

УДК 141.1(477)“652”

Валерій Скотний, доктор філософських наук, професор, академік, ректор
Дрогобицького державного педагогічного університету
імені Івана Франка

РЕНЕСАНС АНТИЧНОЇ “СОФІЙНОСТІ” В УКРАЇНСЬКІЙ ФІЛОСОФІЇ

У статті досліджується звернення українського філософа П. Юркевича до античної спадщини, яке має давню історичну традицію. Зокрема, це пов'язано з самим процесом формування українського національного характеру.

Ключові слова: моральна цілісність, виховання, освіта, “серце”, культура, ідея, спадщина, етнос, традиція, просвітництво, екзистенція, душа, цінність, педагогіка, розум.

Літ. 22.

Valery Skotnyi

A RENAISSANCE OF ANCIENT “WISDOM” IS IN UKRAINIAN PHILOSOPHY

In the article the address of the Ukrainian philosopher P. Iurkevych is investigated to the ancient inheritance, which has old historical tradition. In particular, it is related to the process of forming of Ukrainian national character.

Key words: moral integrity, education, education, “heart”, culture, idea, inheritance, etnos, tradition, education, existence, soul, value, pedagogics, mind.

Постановка проблеми та аналіз останніх досліджень і публікацій. Моральне призначення людини.

Потреба в моральній цілісності особистості висуває необхідність ретельного ставлення людини до свого “серця” як внутрішнього зосередження морально-духовного стану. Внаслідок цього виникає завдання щодо розв'язання проблеми виховання змісту “серця”, тобто до проблеми виховання й освіти.

Звісно, самі поняття “виховання” та “освіта” мають широкий вжиток і не завжди можуть здаватися проблематичними. Проте кожний мислитель недаремно надавав педагогіці важливого значення. Зокрема, ця дисципліна (яку він викладав упродовж кількох років) була одним із найулюбленіших занять українського філософа П. Юркевича. Глибина цього захоплення пояснюється тим, що він бачив обов'язок філософії у чарівній величі оточуючих її теоретичний шлях моральних обривів – його завжди “надихала цілісна філософія”, і при тому саме з причини мотивів моральної гідності, що завершують її. Таке спрямування П. Юркевича в цей бік, на наш погляд, певною мірою пояснює внутрішню незавершеність його теоретичних поглядів. Моральне “практичне” мало для нього значення не тільки пріоритету інтересу і важливості, але змушувало розв'язувати й теоретичні проблеми філософії, ставлячи завжди перед його вдумливим поглядом власні вимоги [15], тобто “особистісний універсум визначає моральний універсум і збігається з ним” [11].

Очевидно, П. Юркевичу було зрозуміло, що існує “подвійний” план буття, і якщо “предметність”, “фізична сутність” події не може бути відмінена, то може бути перетворена “моральною природою вчинку”. Усвідомлення для “внутрішнього світу” постає абсолютним законодавцем, оскільки будь-який рух думки стає Логосом, відразу здобуває силу прямої дії. Саме це і змушує мислителя звернутися до вибудови своєї “філософії освіти”.

Філософські, морально-етичні, гносеологічні, естетичні засади майбутньої педагогічної концепції Юркевич розбудував у двох перших (Київського періоду наукової творчості) філософських працях – “Ідея” і “Серце та його значення в духовному житті людини, за вченням слова Божого”. Поза тим, таке спрямування наукових шукань філософа зумовлено його кордоцентризмом. Адже потреба в моральній цілісності особистості висуває необхідність ретельного ставлення людини до свого серця як зосередження морального стану. Звідси особливої важливості набуває проблема змісту серця, проблема виховання й освіти. П. Юркевич переконаний, що думка про розумність як єдине джерело дійсної моральності (естетичної, релігійної, ідейної тощо) – це помилкова ідея, породжена однобічністю сучасної йому освіти (і не тільки тогочасної, а, як свідчить сучасний моральний стан людини і суспільства, – і сьогоднішньої). Підтверджені того, що філософ мав рацію, на жаль, у реаліях сучасної культури більше ніж треба. Ще на початку минулого

століття духовний послідовник *П. Юркевича*, який уважав себе його учнем, *Б. Вишеславцев*, немовби передбачаючи сьогоденні моральні проблеми, писав, що “втрачаючи культуру серця в сучасному житті є втрата життєвої сили: наше існування перетворюється в постійне вмирання, засихання, якийсь склероз серця, котрим уражена вся сучасна цивілізація. Тому-то її життя так схоже на смерть, її радість так схожа на нудьгу, вона сповнена почуття безвихідного суму” [3].

