т. Прокоповича, зокрема його „Духовного регламенту”, на сторінках якого він критикує будь-які спроби „князів церкви” піднятися над світською владою, осуджує їх за зловживання й вимагає, щоб духовенство займалося вихованням і просвітою. Такі думки й вимоги були зумовлені „його симпатіями до традицій гуманістів епохи Відродження, європейської науки й просвітництва” [6, с. 127]. Т. Прокопович підкреслював значення людського розуму, його безмежні пізнавальні можливості, засуджував сліпий фанатизм та аскетизм з його придушенням природних людських почуттів і відмовою від земних радощів.

В іншій праці „Рассуждения о безбожии” з цього приводу він писав, що сама природа наділила людину пристрастями, і вони „не є злі й шкідливі”, бо залежать від людини. З іронією і сарказмом Т. Прокопович змальовує відлюдників і мордувальників власної плоті: „Усе їм грішним і поганим здається, коли вони побачать гарне, веселе і славне, хоча б і праведне, і вірне, і небогопротивне ...”. Продовжуючи цю думку, автор зазначає, що, коли по-

бачать людину при здоров'ї й у добрім гуморі, хоча вона і не свята, то їм хочеться, „щоб усі люди були потворними, горбатими, темними, нещасливими і хіба що в такому стані любили б їх. Таких елліни називали мізантропами, тобто людиноненависниками” [5].

Людина мислилася ним як невід'ємна частинка природи, яка підпорядковується законам останньої. Але якщо в навколишній природі діє лише атрибут протяжності, то сутнісною основою людини є ще один субстанційний атрибут – мислення. Це зумовлює виняткове місце людини у Всесвіті, що споріднює її з самим Богом. Людина, стверджував Т. Прокопович, „є зменшена частина того видимого і невидимого світу, оскільки має в собі щось і від тілесної, не одухотвореної, і від живої матерії, і від чуттєвої людської субстанції, крім того і те, що мають самі духи. Тому дуже правильно називали її давні філософи мікрокосмосом, тобто малим, або взятим у зменшеному вигляді світом” [Там само].

Отже, надаючи великої уваги дослідженню людини, Т. Прокопович розумів її як носія божественного і природного, як частинку „цього видимого і невидимого світу”, котра має елементи тілесної (не одухотвореної), живої матерії та людські чуття, поділяє погляди на людину як на малий мікрокосм, чи особливий світ. Однак визнання свободи волі не означало автоматичного поширення його на питання про незалежність вчинків людини від її власної природи й суспільства. Для „самовладдя”, зауважував Т. Прокопович, необхідні певні умови, за наявності яких людина може вирішувати, діяти їй так чи інакше. Як частина природи людину вводили до системи світового причинового зв'язку, тобто вважали вільною у вчинках щодо Бога й невільною щодо природи.

Викладене зумовлює складну структуру людської душі, у якій діють частини, наділені різною природою – вегетативною, тваринною, людською й божественною. Ці складники можуть існувати й у злагоді, й у ворожнечі один до одного. Тому покликання „героїчної людини” у бароковій філософії полягало в досягненні розумного компромісу між бажанням

і спонуканням кожної частки душі, не заперечуючи жодної з них. Останнє „притаманне саме бароковому світосприйняттю на відміну від середньовічного чи більш пізнього, класичного погляду, що надавав перевагу одній з крайнощів за рахунок придушення інших устремлінь – наприклад, духовності і служіння Богові, громадському обов'язку тощо” [2, с. 78 – 79].

Розкриваючи в „Етиці” механізми й сенс людської діяльності, Т. Прокопович стверджував, що кожна людина діє, бо „вона бажає чогось, заради чого це робить”. Оволодіння предметом бажання є щастям, але людина не завжди розуміє, що саме відповідає її уявленням про щастя. Тому, діючи покvapливо й неправильно, люди помиляються у своїх бажаннях і не досягають щастя. Головне завдання етики, яка керує людською поведінкою, професор Києво-Могилянської академії бачив у тому, щоб „досліджувати й навчати, в чому полягає найвище добро, або найвище щастя й блаженство. А цього вона зможе досягти не інакше, як з'ясувавши, що людині найбільше відповідає” [5].

