

6. Литвинов В. Ідеї гуманізму в курсах риторики професорів Києво-Могилянської академії // Історія філософії на Україні: У 2 т. – Т. I. – К., 1987. – С. 269–280.
7. Рогович М. Д. Філософські джерела епохи Київської Русі // Київська Русь: культура, традиції. – К., 1982. – С. 59–70.
8. Філософія Відродження на Україні.– К, 1990.

І. О. Одоховська

ДАВНЬОГРЕЦЬКА ФІЛОСОФСЬКА ДУМКА В ЕТИЧНІЙ СПАДЩИНІ КИЄВО-МОГИЛЯНСЬКОЇ АКАДЕМІЇ (XVII – перша половина XVIII сторіччя)

Серед різноманітних зовнішніх чинників становлення української культури, починаючи з Київської Русі і на протязі століть (до проникнення ідей Відродження – кінець XV ст. – і Нового часу) чільне місце посідала греко-візантійська духовна традиція, з'єднана з самобутнім корінням і власними надбаннями українського народу. Ця тенденція відбилась в релігійно-філософській думці і релігійному житті, в архітектурі і музиці, в літературних сюжетах, в чисельних перекладах і переказах творів античних авторів і видатних представників східної патристики, в засвоєнні та переосмисленні їх ідей. Звичайно, ставлення українських мислителів до античності, як і в Європі, еволюціонувало від середньовічної неоднозначності до розуміння її фундаментальності та евристичної цінності.

Вітчизняна філософська думка формувалася під впливом відомих на терені України з XI ст. ідей неоплатонізму та аристотелізму, що набули особливого поширення в XIV – XVI ст., а найбільш суттєві з них і в XVII – XVIII ст.. Можна казати про певний синтез цих течій в якому аристотелізм виконує, в основному, методологічну (логічну) функцію. **Тому актуальним є дослідження з історії відчизняної етичної думки в контексті давньогрецької спадщини.**

В Києво-Могилянській академії (XVII – перша половина XVIII ст.), – провідному центрі освіти та інтелектуалізму східного слов'янства, – відбулось розмежування теології та філософії, певне переосмислення духовних давноруських і греко-візантійських традицій з орієнтацією на світоглядні і наукові здобутки Нового часу. Однак, минула спадщина не залишилась забутою. Викладачі зверталися не тільки до найбільш цікавого та цінного, з їх погляду, у вченні східної та західної патристики, схоластики, в гуманістичних концепціях Відродження, але і до джерел європейської культури – античності. Згадки, цитування давньогрецьких мислителів, посилання на їх твори, конкретні твердження, наявні в курсах поетики і риторики, математики і логіки, натурфілософії та етики. Це не було сліпим наслідуванням. Девізом для києвомогилянців були настанови філософів І. Кроковського, С. Яворського, спрямовані проти сліпого дотримання в логіці вчення Арістотеля, і слова Г. Кониського “я слідую істині, а не Арістотелю”. В курсах філософії знаходимо не тільки сприйняття, але і критику поглядів Піфагора і Платона, Демокріта і Арістотеля, Епікура і стоїків та інш.

Давньогрецька філософська думка була органічною складовою курсів етики. В них, схожих і відмінних один від одного, вчення про категорії етики і моральні норми, кінцеву мету людини спиралося, в першу чергу, на трансформовані до християнсько-гуманістичних поглядів свого часу ідеї Платона, Арістотеля, Епікура та інших античних авторів. **Мета данні роботи – розглянути під цим кутом зору етичні концепції С. Калиновського, Г. Кониського М. Козачинського, С. Кулябки,¹ які досліджувались (див. виноски, список літератури), але в недостатньому обсязі. Завдання цієї статті – порівняльний аналіз основних категорій в курсах етики київських професорів, виявлення в них витоків понять, зв'язку з античною традицією і власними новаціями. В їх курсах висвітлювались традиційні етичні проблеми, а також екзистенціальні – віра, надія, любов (без релігійного контексту). Рационально-дефінітивне**

¹ Слід відзначити внесок сучасного українського філософа М. В. Кашуби в репрезентацію спадщини авторів, яка розглядається в статті. Нею зроблений перший переклад з латини повних курсів з етики, впорядкована книга. В даній статті аналізується спадщина тільки названих вище філософів.