У праці “Ідея” український мислитель розгортає аналіз філософії ідеї *Платона*, яка має творчий, художній, поетичний дух. Ідея наповнює “божественним, тобто світським і духовним життям існування людини, дарує здатність творити безсмертне і вічне. Людина стає помічником Бога, тобто починає діяти у напрямку удосконалення світу за ідеями істини, добра, краси. Світ має цінність не лише для розуму людини, а й для її волі та серця. Дух людини в усвідомленні ідеї знаходить живу єдність для своїх розумових, моральних, естетичних поривань: філософствувати – означає шукати істину, творити добро і насолоджуватися спогляданням краси [16]. *Юркевич* розвинув філософію ідеї, зауваживши, що тлумачення феноменальної дійсності з ідеї (явищ з ідеї) недостатнє. *Платон* убачає ідеї лише в загальних родових властивостях речі, тобто ідея є загальною сутністю, і тому вона не пояснює божественного промислу в частковому (в речах та в особах). *Юркевич* підкреслює, що обмеженість такої позиції яскраво виявила себе в “ідеальному суспільстві” *Платона*, де людина з її інтересами, сім’я з її внутрішніми та життєвими стосунками, все індивідуальне, особисте, часткове зникає в загальному, пригнічується загальним, бо тільки одне воно, згідно з *Платоном*, відповідає ідеї. Мислитель наголошує, що сутність речі, ідею речі слід шукати в її видових особливостях, які не дозволяють їй зникнути в загальному, які роблять її дійсною і діяльнісною частиною світу, які становлять підставу її самотності й досконалості. Якщо ж ідея іманентна явищу, пізнання явища стає пізнанням сутності. Пізніше в “Курсі загальної педагогіки” *Юркевич* визначить головну мету педагогіки як виховання розумної особистості, що стає духом як джерелом істини й найдосконалішого блага.

Звернення українського філософа до античної спадщини має давню історичну традицію. Зокрема, це пов’язано з самим процесом формування українського національного характеру. *І. Лисяк-Рудницький* вказує на два різні джерела орієнтальних (“східних”) впливів – східне християнство з його візантійськими

культурними традиціями і світ євразійських кочівників, номадів. “Схід” євразійських номадів, – пише він, – мав подвійний вплив на формування українського національного характеру: по-перше, як гальмуючий чинник на шляху нормального поступу країни, по-друге, через сильну оборонну реакцію з боку українського народу” [5]. Проте євразійська кочова стихія діяла на український народ ззовні, але вона не була “інтерналізована”, вона не стала складовою частиною українського національного типу. Другий “великий східний вплив, – грецька (візантійська) релігійна культурна традиція, – діяв зовсім відмінним способом: зсередини, формуючи саму духовність суспільства”. Таким чином, Київоруська держава “поєднувала переважно східну, грецько-візантійську релігійну і культурну традицію з переважно західною суспільною і політичною структурою” [6]. Вказуючи на те, що етнос і естетичне чуття українського народу “закорінені” в духовній традиції східного християнства, *Лисяк-Рудницький* одночасно підкреслює прагнення українців до синтезу між Сходом і Заходом. “У релігійній сфері це зробило Україну класичною країною унійної традиції. Але ця тенденція була притаманна всім українцям, а не тільки католикам східного обряду”. Вона позначилася не тільки на тих українцях, що дотримувалися православ’я, а й серед українців-протестантів. “За прикладом може служити Київська Академія, розбудована митрополитом *Петром Могилою*, що стала головним інтелектуальним центром цілого греко-православного світу та у своїй організації й програми йшла за прикладом західних університетів. Ця тенденція знайшла свій вираз і в мистецтві, в стилі українського (або козацького) бароко, який в оригінальний спосіб сполучав візантійські й західні первні” [7]. З часу прийняття християнства все це “сприяло надзвичайно значному поширенню духовної книжної культури, а це започаткувало появу та формування нової інтелектуальної сили на території Русі” [1]. Орієнтація на солідну слов’яномовну (перекладну й оригінальну) літературну базу болгарського православ’я дає можливість більш адекватно засвоїти зміст християнського вчення, що, в свою чергу, “сприяло ефективному формуванню специфічно Київського варіанту християнської цивілізації і, крім того, дозволяло великою мірою послабити ідеологічний (і політичний) імперський тиск Візантії на Русь. Тим-то на перший план у Київоруському християнстві виходить його Київська (поляно-руська) специфіка” [2]. Завдяки зазначеним процесам формується багата освітня традиція. У зв’язку з цим утворюється нова

