

Науковий вісник
Полтавського університету
споживчої кооперації України

Серія Гуманітарні науки (випуск 1-й)

Листопад 2001 р., № 2(2)

Науковий вісник видається з березня 2000 р.

Виходить три рази на рік.

Свідцтво про державну реєстрацію серії *Гуманітарні науки* KB 5552 видане 17.10.2001 р. Державним комітетом інформаційної політики, телебачення і радіомовлення України.

Головний редактор *Наукового вісника* -

В.О. Дорохін, кандидат технічних наук, професор.

Заступники головного редактора:

В.П. Косаріна, кандидат економічних наук, професор;

С.С. Ніколенко, доктор економічних наук, професор.

Відповідальний секретар - Л.М. Шимановська,
кандидат технічних наук, доцент.

Редакційна колегія серії "Гуманітарні науки":

О.О. Нестуля - доктор історичних наук, професор

(відповідальний редактор серії "Гуманітарні науки");

В.М. Артеменко - кандидат історичних наук, доцент;

Л.Л. Бабенко - кандидат історичних наук, доцент;

І.В. Бичко - доктор філософських наук, професор;

С.М. Варв'янський - доктор філософських наук,

професор; А.А. Герасимчук - доктор філософських наук,

професор; О.Г. Данілян - доктор філософських наук,

професор; В.М. Ковальчук - кандидат філософських

наук, доцент; В.Є. Лобурець - доктор історичних наук,

професор; О.М. Мєшков - кандидат філософських наук,

доцент; В.О. Пашенко - доктор історичних наук,

професор; С.М. Петренко - кандидат історичних наук,

доцент; О.М. Пошивайло - доктор історичних наук;

В.Д. Титов - доктор філософських наук, професор;

С.В. Черкасов - доктор філософських наук, професор;

М.А. Якименко - доктор історичних наук, професор.

© Назва, концепція, зміст і дизайн *Наукового вісника* є інтелектуальною власністю Полтавського університету споживчої кооперації України і охороняється законом про авторські і суміжні права.

Матеріали друкуються мовою оригіналу.

При передруці посилання на *Науковий вісник* обов'язкове.

Літредaktor О.О. Палант. Випусковий редактор М.П. Гречук. Верстка А.В. Міщенко. Коректор О.О. Яркова. Дизайн обкладинки М.В. Філатов.

Номер затверджено на засіданні Вченої ради Полтавського університету споживчої кооперації України, протокол № 10 від 21 листопада 2001 р.

Комп'ютерний оригінал-макет виготовлено в редакційно-видавничому центрі Полтавського університету споживчої кооперації України. Здано до набору 14.10.2001 р. Підписано до друку 21.11.2001 р. Формат 64х80 1/8. Ум.-друк. арк. - 10,88. Обл.-вид. арк. - 14,34. Наклад: 300 екз.

Адреса редакції *Наукового вісника*:

36014, м. Полтава, вул. Ковалю, 3. Тел. (05322) 2-08-18, факс: (0532) 50-02-22. E-mail: no@pci.poltava.ua.

Підготовлено до друку і видано редакційно-видавничим центром Полтавського університету споживчої кооперації України: 36014, м. Полтава, вул. Ковалю, 3. Зам. № 2.2.1

За точність цифр, географічних назв, власних імен, бібліографії, цитат та іншої інформації відповідає автор.
Думка редакції не завжди співпадає з точкою зору авторів.