Обов'язок етики, відзначав Т. Прокопович, „навчати правил доброї поведінки, а не добре поводитися”. Останнє стосується всіх людей, а передусім – лише філософів. Отже, учений відрізняє етику як науку про норми поведінки від самої етичної поведінки, оскільки метою „доброї поведінки є щастя, або блаженство”. Цим самим у вітчизняній науці було зроблено крок до розрізнення теорії моралі (етики як науки) від моральних дій і вчинків, чи, як писав сам Т. Прокопович, „...сама етика розглядається двояко – взагалі й зокрема”, чи як наука „про мету людських дій, тобто про щастя та заходи людської поведінки” та як сама людська поведінка.

Оцінюючи ці погляди вченого, варто згадати слова сучасних українських дослідників про те, що „таке розрізнення теоретичного й практичного (онтологічного інколи) є характерним для наукових досліджень Теофана Прокоповича, оскільки він на категоріальному рівні розрізняє теорію як певний спосіб

„діяти або виконувати” або як суму багатьох понять, яка, хоч і спрямовується на якусь справу, проте може існувати і без цієї справи. Практика ж є саме виконання справи, яке керується теоретичними правилами” [6, с. 128].

Заслуговує на увагу також ідея Т. Прокоповича про те, що пізнавальні й практичні функції науки мають бути моральними, пов’язаними з добром, адже метою науки „повинно бути ніщо інше, як те, що є метою доброго діяння”. Цим самим було започатковано підхід, згідно з яким наука не просто аналізувалася як засіб людської діяльності взагалі, а розглядалася в морально-ціннісному плані як творчість, спрямована на досягнення „доброго діяння”.

Спрямування філософського пізнання на розв’язання проблеми „людина і Всесвіт” зумовлює посилення уваги до теоретико-пізнавальної проблематики. У курсах, які читали професори Києво-Могилянської академії, зокрема в курсах психології й логіки, важливе місце посідали питання, пов’язані з характеристикою пізнавальних здібностей людини: відчуття, сприйняття, пам’ять, уявлення, мова, мислення, дослідження особливостей самого процесу пізнання. Логіка розумілася як засіб набуття нових знань, пізнавальний інструмент і розглядалася як гарант подолання труднощів, що виникають перед людиною у процесі пізнавальної діяльності. Адже, як стверджував Г. Кониський, „метою логіки є здобуття знань” [4].

Особливості барокового мислення зумовлювали значну увагу до проблем мови, її зв’язку з мисленням. Мову вважали штучною знаковою системою, яку люди використовують для спілкування. Слова – це знаки речей, які відбиті в поняттях. Значення слова-знака встановлюється через його зв’язок з предметом, який воно позначає. Мова розглядалася як основа абстрактного мислення, без якого останнє не може себе реалізувати.

Підсумовуючи викладене, доходимо висновку, що основними ознаками періоду українського бароко було коригування й доповнення традиційної методології, дедалі більшої зна-

чущості набували нові парадигмальні принципи, згідно з якими природа виходила на перший план у дослідженні людини й пізнання. Проблеми теорії пізнання й логіки відповідно до загального спрямування барокового світогляду підпорядковувалися проблемам усвідомлення сутності людини, її місця в безмежному Всесвіті. Центральним об’єктом української барокової культури поставала досконала людина („героїчна людина”), яка втілювала в собі не лише уявний ідеал, а й реально досяжний у земному житті. Перспективою наших подальших досліджень буде обґрунтування тенденцій розвитку загальноєвропейської науки, яка інтенсивно розробляла й використовувала нові методологічні й теоретичні принципи наукових природничих і соціальних досліджень, позбавлених фаталізму та містицизму й зорієнтованих на натуралістичні парадигми.