світоглядна парадигма, носії якої не тільки оволодівають таємницями візантійського мистецтва, богослов'я та догматики, але й, переносючи їх на руський ґрунт, значно видозмінюють їх зміст, надаючи йому нового звучання. Враховуючи те, що мірилом інтелектуальної досконалості IX – XII ст. в ойкумені був рівень Візантійської культури, яка в часи прийняття християнства Київською Руссю переживала епоху так званого Македонського Відродження, пов'язаного з посиленням інтересу до античної спадщини, то не викликає сумніву, що зацікавленість античністю яскраво виявилась і серед київських книжників.

У цьому контексті відзначимо думку Д. Чижевського, що в старій Русі в збірниках (Збірники Святославові 1073, 1076 рр., “Пчоли”, “Діоптра”) знаходимо уривки та цитати із християнських і старогрецьких філософів, здебільшого морального змісту. Це імена *Піфагора, Демокрита, Сократа, Аристипа, Діогена, Платона, Аристотеля, Зенона* (стойка), *Епіктета*. І хоча ці цитати розчинялися “в моралістично-повчальнім матеріалі збірників”, але в природничих творах (“християнська топографія”) трапляються основи античної фізики та метафізики, а в історичних творах зустрічаємо “цілком об'єктивні, хоч скупі відомості про метафізику, релігійну філософію, психологію *Платона, Аристотеля*”. Головне, що вони не були чужими для української думки того часу. Освітня культура орієнтувала на вивчення кожного слова і кожного речення, щоб їй із тих “скупих відомостей, які були в староруській літературі, наприклад, про *Платона*, скласти живий та рельєфний його образ” [14].

Узагальнюючи, можна з повним правом стверджувати думку про взаємозв'язок староукраїнської філософської та писемної культури з античним просвітництвом. Саме в цьому простежується взаємозв'язок і джерела того типу мислення, яке ми називаємо “софійним”, котре в подальшому стало домінантним для української філософії. Цілком слушною є думка *В. Горського*, який пише: “Світ мудрості, світ Софії мислився як світ “преподібності”, уподоблення нижчого вищому. Тому мудрість – це осягнення вищого, але не заради знання істини самої собою, а в ім'я буттєвого входження у світ значущих подій, вищих життєвих цінностей. Мудрість – це не тільки та й не стільки знання істин, але передовсім “життя в істині”. Вона не лише слово, ай діло” [4]. З цих міркувань цілком вірогідно можна вважати: саме з позицій “софійності” *Юркевич* наголошує, що думки і

слова не належать до сутності людини, оскільки на серці у неї лежить щось зовсім інше, ніж у думках і словах. Крім цих висловлюваних нею думок, є ще думки задушевні або сердечні. Отже, потрібно розрізняти особистість людини підробну, запрограмовану і особистість дійсну, котра зі своїм різноманітним змістом прихована в серці людини. “Явище двоєдушності, вважає *Юркевич*, – показує, яка величезна відстань може бути між діяльністю душевною в уявленнях і поняттях і тими власними станами душі, котрі викликаються в рухах серця. Тому у випадках, які мають для нас особливу важливість, ми просимо людину висловити свою думку від серця. Життєві стосунки, в котрих перемагається формальність і зовнішність людських союзів, є стосунки сердечні: такі стосунки дружби, братства, любові і т.п. У цих стосунках виявляє себе і живе вся людина, без притворства й обмеження, у всій широті і повноті своїх різноманітних духовних станів” [18].