ПОЛТАВСЬКИЙ УНІВЕРСИТЕТ СПОЖИВЧОЇ
КООПЕРАЦІЇ УКРАЇНИ
м. ПОЛТАВА

Науковий Вісник

ПОЛТАВСЬКОГО
УНІВЕРСИТЕТУ СПОЖИВЧОЇ
КООПЕРАЦІЇ УКРАЇНИ

ЗМІСТ

Філософія

І.В. Бичко. Типологія свободи	3
С.В. Шейко. Концепція пізнання та свободи волі у "філософії серця" П.Д. Юркевича	7
С.М. Варв'янський. Етико-гуманістичні аспекти екологічної кризи	11
Г.Є. Аляєв. Теорія держави Володимира Соловйова	15
П.А. Кравченко. Інтеграція ментальності та історизму в сучасній історичній освіті	20
К.О. Маца. Принцип Всеєдності в системі наукових теорій сучасного природознавства	24
С.В. Куцупал. Постмодерн як парадигма філософії	29
М.М. Мовчан. Самотність як проблема соціального середовища у світлі компонентів "Я-" і "Ми-свідомість"	33
В.М. Мєшков. Формування ментального простору російської культури в період піднесення Московського князівства (XIV - перша половина XV ст.)	37

Історія

В.О. Пашенко. Патріарх новий, проблеми старі	43
В.А. Войналович. Громади євангельських християн-баптистів Полтавщини у боротьбі за релігійні права і свободи (60-80-ті рр. XX ст.)	46
О.О. Нестуля. Кампанія по ліквідації монастирів та хатніх церков і доля культових пам'яток України (початок 1920-х рр.)	52
К.В. Лобач. Державна цінова політика в Україні у період непу	56
Л.Л. Бабенко. З історії створення та діяльності українського комітету краєзнавства	60
М.А. Якименко, О.М. Краснікова. Робота з клієнтами державних земельних банків України в епоху вільного підприємництва (друга половина XIX - початок XX ст.)	64
С.М. Петренко. Початок наукової, викладацької та археографічної діяльності Миколи Костомарова	67
Л.М. Зенкова. Зовнішня торгівля українських земель за часів козацької державності	72
О.М. Коросташов. Правове регулювання цивільних відносин у Полтавській і Чернігівській губерніях у XIX ст.	76
М.В. Аліман. Зародження та розвиток споживчої кооперації на Полтавщині (кінець XIX - початок XX ст.)	80

Анотації 86

свобода яскраво розкривається у відомому есе А. Камю "Міф про Сизіфа": засуджений богами вічно котити камінь на високу гору, Сизіф знає, що його важка праця ніколи не закінчиться – усякий раз при наближенні до гірського шпилю камінь виринає з рук і падає знов у долину – таким є присуд богів. Покарання полягає саме у неможливості завершити працю. Джерелом страждань Сизіфа є безглуздість (абсурдність) його зусиль. І справді, з раціональної точки зору (будь-яка праця має завершуватись певним результатом) шанси Сизіфа нульові. І все ж камюсівський Сизіф знаходить позитивне творче рішення. Спускаючись черговий раз у долину за каменем, Сизіф нараз замислюється: а чому праця, власне, має обов'язково завершуватись? Чому не може бути незавершеної праці? Чому незавершуваність моїх зусиль не може стати їх специфічним сенсом? І дійшовши такого висновку, Сизіф перестає страждати, заспокоюється – він знайшов (по суті, сам створив) нову можливість, нову оцінку праці, якої до нього не існувало.

Але ж чи не є зображена Камю ситуація подібною до численних в людській історії ситуацій першого теоретичного відкриття або першого практичного винаходу? Звичайно, є. Тому оптимістично звучать

заключні слова "Міфа про Сизіфа": "Я залишаю Сизіфа біля підгір'я. Віднині кожен відламок цього каменя, кожен спалах руди цієї сповитої мороком гори вже самі по собі творять світ. Самої боротьби, щоб зійти на шпиль, досить, аби сповнити вщерть людське серце. Треба уявити Сизіфа щасливим" [10].