Література

1. **Гізель І.** Твір про філософію. Розділ про волю або про розумове прагнення / І. Гізель / Історія української школи і педагогіки : хрестоматія / уклад.: О. О. Любар ; за ред. В. Г. Кременя. – К. : Знання, 2005. – 767 с.
2. **Горський В. С.** Історія української філософії : курс лекцій / Вілен Сергійович Горський. – К. : Наук. думка, 1997. – 286 с.
3. **Історія філософії** : словник / за заг. ред. В. І. Ярошовця. – К. : Знання України, 2006. – 1200 с.
4. **Кониський Г.** Моральна філософія, або етика / Георгій Кониський // Філософська думка. – 1979. – № 3.
5. **Прокопович Ф.** Філософські твори : у 3 т. / Феофан Прокопович. – К., 1981.
6. **Соціологічна думка України** : навч. посіб. / Захарченко М. В., Бурлачук В. Ф., Молчанов М. О. та ін. – К. : Заповіт, 1996. – 424 с.
7. **Чижевський Д.** Історія української літератури: Від початків до доби реалізму / Дмитро Чижевський. – Тернопіль : Презент, 1994. – 478, [2] с.

* * *

Кочубей Т. Д. Відображення культури українського бароко у філософських поглядах професорів Києво-Могилянської академії

У статті розглянуто сутність та основні ознаки культури українського бароко, схарактеризовано особливості становлення філософії як складника загальної культури України у цей період. На прикладі ідей професорів Києво-Могилянської академії розкрито зміст барокового мислення, яке визначало своєрідність духовного життя українського народу протягом цієї доби. Особливості цього мислення зумовлювали значну увагу до проблем мови, її зв'язку з мисленням. Мову вважали штучною знаковою системою, яку люди використовують для спілкування. Зроблено висновок, що основними ознаками періоду українського бароко було коригування й доповнення традиційної методології, дедалі більшої значущості набували нові парадигмальні принципи, згідно з якими природа виходила на перший план у дослідженні людини й пізнання. Проблеми теорії пізнання й логіки відповідно до загального спрямування барокового світогляду були підпорядковані проблемам усвідомлення сутності людини, її місця в безмежному Всесвіті.

Ключові слова: культура, українське бароко, філософія, Києво-Могилянська академія, людина і Бог, людина і природа.

Кочубей Т. Д. Отображение культуры украинского барокко в философских взглядах профессоров Киево-Могилянской академии

В статье рассмотрены сущность и основные признаки культуры украинского барокко, охарактеризованы особенности становления философии как составляющей общей культуры Украины в этот период. На примере идей профессоров Киево-Могилянской академии раскрыто содержание барочного мышления, которое определяло своеобразие духовной жизни украинского народа на протяжении этого периода. Особенности этого мышления обусловили значительное внимание к проблемам языка, его связи с мышлением. Язык считался искусственной знаковой системой, которую люди используют для общения. Сделан вывод о том, что основными признаками периода украинского барокко была корректи-

ровка и дополнение традиционной методологии, все большую значимость приобретали новые парадигмальные принципы, согласно которым природа выходила на первый план в исследовании человека и познания. Проблемы теории познания и логики согласно общему направлению барочного мировоззрения подчинялись проблемам осознания сущности человека, его места в безграничной Вселенной.

Ключевые слова: культура, украинское барокко, философия, Киево-Могилянская академия, человек и Бог, человек и природа.

Kochubey T. D. The Reflection of the Culture of the Ukrainian Baroque in the Philosophical Thought of Kyiv-Mohyla Academy

The article examines the essence and the key features of the Ukrainian Baroque culture. It also characterizes the qualities that are distinctive of the formation of philosophy as a component of the general culture of Ukraine during the period under consideration.

The ideas of the professors of Kyiv-Mohyla Academy taken as an example help the author reveal the content of the Baroque thinking in general. Defining the spiritual life of the Ukrainian people during this period, this thinking revolved around the problems of language, the relationship between language and thinking; that said, language was viewed as an artificial semiotic system used by people for communication.

The author concluded that, among the main characteristic features of the period of the Ukrainian Baroque, the modification and modernization of the traditional methodology were most common. At the same time, new paradigmatic principles, which proclaimed the priority of nature in the study of the human being and cognition, were becoming more and more significant. The frame of the Baroque worldview, however, required that the issues of the theory of cognition and logics be viewed as ancillary to the comprehension of the human nature, his/her place in the infinite macrocosm.

Key words: culture, Ukrainian Baroque, philosophy, Kyiv-Mohyla Academy, man and God, man and nature.

Стаття надійшла до редакції 18.12.2012 р.

Прийнято до друку 01.11.2013 р.

Рецензент – д. п. н., проф. Лобода С. М.