УДК 141.5“652”

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

ПРОБЛЕМА ДУШІ В АНТИЧНІЙ ФІЛОСОФІЇ: СОКРАТ І ПЛАТОН

До якої б теми у філософії ми не зверталися, кожна з них має витоки і джерела істини в античній класиці. Тому точніше було б говорити, що всі дороги ведуть не до Риму а в Афіни. Філософія у них самовизначається при розв'язанні проблеми людини і особливо там, де людина постає суперечливою єдністю духовного і фізичного, душі і тіла. Таким чином, філософія стає можливою саме при усвідомленості феномену ідеального. І ця межа проходить між ученням Сократа і “досократиків”.

Ключові слова: *Геракліт, Демокрит, Платон, Сократ, Логос, душа, розум, ідеї, ідеали, добро і зло, деміург, доброчинність.*

Літ. 6.

Постановка проблеми та аналіз останніх досліджень і публікацій. До поняття душі ми наближаємося там, де мова йде про її *діяльність.* У вченнях “досократиків” ще немає такого поняття, яке у філософській класиці означає ідеальність душі і наявність *ідей* та *ідеалів* як її загальних основ. Усе це і виділяє людину з природного світу. Однак “досократики” визначають душу керівною інтенцією щодо тіла, що, до речі, не суперечить міфу. Але характер душі в них прямо залежить від її *складу.* Наприклад, у вченні *Геракліта* про Логос значне місце займають уявлення про душу. Адже до істини залучається не кожний, оскільки більшість мають “варварську душу”, тому вони не здатні до сприйняття Логосу. Причину “варварства” в душах людей *Геракліт* убачав саме в складі цих душ, тобто в їх “речовому” стані. Душі людей виникають із вологи. “Душам смерть – води народження, воді смерть – землі народження, із землі вода народжується, з води – душа” [6, Ч. 1, 229]. При цьому душі схильні висихати, і найсухіша душа виявляється найкращою.

Відмінність між “вологою” і “сухою” душею і визначає, за *Гераклітом,* різницю між глупою і розумною людиною. Наприклад, п'яна людина нерозумна тому, що через велику кількість вина вона стала вологою [6, Ч. 1, 229]. В той же час душа мудреця суха і найкраща. У стані сухості вона випромінює світло, що свідчить про її вогненну природу (Логос – не тільки розумне Слово і Закон, але і вогонь). Причому, переселяючись в Аїд, душі мудреців відіграють там особливу роль охоронців живих і мертвих. Отже, душевні зміни, які сприяють осягненню істини, носять у *Геракліта* цілком “речовинний” характер. Стосовно природи душі загалом, то це питання просто ще не ставилося. Це зумовлено тим, що думка ранньогрецьких мислителів поки що не здобула тієї ясності і чіткості, яку вони продемонстрували в своїх математичних побудовах. Звідси “шви” між розсудковою логікою і міфологічною фантазією, на стиках яких і народжуються вчення про *тілесну* душу, яка складається з *різних стихій* [3, 10] (води, вогню, землі, повітря).

У своєму атомістичному вченні *Демокрит* виходить із того, що все в світі повинно мати зовнішні контури. При цьому жодна річ не передбачає *внутрішньої* основи, здатної утримувати атоми в складі цієї речі. Своєрідність атомістики *Демокрита* в тому, що атоми, з'єднавшись у річ, *можуть розлітатися і з'єднуватися,* але вже в іншому варіанті і в іншій комбінації. Також не тільки тіло людини, але і її душа може розпадатися на атоми. Душа побудована із кулеподібних атомів, з яких складається і вогонь. Отже, душа смертна. Причому смерть людини *Демокрит* пов'язує з видиханням вогнеподібних атомів душі. Живі істоти живуть до того часу, поки дихають, і людина помирає, коли “випускає дух” у формі вказаних вогнеподібних атомів. У процесі вказаного круговороту атомів душі внаслідок дихання вони наповнюють не тільки живу істоту, але і світ, де перебувають у розсіяному стані. За свідченням *Аристотеля,* найбільше атомів душі перебуває в повітрі, звідки люди вилучають їх через дихання. Стосовно локалізації душі, то “тваринна”, нерозумна частина душі, яка дозволяє людині рухатися, за переконанням *Демокрита,* розподіляється по всьому її тілу. А розумна частина душі зосереджується в межах грудної клітки, тобто в легенях. Не погоджуючись із цим, *Аристотель* говорив, що в одному і тому ж місці не можуть одночасно розташовуватися і тіло людини, і “тіло” душі [1, 398]. З цього випливає, що душа або не перебуває в тілі, або вона не є особливим тілом. Однак головне полягало в тому,