Глибокі знання українського мислителя з античної філософії дають йому можливість займати чітку екзистенційну позицію. Аргументуючи цю позицію через правильне розуміння біблійного вчення, в якому (на його думку) зосереджені душевні діяння людини, *Юркевич*, зокрема, стверджує, що моральні вчинки можливі для людини тоді, коли вона вільна, і саме ця воля, свобода проявляють себе в явищах душі заклик до діяльності. Справи правди, які діють у силу необхідності, мають тільки юридичне, а не моральне значення. Але здійснювані вільно, охоче, з любові або від серця, за покликанням, вони отримують високу моральну оцінку. Саме відповідно до цього ми судимо про людей, усупереч догматичній науці, яка говорить про інші джерела моральності. Все людство переконане, що моральна гідність вчинку визначається рівнем вільної любові серця до добра, заради якого воно здійснюється. Тому найбільшою помилкою було б визнання ототожнення розумного і морально-доброго, розумності вчинку і його моральної гідності. Між явищами і діями душі розум має значення світла, котрим осяюється життя людського духу. Душа існує не тільки як це світло, але також як освітлювана ним істота з багатоманітними духовними здібностями. “Життя духовне зароджується наперед і раніше від цього світла розуму – у мороці і темряві, тобто в глибинах, недосяжних для нашого обмеженого погляду. Якщо з основ цього життя виникає світлознання і розуміння як наступне її явище, то цим цілком справджується біблійний погляд на значення людського розуму, котрий є вершиною, а не коренем духовного життя людини” [19].

Наука і душевні цінності. Український мислитель, визнаючи основи своєї педагогічної концепції, критикує необґрунтоване, невизначене, на його думку, вчення сучасної йому психології про сутність людської душі. У цьому вченні вказано тільки на загальні і родові властивості душі, тобто на ті душевні явища, які спільні у людській душі зі всякою іншою душею. Але якщо йти шляхом істини, то справа полягає зовсім в іншому, навпаки: вона має початковий і особливий зміст, котрий виявляється або постає, безперечно, в загальних і родових формах душевного життя, якими є уявлення, відчуття, бажання і т.д. Тільки з цього припущення можна виявити, чому ці родові форми набувають у людини особливого і досконалого характеру, чому в них відкривається моральна особистість людини, для вираження якої ми даремно шукали б у її душі визначеного, діючого за загальними законами механізму, чому, нарешті, в цих кінечних родових формах знаходяться почуття й усвідомлення нескінченного, для котрого знову немає визначеного носія або представника у явищах душевного життя. Однак кожна окрема людська душа має свої особливості і володіє своєрідним розвитком, який виражається, у свою чергу, в загальних і родових формах людського душевного життя. Це відповідає призначенню людини, котра, як істота безсмертна (через безсмертя культури і безсмертя духовної діяльності), не зникає в роді, а володіє особистим існуванням у часі й у вічності. Тому людина ніколи не може бути виразником або органом загального родового життя душі. “Наші слова, думки і діла народжуються не із загальної родової сутності людської душі, а з нашого частково-розвинутого, своєрідно-відособленого душевного життя; тільки з цієї причини вони складають нашу особисту провину або нашу особисту заслугу, котру ми ні з ким не розділяємо. В той час, як наука вказує загальні і родові умови для явищ душевного життя взагалі, творці Святого Письма мають на увазі те часткове й особливе джерело цих явищ у серці людини, виходячи з котрого вони, за своєю спільністю, робляться нашим особистим станом і надбанням” [20]. У цьому контексті співзвучними є міркування *Е. Муньє* про цінності, які є живлющим і невичерпним джерелом визначень; це надлишковість, усепроникаючий заклик. У них можна побачити щось нібито близьке до експансіоністської схильності і більш тісну близькість до особистісного буття, ніж зі світом усезагальності. Цінність прагне втілитися в конкретному суб’єкті – індивідуальному чи колективному, і найфундаментальніші цінності

мають історичне існування. Проте “дійсне місце цінності – в живому людському серці... Вони не прикладаються до історії, як раз і назавжди встановлені принципи. Вони виявляють себе в глибинах свободи, в акті вибору...” [13].