викладення матеріалу, позначене, певним чином, схоластичною традицією, відбивало формально-логічні побудови Арістотеля. Взагалі, Стагірит – найперший авторитет для викладачів етики, що не виключало критичних зауважень до його окремих думок. Грецького мислителя часто-густо згадують в лекціях як Філософа (з великої літери), без прізвища. А. С. Калиновський навіть назвав свій курс “Десять книг Арістотеля до Нікомаха, тобто Етика”. І хоч автор дійсно розглядає сутнісні поняття цього твору, це не переказ ні за формою, ні за змістовним наповненням, яке виходить за межі даної праці. В курсі, крім названої роботи, аналізується етична проблематика “Великої етики”, “Політики”, згадується “Логіка”, “Фізика”, “Топіка”. Звертається професор і до Емпідокла, Сократа, Платона, ідей стоїків, пізньоримських і візантійських авторів – отців церкви, середньовічних філософів-схоластів, та інших мислителів, висловлюючи при цьому власну думку.

Виділення моральних аспектів свідомості, відносин і діяльності людини в окремий предмет дослідження, визначення етики як вчення про мораль, – традиційне для київських професорів (для нашого часу також), – сягає античності. Цікаві думки з цього приводу у Піфагора та Геракліта, Демокріта і софістів, Сократа і Платона, Епікура і стоїків та інших. Але узагальнення, систематизація, розвиток ідей на теоретичному рівні належать Арістотелеві, який, до речі, ввів сам термін “етика”. Він розрізняє мораль, як об’єкт пізнання, і науку, наголошуючи на практичному, прикладному значенні етики.

Її мета, на відміну від філософії, “не пізнання, а вчинки” [1, с. 56]. Етика вивчає мораль не тільки для того, “...щоб знати що вона таке, але і щоб знати, яким шляхом вона досягається...” [2, с. 296].

Виходячи з цих засад, киевомогилянці робили різні висновки. С. Кулябка, М. Козачинський, Г. Кониський визначали етику як науку. “Етика є наука, що спрямовує людські дії” (С. Кулябка) [10, с. 273]. За М.Козачинським “етика є істинна наука” [8, с. 303], а її мета – пізнання моральних законів, спрямування волі до чеснот. У Кониського етика “наука про звичаї і вони... суть її матерія (зміст *I. O.*), чи об’єкт” [9, с. 421]. На відміну від цих авторів, С. Калиновський стверджує, що етика не наука у власному сенсі. Для нього моральна філософія – інтелектуальна добродієвість, що “спрямовує людські вчинки до пошани” [6, с. 51].

Те, що етика має практичне призначення і повинна бути дійовою, визначали всі. Хоч і не заперечували наявності в ній абстрактного, теоретичного начала. “Етика – наука практична, яка стосується вчинків людини, спрямованих до морального добра, або узгоджених зі здоровим глуздом” [9, с. 422]. В курсах всіх викладачів етика поділяється на монастику (етику окремої людини), економіку (домашню, сімейну етику) і політику (громадську етику). Монастика є їх основою. Таке співвідношення різниться від бачення етики частиною політики Арістотелем, для якого, як і для Платона, суспільне привалює над особистим.

Для давньогрецької етичної думки основними були наступні питання: що таке благо і, відповідно, добродієвості? Які вони, їх значення? Моральні закони мають абсолютний характер, чи відносний? Є свобода вибору у людини, або все визначено наперед? В чому полягає мета життя? Відповідно до світогляду, філософи античності висували як схожі, так і різні, або майже тотожні в конкретних випадках і зовсім відмінні в інших, концепції. Ці питання, не втративши своєї актуальності і сьогодні, були головними в курсах етики С. Калиновського, С. Кулябки, М. Козачинського, Г. Кониського.