ЛІТЕРАТУРА:

1. Кант И. Критика чистого разума: Соч. в 6 томах. – М., 1964. – Т. 3. – С. 492.
2. Шестов Л. Киркегард – религиозный философ // Шестов Л. Наслаждение и долг. – К., 1993. – С. 437.
3. Сартр Ж.-П. Нудота // Сартр Ж.-П. Нудота, мур, слова. – К., 1993. – С. 104, 130-131.
4. Бор Н. Жизнь и творчество: Сб. статей. – М., 1967. – С. 16.
5. Йоффе А.Ф. Встречи с физиками. – М., 1960. – С. 58.
6. Над чем думают физики. – М., 1963. – Вып. 2: Элементарные частицы. – С. 95-96.
7. Бройль Л. де. По тропам науки. – М., 1962. – С. 293.
8. Там же. – С. 293.
9. Там же. – С. 295.
10. Камю А. Міф про Сизіфа // Вибрані твори у 3-х томах. – Харків, 1997. – Т. 3. – С. 152.

КОНЦЕПЦІЯ ПІЗНАННЯ ТА СВОБОДИ ВОЛІ У "ФІЛОСОФІЇ СЕРЦЯ" П.Д. ЮРКЕВИЧА

С.В. Шейко, кандидат філософських наук.

Важливу роль у процесі становлення концепції співвідношення пізнавальних можливостей та здійснення свободи волі людини в українській філософії 60-70 рр. XIX ст. відіграла нерационалістична "філософія серця" П.Д. Юркевича. Його творча діяльність спочатку була тісно пов'язана з Київською духовною академією, пізніше Юркевича було запрошено викладати філософію до Московського університету. Він виявився, на думку дослідника історії вітчизняної філософської думки Г.Г. Шпета, єдиним "досить філософськи підготовленим, щоб зайняти без попереднього "закордонного відрядження" університетську кафедру" [1].

Юркевич став найбільш відомим з плеяди філософів-академістів як філософський опонент М.Г. Чернишевського та перший учитель видатного російського філософа В.С. Соловйова. Крім того,

Юркевич виявив себе прекрасним знавцем історії філософії, глибоко розробив своє власне вчення – "філософію серця", в якому антропологічна, морально-етична проблематика займає визначальне місце. В.С. Соловйов так намагався пояснити деякі риси характеру та творчості Юркевича: "У розумовому характері його прекрасним чином поєдналися самостійність та широта поглядів із щирим визнанням історичних переказів, глибоке сердечне співчуття всім істотним інтересам життя – з тонкою проникливістю критичної думки" [2]. Юркевич був прототипом професора духовної академії Дашкова у повісті "Хмари" українського письменника XIX ст. І.С. Нечуя-Левицького, який так описує лекції Дашкова: "А думка професора лилася чиста, ясна, як кристал! Не було там жодного зайвого слова, яке б не стосувалося справи. Філософська система, що викладалася в цей час,

впливала з його вуст, ніби з голови самого автора, такою вона була цільною, ясною, чистою, а не складеною із беззв'язних уривків. І завжди не в одну студентську голову западав теплий промінь світла та ясної думки від його лекцій" [3].

Дослідження філософських поглядів Юркевича має самостійну наукову цінність. Звернення до основоположних ідей філософа може допомогти краще осмислити процес становлення гносеологічної та духовно-моральної проблематики в українській "філософії серця" середини та другої половини XIX ст. Постановка та розв'язання питання про співвідношення пізнання та свободи волі у філософії Юркевича являє собою теоретичне джерело для тлумачення цієї проблеми у вітчизняних філософських концепціях XIX – початку XX ст.