© В. Скотний, 2011

що, визнаючи причинно-наслідковий зв'язок між тілом і душею, *Демокрит* вимірює душу *речовинною міркою.* Такого роду *речовинний погляд* на душу ще не має тієї філософської системи координат, у якій філософська думка буде осмислювати проблему своєрідності людської душі.

Інший підхід у розумінні душі демонструє *Сократ,* який "розкриває ланцюг причинно-наслідкових зв'язків і вилучає людину зі світу природи, розглядаючи її через призму того, що є *"найкращим".* Тим самим класична філософія здобуває свій особливий предмет, що не відповідає предмету природничих наук. Метод теоретичної рефлексії у *Сократа* пов'язаний із *майєвтичним діалогом.* У процесі діалогів виявилося, що поведінка людини виходить за межі *життєдіяльності організму.* І знання про "найкраще" є причиною *вищого порядку,* яке виводить людей за межі природного світу. Не тіло визначає сутність людських учинків, а знання про *"справедливе"* і *"найкраще"* ("найдосконаліше"). В людині є "щось", яке керує цими уявленнями і знаннями. Цим "щось" є душа, для якої значимі не стільки тілесні бажання, скільки *уявлення розуму.* Але проблема в тім, що, керуючись розумом, душа часто діє всупереч тілу. Про це свідчить приклад самого *Сократа,* який міг врятувати своє тіло і бути на волі, але він залишає його в муках тюремної неволі і потім веде до загибелі, виходячи з уявлення про "найкраще" ("найдосконаліше"). Саме душа *Сократа* змушує тіло йти на страждання і смерть [3, 18]. Адже в організмі людини немає потреби або необхідності в подібній *добровільній жертві.* Тим більше, якщо власному життю і життю близьких нічого не загрожує.

Таким чином, *Сократ* виявляє в душевних рухах людини тенденцію, протилежну природному світу. Духовні мотиви і цілі, пов'язані з уявленнями розуму, є чимось відмінним і навіть протилежним тілесним бажанням. Вони протилежні прагненням тіла *за спрямованістю і за суттю.* Адже явною є різниця між простою *тілесною спрагою і спрагою справедливості,* якою керувався *Сократ,* погоджуючись підкоритися рішенню про страту. В першому випадку поведінка людини визначається як особиста, окрема потреба її організму. В другому поведінка людини зумовлена певними *загальними* уявленнями. А це означає, що в прагненнях душі може бути подано дещо *загальне,* і в цій якості душа протистоїть тілу як чомусь *окремому.* Також вона може протистояти чуттєвим проявам у самій собі. Для *Сократа* головним є питання про обґрунтування сенсу людського життя, в якому душа визначає його цінність. Людина повинна *вимірювати* свої вчинки, визнаючи їх низькість або, навпаки, велич. У *Сократа* ця міра перетворюється із зовнішніх настанов богів і зразків ("ейдосів"), які задаються героями, *у внутрішню інстанцію* – знання душі про "найкраще". Але відкриття певної об'єктивної інстанції не *поза,* а *всередині* нас могло відбутися тільки після того, як інтереси філософії змістилися у внутрішній світ людини – у світ її бажань, пріоритетів, прагнень [3, 19].