Центральна категорія етики київських професорів – благо, з яким пов’язані похідні від цього добро, чесноти, а також щастя. Кожне з цих питань досить детально розглядається в курсах, їх визначення близькі за змістом в різних текстах і характеризують ставлення авторів до ідей представників античного світу. Давньогрецькі філософи вважають благом все те, що всі бажать. Платон додав до цього, що мова йде тільки про ті бажання, здійснення яких роблять “людину кращою...” [12, с. 547]. В етичні поняття Платон вводить естетичний критерій, розглядаючи благо, як поєднання істини добра і краси. Досягнути його можна синтезом розуміння і задоволення, про що мислитель згадує в багатьох творах. Але найдосконаліше – вземне, вище благо. Це ідея блага, яка є джерелом істини, добра, краси, гармонії та подібна до сонця в чуттєвому світі. Вона – вершина піраміди ідей Платона. В етичних поглядах цього філософа Арісто-

тель бачив багато раціонального, використовував і розвивав окремі положення його творів, але і критикував, особливо за те, що “Платон змішав і зв’язав доброчесність зі своїм вченням про вище благо...” [2, с. 297]. За Арістотелем благом є те, що “краще для кожної істоти...” [2, с. 297]. А вище благо – щастя.

Таке розуміння блага було сприйнято киевомогилянцями. До нього С. Кулябка додає, що суть добра в узгодженні і гармонії [10, с. 274]. Гуманістично налаштовані викладачі негативно ставляться до того, що Арістотель “...нерідко назву блага сприймає більш вузько, тільки як те, що бажано виключно заради самого себе” [6, с. 76]. Неоплатонічні моменти в курсах проглядаються, зокрема, в тому, що визнавалося самостійне онтологічне існування найвищого блага – Бога, до якого “спрямовується все...” [6, с. 63]. Поняття прекрасного у Платона (у Арістотеля також), має у київських професорів етичні ознаки: найпрекрасніше благо, прекрасна чеснота, мета, прекрасні вчинки та інше.

Подібно до Платона і Арістотеля, діячі Києво-Могилянської академії вважають, що складові частини блага – “почесне, корисне, приємне” (Г. Кониський) [9, с. 427]; у С. Калиновського – порядок частин трохи інший, – “корисне, приємне, почесне” [6, с. 65]. В курсах киевомогилянців знаходимо відгомін античного розширеного розуміння блага, чеснот, яке мало не тільки специфічно моральний зміст, а й виходило за його межі, було ознакою відповідної якості, призначення певної речі. Доброчесними могли бути тварини (кінь, півень, собака і т.п.), рослини (квіти, дерева, кущі, тощо), частини тіла (око, зуб, ноги та інше) і навіть предмети неживої природи. “В самому загальному сенсі, – каже Арістотель, – доброчесність – це найкращий стан” [2, с. 304]. За С. Калиновським “благо поділяється на природне і моральне. Природне благо є сама досконалість будь якої речі... так жар є благо для вогню, але зло для води” [6, с. 65]. У М. Козачинського чесноти можуть бути представлені потенційною природньою силою і енергією, “...наприклад, коли лікарі кажуть про чесноти трав, тобто про їх можливості” [8, с. 346]. Про природне тяжіння до добра, яке є у рослин і неживих предметів, – пише Г. Кониський [6, с. 426]. Як і давньогрецькі мислителі, київські професори поділяють необхідні та притаманні людині блага на зовнішні, блага душі і блага тіла. Найвищі – душевні блага, які є власне моральними.

Відаючи дань філософсько-християнській доктрині, (зокрема, Августина), С. Калиновський і М. Козачинський, крім природнього і морального, вводять поняття божественного блага, яке “...схилиє надприродньо до добрих дій...”, визначає добрі якості розуму, “...яким оперує Бог в нас без нас...” [8, с. 346].