Уже в першій своїй праці "Ідея" Юркевич викладає основні положення теорії пізнання, які концентруються навколо поняття "ідея". Історично простежуючи шляхи формування цього поняття, Юркевич аналізує найзначніші ідеалістичні системи давньої та нової філософії. Початок розкриття суті поняття "ідея" було покладено такими давньогрецькими філософами, як Анаксагор, Платон та Арістотель. Перший з них — Анаксагор — ототожнював ідею з принципами організації змісту — формою та видом. "Пластичний чи взагалі художній дух греків, — пише Юркевич, — не відділяв думки від образу, яким вона супроводжується у нашій свідомості" [4]. Тобто спочатку ідея була безпосередньо вплетена в єдину тканину, що поєднує людину з об'єктивно існуючим природним світом. Ідея і чуттєві образи були представлені в якості споглядальності людського духу. У філософії Платона відбувається піднесення від чуттєвого споглядання світу до визнання "світу надчуттєвого" як єдиного істинного. Ідея одержує нове тлумачення — вона виступає ідеальним образом надреального, надчутливого світу, "споглядається розумом точно так, як очима споглядається видіння ідеї чи чуттєвий предмет" [5].

Ідея у Платона — результат мислення, духу, вона є родовою сутністю речей, загальне поняття поглинає окремі характеристики. Істинна сутність предмета, за Платоном, "пізнається не у спогляданні предмета, а в ідеї предмета", вона виражає всю дійсність. "Ідея є початок і кінець, основа і ціль усіх явищ у світі і в людстві" [6]. Для українського філософа важливим завданням було осмислення принципу платонівської "ідеї" не тільки з онтологічного, а перш за все, з гносеологічного боку. Тому він акцентує увагу на тому, що ідея безпосередньо включає в себе всі свої значення і постає у формі "найдосконалішої думки". Якщо в окремих явищах ідея, пов'язана з ними, не є вільною, то у світі, взятому в його цілісності, панує "розумна необхідність ідеї та вільна діяльність

божественного провидіння" [7]. Важливим в аналізі платонівського розуміння ідеї виступає той факт, що вона не є абстрактною теоретичною думкою, в ній знаходиться джерело не лише гносеологічної істини, а й основи духовно-морального сприйняття світу — "добра і краси". В ідеї заключається єдність всіх "розумових, моральних та естетичних прагнень" людського духу. Філософювати за Платоном, відзначає Юркевич, це значить "шукати істину, творити добро і насолоджуватися спогляданням краси" [8], оскільки платонівське втілення ідеї охоплює не лише раціональні здібності людини, а й її морально-духовний світ свободи волі.

Характеризуючи далі поняття "ідея", український мислитель розкриває суперечливість між ученнями Платона та Арістотеля. Згідно з платонівським тлумаченням, ідея визначається як "спокійний зразок" та "незмінний тип", а в Арістотеля ідея є втіленням діяльності, "живої сили світу". Арістотелівське уявлення про ідею наповнюється розвитком, цілеспрямованою творчою активністю, їй підпорядкований механічний, причинно-наслідковий процес; вона відкидає фаталізм — "сліпу необхідність". Проте у теоретичному аспекті ідея в Арістотеля має значення лише для "осягаючого розуму", а не для "діяльної волі та чуттєвого серця" [9]. Філософія Арістотеля, як вираження розумності та доцільності її руху, знаходить своє задоволення винятково у "теоретичному розумінні дійсності", обмежена сферою логіки. Тому для Юркевича платонівське розуміння ідеї є більш гармонійним та синтетичним, оскільки воно вбирає в себе "вимоги розумові, моральні та естетичні". Ідея у Платона - втілення теоретичного та морально-практичного освоєння світу, вона поетична за своїм характером, виражає єдність раціонального та ірраціонального в пізнанні, що і складає основне її достоїнство.

Далі Юркевич аналізує поняття "ідея" у філософських концепціях Декарта, Спінози, Мальбранша та Лейбніца, вказуючи на неоднозначність та особливість визначень. У картезіанській філософії відбувається остаточний розподіл людської натури на два якісних начала — дух та тіло, які не складають "живої взаємодії" один з одним. Пізнавальні форми чуттєвого та раціонального знання у Декарта принципово розмежовані. Ідеї мають переддослідний, вроджений характер, вони "не згадуються, як забуті досліди", не входять іззовні, як "відмінний від людського духу початок". У людській "самосвідомості лежить необхідна та достовірна думка про буття кінцевого духу, Бога та світу" [10]. Ідеї створюють можливість пізнання дійсності, постійно рухаються в "сфері необхідного" [11]. Спіноза, за визначенням українського мислителя, поглиблює та розвиває основні положення Декарта.