Очевидно, що цінність “філософії освіти” для *Юркевича* також не повинна мати “раціональної всезагальності”. Адже мова йде не про абстрактну людську “одиницю”, “розчинену” у спільності, а про глибинне, внутрішнє, душевне засвоєння надбань культури. Така позиція приводить мислителя до висновку: наука, застосовуючи плodотворні методи при дослідженні явищ душевного життя, ставить питання: згідно з якими загальними умовами і законами здійснюються ці явища? І як тільки знайдено потрібні загальні умови і закони душевних явищ, наука про душу може так само легко розраховувати і визначати їх майбутнє виникнення й утворення, як астрономія розраховує і визначає майбутній рух і положення небесних світил. Однак цей плodотворний метод науки має застосування тільки до вторинних явищ душевного життя. Основа явищ недосяжна для аналізу науки, тому що цей аналіз завжди передбачає складність і багатоманітність явища, він потребує в опорних пунктах пояснень, котрих не вистачає у будь-якій простій основі явищ. Якщо ж це справедливо, то потрібно погодитися, що в людській душі є щось першопочаткове і просте, є “глибина серця, майбутні рухи якого не можуть бути розраховані за загальними і необхідними умовами і законами душевного життя. Для цієї найособливішої сторони людського духу наука не може знайти спільних і назавжди визначених форм” [21].

Виходячи з цих міркувань, український мислитель основним завданням вважає зробити свою педагогічну концепцію живою, дієвою, гуманною. “Україна, – зазначав *Лисяк-Рудницький*, – розташована між світами грецько-візантійської й західної культур і законний член їх обох, – намагалася упродовж своєї історії поєднати ці дві традиції в живу синтезу” [8]. “Джерело природи в серці людини, тому що дійсно ми стоїмо біля джерел, спрямування котрих усередину і в глибину невідоме для нас: явища можуть бути помітні тільки після того, як вони виникли, а з якої глибини, в яких напрямках і порядку і в яких особливих видозмінах вони виникнуть, цього не можна визначити ні за якими загальними законами” [22]. Іншими словами цю думку висловлює *Г. Марсель*, який говорить про труднощі при визначенні поняття “буття”; єдиний шлях, що наближає до його розуміння – визнати: “буття – це те, що чинить опір, або: воно було б

тим, що чинить опір вичерпному аналізу дослідних даних, котрий ставить своєю метою крок за кроком зводити їх до елементів, чимраз більше позбавлених взаємозв'язку і сенсу” [9].

Свої думки *Юркевич* стверджує через розгляд історико-філософських проблем. Зокрема, він високо оцінює теорію *І. Канта*, яка, на його думку, становить душу нової науки й культури і відповідає тій соціальній теорії, що сподівається заснувати суспільний лад і благо народів не на вічних законах справедливості, а на загальній особистій згоді громадян. Проте у вченні Канта про досвід є такий зміст (пізнання істини чистим розумом неможливе, можливе лише дослідне пізнання: наука дає тільки корисні відомості), який не може бути прийнятий філософією, котра спрямована на саму істину. На відміну від *І. Канта*, *П. Юркевич* вважає, що через чуттєвість нам дано психологічні міражі, а предмети дано через розум; предмети через чуттєвість не дані, а задані розуму: чуттєвість дає розуму завдання, а в їх розв'язанні відповідно до змісту ідей народжується предметний світ. Важливим є те, що ці роздуми український філософ завершує розглядом освітянсько-педагогічних проблем у взаємозв'язку їх пізнавальних і моральних аспектів. Він указує, що політехнічна школа із своїм багатством корисних відомостей вимагає глибокої ідеї знання. Але потрібно, щоб спеціальна вченість зростала на широкій основі загальної і цілісної розумової освіти і щоб кожне досягнення на ґрунті спеціальному було водночас збагаченням людської особистості [17].