Із вищесказаного випливає, що благо (моральне) складається з чеснот людини. В давньогрецькій філософській думці традиційно шанувались такі якості, як мудрість, справедливість, мужність, поміркованість. Визначали мислителі і загальне поняття доброчесності. Висунутий Сократом принцип самопізнання, це і рефлексія з приводу етичних основ, і засіб досягнення моральної досконалості. Доброчесність є знання. В моральній поведінці, на думку Сократа, існує відповідність між знанням і вольовим бажанням творити добро. По іншому підходить до розуміння природи доброчесності Платон. Він вважає, що чесноти – це вроджені якості, а їх сутність у здатності досягти блага [14, с. 585]. Філософ, як і Сократ, виступав проти релятивізму софістів, а поняття доброчесності у нього не відносне, а абсолютне. Згідно з вченням Платона про структуру душі людини, мудрість зв’язана з розумною частиною, мужність – з вольовою, стриманість – з чуттєвою. Продовжуючи лінію інтелектуалізму, він надає вирішального значення у досягненні блага розумові і, відповідно, мудрості. “...Мудрість в усьому несе людям щастя, бо мудрість не помиляється, але необхідно примушує правильно діяти і досягати успіхів.” [13, с. 168]. З різних підходів Арістотеля до загального поняття чеснот (як стану блага, діяльності на кінцеву мету та інше), основним і найбільш популярним було їх визначення за правилом “золотої середини”. Доброчесність – це середина між крайнощами, між надлишком якоїсь якості, або її нестачою. Як і у Платона, у вченні Арістотеля душа розділена. Відповідно, чесноти діляться на діаноетичні і етичні. В розумній частині міститься “розумність, проникливість, мудрість, здатність до навчання, пам’ять і тому подібне; в нерозумній – те, що зветься доброчесностями: благородність, справедливість, мужність та інші риси етосу, що викликають схва-

лення” [2, с. 305]. Розглядаючи різні чесноти, Арістотель приділяє увагу розсудливості, яка займає значне місце в етичній спадщині києвомогилянців. Розсудливість не існує без розумності, але остання скерована на дію, а перша – це стан, схильність, спрямовані “...на досягнення найкращого і найкориснішого в діях” [2, с. 338]. Із багатьох етичних чеснот найдосконаліша – справедливість. Заперечуючи думку Платона, Арістотель підкреслює, що людина не буває добродісною від природи, а навчається добродісності, тобто набуває певної навички.

Наведені думки давньогрецьких філософів, найбільше Арістотеля, були вплетені в тканину етичних курсів києвомогилянців, з визнанням чи запереченням їх ідей, і, звичайно, з певним переосмисленням і адаптацією до свого часу. Як і Арістотель, всі чотири професори виступають проти існування “добродісності від природи” [6, с. 169; 8, с. 347], вважають її певним навиком [6, с. 170–171; 10, с. 291; 8, с. 346] дотримуватися середини між крайнощами, що досягається в процесі навчання, спілкування, самовдосконалення. С. Калиновський доповнює таке розуміння чеснот висловлюванням Августина Блаженного. “Добродісність є навик, яким ніхто не може зловживати” [6, с. 171]. “Але, – продовжує професор, – середини торкатися важко, легко від самої середини відхилитися. Правильно чинити вдається тільки одним засобом, а грішити незліченними засобами...” [6, с. 176]. І далі: “...в актах добродісності немає ні надлишку, ні нестачі, в порочних актах неможливо знайти середину” [6, с. 177]. Заперечуючи платонівську ідею про вродженість добродісності, київські професори, разом з тим, знаходять в ній раціональне зерно. Від народження існує схильність до певних чеснот: “...один має схильність до співчуття, другий – до скромного життя, інший – до іншої чесноти” [8, с. 348].