Згідно з ученням Спінози, "досконалість ідеї залежить від досконалості її предмета", світ ідеальний тотожний світу реальному. Душа у нього є "мислений автомат, мислення рухається в силіогізмі механічно-необхідного". Спіноза визначає існування двох протилежних рядів сутностей: "речі думаючи та речі протяжні", а світ ґрунтується на божественній субстанції. Проте у спінозизмі ідеалізм та матеріалізм, на думку Юркевича, необґрунтовані, оскільки "ні ідея не визначає предмета, ні предмет не визначає ідеї". Тут відсутній логічний перехід від буття до небуття, "від нескінченного до кінцевого". Такий методологічний підхід до побудови Спінозою філософської системи Юркевич називає "математичною метою", формальною "геометричною величиною, яка веде до встановлення суворого механічного світоспоглядання" [12]. Мальбранш у роз'ясненні сутності ідеї звертається до християнського вчення про "Божу благодать". Людина пізнає лише Бога. Це складає початкове та безпосереднє відношення, а людська свобода складається з "блаженної необхідності шукати і любити лише Бога". Юркевич, порівнюючи вчення про ідею Спінози та Мальбранша, вказує на те, що у першого "зникає уявлення про ідею, яка пояснює буття", а в Мальбранша — "уявлення буття, яке пояснюється ідеєю" [13]. Останній відкидає будь-яку "натуральну діяльність" або "кінцеву причинність". Бог є джерело діяльності та причина всіх явищ. Тому Мальбранш — "християнський Спіноза".

Протилежний погляд на розуміння сутності ідеї мав Лейбніц. Відповідно до його вчення, мислення розвивається у "живій взаємодії з досвідом, розкладаючи складне на просте і зводячи просте до розумної єдності, мислення досягає усвідомлення ідей вічних, тобто таких, які, маючи основу в розумі Божому, самі служать основою всіх речей у світі" [14]. Лейбніц передбачає існування не єдиної субстанції, а їх множини — монад, яким властива "діяльна сила (*vis activa*)", що прагне до "самоположення, до переходу з можливості в дійсність", а також до напруження та поривів. Монади мають свої особливості і являють собою нескінченне розмаїття, вони складають ідею "безумовної гармонії світу та його безумовної мети". За твердженням Юркевича, в ученні Лейбніца існують не механічні поштовхи, "не притяжіння та відштовхування керують долею світу", а зв'язки цілком ідеальні, які "передбачають найдосконалішу доцільність, що існує в світі" [15]. Безумовною монадою, яка не має ніякої обмеженості, є Бог. Тому для Лейбніца характерний переважно раціоналістичний спосіб пізнання дійсності. Юркевич, аналізуючи поняття "ідея" у філософії Лейбніца, великого значення надав тлумаченню сутності доцільності, оскільки ідея передбачає себе

в бутті в міру своєї цілеспрямованості. "Все доцільне дійсне, — констатує український філософ, — і все дійсне доцільне. Світ підпорядкований не одному логічному початку мислення, а й метафізичному початку доцільності. Закони природи мають у законах моральних свій кінець і завершення" [16]. Свобода в лейбніцівській філософії ототожнюється з Божою волею, необхідний прояв якої вона одержує в "акті творчості". Індивідуальна діяльність монади є "виразом світової доцільності". Таким чином, аналізуючи історичний розвиток поняття "ідеї", Юркевич в основному віддає перевагу тим філософським концепціям, у яких ідея має цілісний вияв — гармонійну єдність розумово-моральної та релігійної діяльності в духу.