Сократ бачить своє завдання зовсім не в тому, щоб подати особистий, окремий інтерес за загальний, а випадкове бажання за доброчинність. Філософ шукає в індивіда таку спонукальну силу, яку вже не потрібно *подавати* як загальну і необхідну основу вчинків, оскільки вона на практиці є тією основою, яка ховається за особистим інтересом. І процедура самосвідомості, на якій наполягає *Сократ,* повинна виявити за випадковими і мінливими мотивами цю *загальну й об'єктивну основу,* котра здатна замінити вікові традиції. Людина має стати на шлях *самопізнання,* щоб відкрити всередині себе дійсний смисл існування, який не зводиться ні до мінливих тілесних радостей, ні до егоїстичної користі.

Реконструкція філософської позиції *Сократа* показує, що головним у ній є вчення про доброчесність. Для оволодіння нею потрібне знання, котре перебуває в душі. Але це знання може споконвіку в ній бути, а може привноситися шляхом її лікування. Останнє передбачає *прояснення душею своїх основ.* Цьому і присвячені майєвтичні ("софійні") діалоги *Сократа.* Він пропонує освоювати доброчесність, не наслідуючи *зовнішнє,* а розбираючись *у внутрішньому,* в своїй душі, а точніше, прояснюючи те, що вже відомо людині про гідну поведінку. Силу розуму *Сократ* пропонує використовувати для ствердження нових регуляторів поведінки, які в подальшому будуть названі ідеалами [3, 34].

Доброчинність – це найвища інстанція і для людей, і для богів. *Гідність* – одна з головних моральних якостей людини, вона досягається в результаті *виховання душі.* Особливо це стосується душі молодих людей. Для цього застосовуються всі етичні категорії, за допомогою яких можна визначити, який шлях веде до моральної поведінки. Однак доброчинність не зводиться до знання про *види сущого,* яке ми одержуємо індуктивним шляхом і якому *навчаємо* молоде покоління. Важливо, *чим*

керується людина у своїх учинках і *які ці* учинки. Нагадаємо, що мова йде про знання як регулятив моральної поведінки. Але воно як регулятив не укорінене в самому суб'єкті, а врешті-решт буде укорінене в божественному світі ідей. Доброчинність визначається знанням добра і зла, і без такого знання немає ні мужності, ні мудрості, ні справедливості. *О. Лосєв* із цього приводу говорить: *"Сократ* висловлює одну зі своїх улюблених думок, що знання, яке не розрізняє *добра і зла,* не є істинним і, навпаки, справжнє знання веде до блага і користі... Знання добра і зла є для *Сократа* вищим від будь-якої науки і створює в людині справжню єдність усіх її духовних і практичних сил, якими відрізняється справжня калокагатія" [4, 749]. Сказане *О. Лосевим* можна прийняти, додавши: знання добра і зла не може бути вилучене з чуттєвого досвіду людини. Як ідеал людської поведінки добро осягається якимось особливим шляхом, який відрізняє його від інших видів знання, а як *основа душі* знання доброчинності є головною *проблемою* у *Сократа*. І прагнучи осмислити його природу як певного *ідеального начала,* він стає родоначальником класичної філософії [3, 56]. А водночас міркування великого афінського мислителя про добро і зло стають невід'ємними складовими будь-якого навчально-виховного процесу.

Для *Сократа справедливість, мудрість, мужність* тощо – це не частини, а прояви однієї і тієї ж *доброчинності.* Таким чином заявляє про себе своєрідність доброчинності як *усезагального,* на відміну від загального, котре поділяється на частини. Однак ця позиція виражена у *Сократа* не завжди однозначно, і тому про доброчинність він говорить у силу її конкретного прояву, так, як можна сказати завжди про окремий прояв душевного вчинку. Проте головний мотив – досягнення доброчинності як цілісного стану людини, що є свідченням формування ідеальних основ людського життя. Стосовно протистояння Істини, Добра і Краси в сучасній культурі і духовній атмосфері епохи, то таким є підсумок відчуження людини в процесі історії. Боротьба з ідеалами, яка почалася у середині XIX і проходила все XX століття, – свідчення зворотного руху, тобто розкладу ідеальних основ нашого життя. І ця *різноспрямованість* руху по-новому висвітлює і уточнює своєрідність *двох перехідних епох* – античної класики і сучасності – в європейській культурі. Про останню епоху ми вже говорили вище. Тут лише доцільно підкреслити, що саме розклад ідеально-духовних основ сучасного життя зумовив формування філософії освіти.