Категоріально-нормативний апарат філософів Києво-Могилянської академії включає поняття різних чеснот, серед яких виділяються головні і підпорядковані їм супутні позитивні моральні якості, що розглядаються в єдності, як цілісна система. До головних належить розсудливість, справедливість, мужність, поміркованість. Це майже збігається з думкою античних авторів. Однак, замість мудрості, що уособлювала добродісності розуму в античності, (розсудливість була її важливою складовою), києвомогилянці, відповідно до ментальності людини свого часу, виділяють як основну, саме розсудливість. Крім того, розглядаються християнські добродісності. Своєрідний, досить неочікуваний у київських філософів аналіз понять віри, надії, любові, в якому наявний зв’язок з античністю. (Детальніше про це див.: [11, с. 73–74]). Всі чотири професори аналізують розсудливість і доповнюють один одного виявленням різних її аспектів. С. Кулябка відзначає, що “...розсудливість не є власне моральна добродісність, а певна норма і закони моральних чеснот...”, здійснення яких вимагає вольових зусиль [10, с. 292], “...розсудливість – керівник поміркованості”, – додає С.Калиновський [6, с. 198]. Розсудливість і добродісності взаємопов’язані: “...акти моральних добродісностей цілком залежать від розсудливості, але ...сама розсудливість чимало також залежить від моральних добродісностей...” [6, с. 199]. М. Козачинський, визнаючи розсудливість як “добродісність практичного інтелекту” [8, с. 376], вважає, що сама етика “...це розсудливість, яка стосується операцій волі, спрямованих до моральної добродісності” [8, с. 300]. Г. Кониський особливо підкреслює її дійовість, структурні особливості, умови функціонування [9, с. 490–492]. В зв’язку з цим, він розрізняє два головних види розсудливості: один керує особистими вчинками – інший діями багатьох людей: політична, економічна, військова розсудливість [9, с. 491]. Розсудливість у Г.Кониського, на відміну від думки М.Козачинського, не тотожна етиці, але генетично пов’язана з нею: “...етика – найкраща і найталановитіша дочка розсудливості як матері і вчена, не добре діє, а навчає добрій поведінці, прописує закони своїй родительці, справжня вчителька матері” [9, с. 422].

Серед складових частин розсудливості, києвомогилянцями виділяються “...пам’ять, розуміння, сприйнятливість, дотепність, розсудок, передбачення, обачність, обережність” [8, с. 377–378]. Свої складові частини мають і власне моральні добродісності. Зміст справедливості в текстах [6, с. 387, 9, с. 494] подається згідно з біблійним виразом, “відступися від злого і добре чини” [5]. Причому, підкреслюється її правова сторона. “Справедливість – окрема добродісність, яка схиляє волю до віддачі кожному його права” [10, с. 294–295]. Вона має критеріаль-

не значення для інших моральних чеснот. Справедливість, крім розподільчої, куди входять відплата і покарання, та обмінної, складається з таких чеснот, як релігія, благочестя, покірність, добросовісність, правдивість, вдячність, милосердя, привітливість, дружба (приятель) [8, с. 390; 6, с. 177–179, 180–183]. Г. Кониський замість добросовісності і милосердя вводить поняття пошанування і щедрості [9, с. 495].

Свої складові частини мають мужність і поміркованість. Сила тіла, твердість духу і міцність розуму визначають, в цілому, мужність [8, с. 392], до якої належать обережність, ретельність, терпеливість, стійкість, величність, впевненість [8, с. 394]. Поміркованість пов'язана з такими чеснотами, як лагідність, помірність, сором'язливість, цнота, смиренність, скромність [8, с. 398–401; 9, с. 498–499]. В порівнянні з античними мислителями, зокрема, Арістотелем, у києвомогилянців добродієвості становлять цілісну систему з видами, підвидами, складовими, потенційними, суб'єктивними частинами, тощо. Більш чітко виділені доповнюючі чесноти, серед яких – пов'язані з християнською етикою. Наприклад: релігія (тобто християнська релігійність, виконання відповідних обов'язків, служіння єдиному Богу), смиренність, лагідність, цнота, милосердя, тощо.

До моральних вимірів людського буття належить свобода волі і акти вільного вибору дій і вчинків, кінцева мета життя, щастя, які в центрі уваги філософів різних епох. Питання свободи волі і вільного вибору, хоча є достатньо самостійним, все ж пов'язане з більш загальною філософською темою співвідношення свободи і необхідності, що має різні аспекти. Існує розмаїття моделей соціальної дійсності, – детерміністських, діалектичних, індетерміністських, імовірнісних, тощо. Аспект особисто-індивідуального передбачає виявлення духовної і моральної зрілості людини, наявності можливостей і здатності волі до вибору морально виправданої діяльності. Саме останнє було, в основному, представлено як в античних текстах морального змісту, так і в етичній традиції Києво-Могилянської академії.