Особливе місце у розвитку поняття "ідея" належить німецькому ідеалізму другої половини XVIII та першої половини XIX ст. Спочатку Юркевич розкриває зміст учення про "ідеї" у філософії І. Канта, який наполягає на тому, що мислення не має ніякої можливості "виступати зі своєї психічної обмеженості у світ об'єктивний", котрому недостатньо суб'єктивності та апіорності. У критичній філософії дійсний світ замінений світом ідеальних уявлень. Цей світ явищ визначається суб'єктивними пізнавальними здібностями людини. Розумові категорії відповідають суб'єктивним формам, в яких поєднуються "різноманітні суб'єктивні відчуття". Категорії у філософії Канта не містять ніякого об'єктивного знання. Суб'єктивне мислення та реальне буття так розходяться, що там, де є "буття — немає знання". Дуалізм пронизує все кантівське вчення, що вимагає подальшого розвитку. Фіхте послідовно ліквідує недоліки критичної філософії Канта. Визнання кантової "речі в собі", на думку Фіхте, не має ніяких підстав. Він стверджує, що світ винятково покладається та існує "через Я, в Я та для Я", — це визначальний принцип його філософії. Саме з "Я", постійно діючого, німецький мислитель будує систему знань, весь світ з його нескінченного розмаїття. Гегель, на думку Юркевича, єдиний, хто зрозумів і прийняв у свою філософію вихідний принцип Фіхте — вчення про мислення, яке "не знає ніякого предмета окрім власної діяльності" [17]. У філософії Шеллінга український мислитель вбачає дуалістичне тлумачення співвідношення буття та знання, оскільки то мислення розвиває "себе в бутті", то буття саме розвивається до мислення. Основою їх єдності виступає байдужа тотожність "ідеального та реального", швидше за все постульована, аніж доведена. Тому протилежні за своєю суттю споглядання у філософії Шеллінга не піддаються "аналітичній єдності", у нього відсутній стрункий розвиток логічної системи. Юркевич виділяє ірраціональні моменти в шеллінгівському визначенні ідеї — це інтуїтивна "творчість генія", "наслідок"

релігійно натхненної свідомості, які є набагато вагомішими за систему теоретичного знання.

Український філософ приділяє велику увагу аналізу поняття "ідея" у вченні Гегеля, у якого філософія, на відміну від прикладних наук, не має наперед готового змісту, вона виводить його діалектично з "чистого мислення як буття предмета". Для німецького ідеаліста "філософія — наука про мислення, оскільки все воно є буття в ідеї (в істині)" [18]. Ідея у Гегеля — це чиста думка, з якої дедукуються з логічною необхідністю певні її моменти, що містяться в ній. Ідея не є абстрактною сутністю, в ній містяться "всі відмінності, особливості та визначення мислення і буття", вона передбачає діалектичний процес розвитку всіх "кінцевих визначень мислення та буття", які входять у неї як "плинні моменти". "Початком, серединою та кінцем науки повинен бути діалектичний процес ідеї і ніщо більше, тому що наука не має іншого змісту, крім знання про цей процес та його різні щаблі" [19]. У логіці Гегеля ідея наповнюється змістом. Логіка — це наука наук, у якій діяльність абсолютного духу усвідомлює саму себе, свій історичний рух. Гегелівська ідея носить апіорний характер, її сутність суто раціоналістична. Таке розуміння "ідеї" не відповідає потребам "живої та діяльної свідомості людства", — зауважує Юркевич. Вона не досягає реального світу, будь-якої сутності, тому що німецький філософ "наперед відмовився від усього живого та суттєвого" [20]. Прямуючи за Гегелем, неможливо увійти в "світ духовний", а лише тільки у "світ думки". В дійсності людський дух дещо більш життєве, ніж проста логічна думка, яка є "лише момент у ній", оскільки дух виявляє себе "різноманітніше й багатше" за абстрактну ідею. Український філософ вважає за необхідне доповнити логічну ідею релігійною вірою, яка "в історії науки є діяч більш сильний, більш енергійний та більш суттєвий" [21].