У цьому випадку цілком слушною буде аналогічна думка *М. Мерло-Понті*, який вважає, що історія (наука) не має сенсу, якщо її сенс розуміти як сенс ріки, котра завдяки дії всемогутніх сил тече в бік океану, де вона зникає. Тому “будь-яке посилання на всезагальну історію знищує сенс конкретної події, позбавляє значення протікаючої історії і несе з собою нігілізм” [10]. З цих позицій *П. Юркевич* із боєм констатує, що як тільки егоїстичні мотиви оволодівають наукою, вона стає керівництвом для ділової, тобто раціонально-прагматичної людини. В цьому “керівництві” все, що збагачувало особистість кращими переконаннями, залишається осторонь як щось далеке від життєвих розрахунків. Наприклад, природознавство, замість вивчення вічних законів буття і розвитку світу, стає керівництвом, як із надр природи видобувати різні ласощі, до яких жадібний рід людський. Тим самим узаконюються наслідки діяльності, корисні лише для сьогодення. Так у науці зростає її тіло, а душа науки – система раціональних принципів

– залишається без культури, без знань про саму себе й про своє ставлення до величних цілей людської особистості. За таких умов фахівець забуває про свою вищу особистість та про її внутрішні переваги і стає знаряддям здобування вигоди для суспільства. А без свободи особистості, без шляхетних поривань, без розвитку вищого погляду на світ і життя людина не є людиною. Або, як зазначає *Е. Муньє*, свобода “дійсно є животворним джерелом буття, і будь-яка власне людська дія не є такою, якщо, зачарована своєю спонтанністю, не перетворює найбільш закостенілі стани. В цьому, і тільки в цьому сенсі людина завжди і повністю внутрішньо вільна, якщо вона того захоче” [12].

1. Бичко А.К., Бичко І.В. Феномен української інтелігенції. – Дрогобич, 1997. – С. 34.
2. Там само. – С. 36.
3. Вышеславцев Б.П. Сердце в христианской и индийской мистике // Вопросы философии. – 1990. – № 4. – С. 71.
4. Горський В.С. Історія української філософії. Курс лекцій. – К., 1997. – С. 31.
5. Лисяк-Рудницький І. Історичні есе. – В 2 т. – К., 1994. – Т. I. – С. 6.
6. Там само. – С. 8.
7. Там само. – С. 9.
8. Лисяк-Рудницький І. Історичні есе. – Т. I. – С. 9.
9. Марсель Г. Трагическая мудрость философии. Избранные работы. – М., 1995. – С. 77.
10. Мерло-Понти М. В защиту философии. – М., 1996. – С. 37.
11. Муньє Э. Персонализм // Французская философия и эстетика XX века. – М., 1995. – С. 177.
12. Муньє Э. Персонализм. – С. 163.
13. Муньє Э. Персонализм. – С. 171 – 172.
14. Чижевський Д.І. Нариси з історії філософії на Україні. – К., 1992. – С. 24 – 25.
15. Шпет Г.Г. Философское наследие П.Д. Юркевича // Юркевич П.Д. Философские произведения. – М., 1990. – С. 608.
16. Юркевич П.Д. Идея // Юркевич П.Д. Философские произведения. – С. 26 – 27.
17. Юркевич П.Д. Разум по учению Платона и опыт по учению Канта // Юркевич П.Д. Философские произведения. – С. 524.
18. Юркевич П.Д. Серце и его значение в духовной жизни человека, по учению слова Божия // Юркевич П.Д. Философские произведения. – С. 86.
19. Там само. – С. 87.
20. Там само. – С. 88.
21. Юркевич П.Д. Серце и его значение в духовной жизни человека, по учению слова Божия. – С. 89.
22. Юркевич П.Д. Серце и его значение в духовной жизни человека, по учению слова Божия. – С. 92.

(Продовження статті див. у наступному числі журналу №5 (76) 2011).

Стаття надійшла до редакції 16.03.2011