Сократ захищає єдину доброчинність, здатну захистити слабкого. Ще важливіше для нього – з'ясувати *істинну мету* політика, яку виражає ідея справедливості. *Сократ* різними способами доводить, що правитель не повинен керуватися своїми інтересами. До речі, як і педагог та вихователь. Подібно до того, як керманич займається не собою, а веслярами, а лікар займається не собою, а хворими, політик повинен турбуватися про громадян [4, Т. 3, 99]. Він не згоден із точкою зору, що несправедливість сильніша від справедливості, бо в ній більше владності, свободи і сили, вона доцільна і придатна сама собою [4, Т. 3, 101]. З погляду егоїстичних інтересів несправедливу людину дійсно ніхто не може використати, оскільки вона служить тільки собі. Саме в цьому смислі її несправедливість придатна тільки для самої себе, а її несправедливі вчинки цілковито доцільні.

Однак *Сократ,* який доводить переваги справедливості, перебуває в іншій системі координат. У цій системі, поза *окремим* інтересом, цілком об'єктивно існують *загальний* інтерес і загальне благо, котре є умовою процвітання окремих громадян. Маючи на увазі політика, *Сократ* уточнює:

"... Ми тепер обов'язково погодимося, що будь-яка влада, оскільки вона влада, має на увазі не когось іншого, як тих, хто їй підвладний і нею опікується – в суспільному і приватному порядку" [4, Т. 3, 102].

Усвідомлення суспільних інтересів для епохи *Сократа* – це проблема. В минулому була звичною підлеглість традиції, тепер – егоїзм людей, для яких доброчинність – якщо не *фікція,* то *засіб,* котрий вдало використовують сильні для підкорення слабких. Завдання *Сократа,* навпаки, полягає в тому, щоб довести: доброчинність – не фікція, а реальність. І для політика вона повинна бути не засобом, *а метою*. Адже служити доброчинності – це сприяти процвітанню *цілого,* без якого неможливо вижити частині, одиниці. На прикладі справедливості видно, що доброчинність для *Сократа* – це *представник усезагального в душі окремої людини.* І саме це начало в душі не дозволило йому втекти напередодні страти, коли для цього не було серйозних зовнішніх перепон [3, 56].

В аналізі доброчинності *Сократ* доходить до розуміння фундаментальної відмінності *добра і зла*. Несправедливість, спираючись на насильство, "сіє" розлад, який стосується всього – взаємостосунків між людьми, ставлення до богів і душі людини. Протилежною дією, відповідно, володіє справедливість, наслідком якої

є не розлад, а згода. З цього виходить, що доброчинність є об'єктивною основою душі, котра гармонізує ставлення індивіда до *цілого,* чи то буде космос, чи поліс або внутрішній світ людини. В силу цього у *Сократа* доцільність доброчинності полягає у її відповідності не особистій меті, а певному цілому. У цій відповідності дій людини з *цілим,* уважав *Сократ,* і полягає щастя [4, Т. 3, 112]. Для *Сократа* важливим є те, щоб вказана гармонія була результатом *особистого вибору,* тобто свідомо вибраної доброчинності. *Платон* у "Державі" наводить слова *Сократа,* що тільки *душа* здатна турбуватися, керувати і радити. Таке її призначення подібно до того, як призначенням очей є зір, а вух – слух [4, Т. 3, 114]. І чим більше піднесена душа, тим краще вона робить свою справу, виходячи з доброчинності. Отже, у *Сократа знання* доброчинності виявляється всезагальним началом у душі людини. І цей пошук усезагальних об'єктивних основ надає проблемі душі нового повороту і звучання, які стануть визначальними в класичній філософії. Сократ фактично помічає контури *ідеалу як зосередженості душі.*