Історико-філософський аналіз поняття "ідея" приводить Юркевича до формування власного уявлення про неї. Так, на його думку, процес становлення ідеї розділяється на три етапи: уявлення, поняття та власне ідея. Уявлення трактується як випадковий образ, у якому відображаються не стільки якості самої речі, скільки людські відчуття стосовно неї. Уявлення мінливе, оскільки воно залежить від психологічного стану суб'єкта, є фактом індивідуального мислення. Для нього характерне суб'єктивно-умовне ставлення.

У понятті місце суб'єктивного свавілля займає усвідомлення співвідношення та необхідності зв'язку явищ, у ньому ми одержуємо об'єктивне усвідомлення предметів. Думка та предмет логічно пов'язані між собою, але існують ніби паралельно. Мислення спостерігає та пізнає подію, яка для нього дещо чужа, зовнішня за змістом та формою. У процесі пізнання, підносячись від явища до сутності,

здійснюється перехід від поняття до ідеї. Ідея, за твердженням Юркевича, це єдність буття та мислення, внутрішнього та зовнішнього, вона усвідомлюється як "основа, закон та норма явища, — словом, розум є дійсним, а дійсність розумною" [22]. У самій ідеї розум проникає до внутрішнього складу явищ. Якщо у понятті ми усвідомлюємо лише зовнішній бік явищ і саме воно ділить знання на багато різних галузей, тобто ґрунтується на аналітичному способі мислення, то в ідеї ми пізнаємо світ у його синтетичній цілісності. Таким чином, згідно з позицією українського філософа, поняття дає зовнішнє логічне пояснення предмета, відтворює абстрактне знання, а ідея відповідає духовності, здійснюється за межами логіки, веде до ствердження конкретного, цільного знання. Отже, "у визначенні ідеї філософія піднімається на висоту, до якої незвична наша звичайна свідомість", до "невизначених прагнень духу" [23].

Проте Юркевич неодноразово визначав ідею як закон, тобто надавав їй логіко-раціоналістичного тлумачення. У цьому полягає певна суперечливість у розумінні філософом сутності поняття. Ідея як закон логічної необхідності виключає наявність свободи вибору. А якщо ж їй властивий вільний вибір, то вона перестає бути вираженням даної логічної норми, оскільки виконання її не може бути необхідним. Людина не повинна виступати у "якості діяча вільного, який у собі знаходить вище духовне законодавство знання та діяльності" [24].

ЛІТЕРАТУРА:

1. Шпет Г.Г. Очерк развития русской философии // Шпет Г.Г. Сочинения. — М.: Правда, 1989. — С. 48.
2. Соловьев В.С. О философских трудах П.Д. Юркевича // Юркевич П.Д. Философские произведения. — М.: Правда, 1990. — С. 552.
3. Нечуй-Левицький І.С. Хмари // Зібрання творів у десяти томах. — К.: Наук. думка, 1965. — Т. 2. — С. 50.
4. Юркевич П.Д. Идея // Юркевич П.Д. Философские произведения. — М.: Правда, 1990. — С. 9.
5. Там же.
6. Там же. — С. 26-27.
7. Там же. — С. 28.
8. Там же.
9. Там же. — С. 32.
10. Там же. — С. 34-35.
11. Там же. — С. 35.
12. Там же. — С. 37.
13. Там же. — С. 38.
14. Там же. — С. 40.
15. Там же. — С. 42.
16. Там же. — С. 44.
17. Там же. — С. 48.
18. Там же. — С. 49.
19. Там же. — С. 55.
20. Там же. — С. 65.
21. Там же. — С. 68.
22. Там же. — С. 12.
23. Там же.
24. Там же. — С. 13.