Для Сократа поняття свободи волі необхідне для регулювання людиною власних схильностей, почуттів, подолання надмірностей. Вона передбачає зусилля над собою, самоопанування і обрання шляху розуму. У Платона свобода волі пов'язана з буттям блага, як вищої ідеї, а вільний вибір передбачає узгодження особистих інтересів людини з соціальними, і орієнтацією на ідеал блага. За Арістотелем свобода волі і вибору – невід'ємний атрибут людини, який не суперечить необхідності. Остання може виявлятися як зовнішній примус, як те, без чого не має блага, і як те, що інакше існувати не може [4, с. 310]. Рушієм волі є інтелект (практичний). “В розумній частині душі зароджується воля, а в не заснованій на розумі – бажання і пристрасті” [3, с. 441, 442]. Воля також впливає на розум. Вони взаємопов'язані. Завдяки свободі волі, а на її основі вільному вибору, людина може виховати в собі навичку діяти морально. Свободний вибір не зводиться до устремління, бо воно є в інших живих істотах, не є роздумуванням і хотінням, оскільки останнє може стосуватися недоступних речей. Вибір є “...поєднанням деяких з них” [2, с. 314]. Стагірит підкреслює, що устремління, в яке входять бажання і пристрасті, немає здатності розмірковувати, але інколи бере верх над волею і приводить її в рух, в той же час воля часто панує над устремлінням [3, с. 399; с. 445]. Таким чином, вибір “...це певне устремління з'єднання з обдумуванням і рішенням...” [2, с. 314]. Філософ стверджує, що люди, які навчилися володіти собою, загартували волю і вміють протистояти пристрастям, бажанням, спрямованим не на благо, діють у відповідності з розумом.

Арістотелівське розуміння свободи волі і вибору, що частково увібрало ідеї попередників, було тією філософською основою, на якій базувалося розгортання цієї проблеми у києвомогилянців. Всі вони вважають доведеним фактом наявність відносної свободи волі і вибору в людській діяльності. Професори неодноразово підкреслюють, “...що людина вільна в діях” [9, с. 463], “...свободно вибирає і визначає” мету [6, с. 77], завдяки свободі волі може схилитися не тільки до добра, але і до зла [10, с. 282]. Абсолютна ж свобода – атрибут Бога. Поняття свободи людини автори курсів пов'язують з необхідністю: “свобода за необхідністю... є, власне, свобода” [9, с. 457] і негативно ставляться, особливо Г. Кониський до тих теологів, які на основі жорсткого детермінізму зводять до мінімуму, або зовсім заперечують, можливість вільного самовизначення людини, висловлюють суто фаталістичні погляди [9, с. 463].

В усіх курсах київських діячів наголошується на зв'язку вольового начала людини з розумом (рушієм). С.Калиновський пояснює це співвідношення так: "...суб'єкт свободи є воля. Розум же випереджає волю, як порадник, але не керує нею, як пан. Якщо порада розуму подобається волі то вона її приймає, якщо не подобається – відхиляє" [6, с. 126]. Подібне трактування зв'язку цих феноменальних якостей людини у Г. Кониського. Він порівнює волю "у внутрішньому царстві людини" з недосвідченою царицею, інтелект – наймудрішим сенатором, чуттєві бажання і внутрішні відчуття з непокірним натовпом, зовнішні відчуття – з воїнами [9, с. 456]. Ця система нормально функціонує, коли воля спирається на розум. Інтелект, хоч і головний, але не єдиний її рушій. Крім нього, на волю можуть впливати бажання і зовнішні чинники. В той же час, воля впливає на розум, спонукає його до мислення, до практичних рішень [9, с. 454]. Вони "...існують в згоді" [10, с. 282]. Особливий моральний вплив на волю здійснює Бог. Він веде людей різними шляхами, спонукаючи та схиляючи волю до добра, але вибір завжди залишається за людиною і вона відповідає за свої дії і вчинки [10, с. 284; 9, с. 463–464]. Таким чином, складне теологічне питання співвідношення Божественної зумовленості і свободи волі і вибору києвомогилянці вирішують в діалектичній єдності.

Як в античності, так і в пізніші часи, важливим об'єктом дослідження, пов'язаним з проблемою свободи волі і вибору, було виявлення її устремління, тобто мети, що вело до аналізу таких понять, як задоволення, щастя, блаженство. У Сократа головна мета людини – щастя, яке полягає у самовдосконаленні, справедливому і добродієвному житті. Платон вбачав моральну ціль людини в досягненні досконалості світу ідей, наближенні до божественного зразку, уподібненні йому. Реалізація цієї мети була великим благом і щастям. Найближчі до нього мудрі, а "...мудрість і є щастя..." [13, с. 167–168]. Античний телеологізм набуває у Арістотеля категоріальної і методологічної визначеності. Моральні цілі складають систему, в якій менш важливі, одиничні, або конкретні, підпорядковані важливішим і загальним. Кінцева мета – вище благо, а всі інші відносно неї є засобами. Вище благо – це щастя і блаженство. Їх можна досягти в нашому земному житті. При цьому, важлива не тільки практична активність, але, в першу чергу, діяльність душі, розуму. "...Призначення людини – діяльність душі, узгоджена з судженням..." [1, с. 64]. Звідси "...благо... діяльність душі згідно добродієвності... найкращої і найбільше повної, досконалої..." [1, с. 64]. А щастя "...це вище і найпрекрасне благо, яке надає величезне задоволення, при цьому все це нероздільно..." [1, с. 67]. Цікавими були і думки Епікура про співвідношення мети і щастя, задоволення і блаженства, репрезентовані київськими діячами, що висвітлено в статті М. В. Кашуби [7].

Названі ідеї Сократа, Платона, Епікура і особливо Арістотеля, наявні, з певними модифікаціями, в курсах з етики професорів Києво-Могилянської академії. В усіх текстах розглядаються морально-цільові установки. За Г. Кониським мета, в широкому сенсі слова, є ухилення від зла, прагнення чогось і наслідування, наприклад, любові до добра. [9, с. 433]. Виступаючи з телеологічних позицій, всі автори визнають принцип доцільності в природі, в людському існуванні. В їх курсах міститься критика тих античних мислителів в концепціях яких немає місця для вчення про існування наперед поставлених цілей поза людиною. Так, Г. Кониський, наприклад, критикує Анаксогора і Емпідокла за визнання тільки природної необхідності (без цільового начала), а Епікура – за ідеї випадковості, що суперечать принципу телеології [9, с. 435]. Подібно до Арістотеля, києвомогилянці підкреслюють діяльний характер людських пошуків. Люди не тільки ставлять конкретні цілі та загальну мету, але здатні їх досягати. Людину вони визначають як розумну і активну істоту, що діє заради мети, яку сама обирає [6, с. 78; 9, с. 444]. Київські діячі розрізняють цілі "заради чого" і "для чого", фізичні і моральні, проміжні і останні (відносно), а також, власне, останню, кінцеву мету, тобто спрямованість до трансцендентного начала [6, с. 73; 10, с. 279; 8, с. 318, 330; 9, с. 452]. Моральна мета – це певне добро, а її реалізація – благо, щастя. "...Щастя – це оволодіння тим, чого бажаєш..." [9, с. 445]. Досягнення кінцевої мети – найвище благо, блаженство. В той же час блаженство, як певний стан, може бути властивим людині і на інших щаблях здійснення мети. Блаженство розглядається як вищий ступінь щастя. "Цільовий принцип всіх людських дій є блаженство, бо ніхто не діє інакше, як щоб бути щасливим", – наголошує М. Козачинський [8, с. 310]. Таким чином, добро

(благо), мета і блаженство (щастя) в працях професорів взаємопов'язані, становлять певну цілісність.

Визначаючи вплив давньогрецької думки на власні трактування щастя, викладачі, в той же час, співставляють ідеї різних античних авторів, даючи їм, у ряді випадків, негативну оцінку. З позицій християнсько-філософської доктрини С. Калиновський зауважує, що “Арістотель та інші античні філософи, які були позбавлені світла віри і тому не пізнали надприродного щастя, визнавали блаженство тільки природне..., яке не може бути блаженством у власному сенсі слова” [6, с. 111]. М. Козачинський і Г. Кониський (особливо останній), наводячи в полемічному ключі висловлювання багатьох мислителів давньої Греції з приводу щастя, в основному, їх заперечують [8, с. 340–343; 9, с. 436]. Стоїків, наприклад, вони критикують за ригоризм, за розуміння щастя, як мудрості, що полягає в апатії (безпристрасності), в байдужості до оточуючого. Їх вираз “мудрець щасливий на дибі” київські діячі вважають хибним і засуджують. Платон зазнає критики за ідею переселення душ, за різке роз'єднання душі і тіла, – “душа ув'язнена в тілі, як в карцері”, – внаслідок чого, на їх думку, щастя не повне. Києвомогилянці виступають за гармонію душі і тіла, тому їм близькі евдемоністські устремління Арістотеля. Г. Кониський згодний з судженням Арістотеля про щастя, як синтез частково мудрості і доброчесності, частково благополуччя тіла і долі [9, с. 451]. Земні щастя і благо – прояви прекрасного.

Звичайно, як християнські мислителі, київські професори вказують на можливість досягнення потойбічного блаженства душі, але це не предмет етики і ними не розглядається. Свою увагу філософи зосереджують на розумінні щастя і шляхів до нього в нашому, як вони кажуть, земному житті. М. Козачинський наводить слова Августина про пошуки щастя: “...там де шукаєте, його не має; щасливе життя шукаєте в царстві смерті, воно не там, бо яке щасливе життя, де немає життя” [8, с. 345]. До активних дій заради земного щастя закликає Г. Кониський: “...людині смертній необхідно шукати найвище щастя в цьому житті...” [9, с. 447]. Така життєстверджувальна гуманістично-евдемоністська спрямованість характерна для всіх курсів етики.

Проведене дослідження дозволяє дійти висновку, що розглянуті категорії в курсах професорів Києво-Могилянської академії становлять таке самодостатнє напівзамкнене коло, де одні поняття зникаються з іншими, розкривають свою сутність одне через інше і, репрезентуючи зовсім різні речі і уособлення на початку розгортання власної наповненості, створюють, в решті решт, єдине взаємозв'язане ціле, виражене сполученням таких моральних цінностей, як доброчесності – свободний вибір – мета – благо (добро) – прекрасне – щастя. На закінчення, ще раз відзначимо: звернення українських мислителів до античної філософської думки (в основному, це синтез платонізму з арістотелізмом), доповнювалися здобутками європейської християнської думки, певними ідеями Нового часу і власними пошуками адекватного розуміння призначення моралі, її функцій в житті людини і суспільства.

1. Арістотель. Никомахова етика // Арістотель. Сочинения в 4-х томах. — Т. 4. — М., 1983.
2. Арістотель. Большая этика // Тамо ж. — Т. 4. — М., 1983.
3. Арістотель. О душе // Тамо ж. — Т. 1. — М., 1976.
4. Арістотель. Метафизика // Тамо ж. — Т. 1. — М., 1976.
5. Біблія. Псалом 33 (34), 15.
6. Калиновский С. Десять книг Аристотеля к Никомаху, то есть Этика // Памятники этической мысли на Украине XVII–первой половины XVIII ст. — К., 1987.
7. Кашуба М. В. Идеи Эпикура в этике Киево-Могилянской академии // Отечественная философская мысль XI–XVII вв. и греческая культура. — К., 1991.
8. Козачинский М. Нравственная философия, или Этика // Памятники этической мысли на Украине XVII–первой половины XVIII ст. — К., 1987.
9. Конисский Г. Нравственная философия, или Этика // Тамо ж.
10. Кулябка С. Этика // Тамо ж.
11. Одоховська І. О. Віра, надія, любов у філософсько-релігійній та етичній думці України та світова культурна традиція // Універсальні виміри української культури. — Одеса, 2000.
12. Платон. Горгий // Платон. Собрание сочинений в 4-х томах. — Т. 1. — М., 1990.
13. Платон. Евтидем // Тамо ж.
14. Платон. Менон // Тамо ж.