У ранніх діалогах *Платона* нема міркувань про тілесність чи безтілесність душі, які зустрічаємо у пізніших його творах. У них душа протистоїть тілу, але не тому, що вона невидима, безтілесна і неоречевлена, про що йде мова в християнському богослов'ї. *Сократ* не досліджував, з яких речей складається душа. Тим більше, він не протиставляв її тілу як неоречевлене уречевленому, невидиме видимому. Однак уже в Сократа душа виявляється *антиподом тіла як його керівного начала.* Вона протистоїть йому як усезагальне окремому, подібно до того, як принцип дії протистоїть окремому вчинку. І в указаному відношенні вже проглядається своєрідність ідеалу і його взаємозв'язок із дійсністю. Саме як всезагальний принцип душа визначає життєдіяльність тіла. І на цій основі можна зробити висновок про *ідеальність душі у* вченні *Сократа [3, 59].* Значить позиція *Сократа* в цьому випадку суттєвим чином відрізняється від того, чого буде вчити *Платон,* у якого нерозумна частина душі тісно пов'язана з тілом.

Душа у *Сократа* є чимось усезагальним, яке не ділиться на частини, на відміну від тіла як чогось окремого і в свою чергу, подільного. Як усезагальна, душа визначає у нього мету і спосіб життя людини, і фактично тут іде мова про особливий тип *причинної залежності,* вперше виявленої *Сократом.* Подальший розвиток філософії з'ясує, що це вже не відношення між речами в природному світі, а відношення всезагального до окремого в світі культури, де загальний принцип здатен визначити окремі випадки в поведінці людини. У сучасної людини не викликає сумніву той факт, що люди можуть керуватися принципами та ідеалами. Усім відомі імена тих, хто навчений ними, пішов на випробування чи на вогнище, не поступившись релігійними або, навпаки, науковими переконаннями. "Це справа принципу!" – говорить один. "Це питання честі!" – стверджує інший [3, 60]. І кожного разу загальне виявляється важливішим, від особистого, індивідуального, а ідеал вагоміший, ніж матеріальні блага. Причому в окремих випадках цим визначається вибір між життям і смертю.

Принцип – це загальне, яким людина керується у своєму ставленні до природи. Ідеалом загальне стає у ставленні людини до людини. Саме цей момент мусить бути основоположним у виховному процесі. Якщо в основі принципу лежить об'єктивна міра природи, то в основі ідеалу – об'єктивна міра *людського в людині.* Однак не кожний принцип може бути ідеалом. Хоча ідеал є принципом. Тому цілком допустимо говорити про ідеал як принцип дії людини. Звісно, не всі і не завжди керуються принципами. І в наші часи, коли всі стали "освіченими", постійно спостерігаються колізії, коли зіштовхуються моральні принципи і вікові традиції, переконання і забобони, ідеали та егоїстичні інтереси. Ще складніше було в часи *Сократа,* коли моральний принцип уперше постав викликом егоїстичному інтересові і традиції.

Складність ситуації полягала в тому, що громадяни Афін чудово знали, як потрібно жертвувати життям заради процвітання рідного полісу, як приносити жертви богам, як підкорятися законам держави. Але в кожному з цих випадків вони слідували прикладу і настановам. І авторитет старозавітних богів не допускав особливих тлумачень загального закону. Саме з *правила й окремого прикладу* виходять співрозмовники *Сократа* в діалогах *Платона,* розмірковуючи про сутність доброчинності. Але людина, котра знає, як учинити в чітко визначених випадках, фактично є не вільною, а залежною. Цей момент насамперед повинен ураховуватися в педагогічному процесі, особливо, коли йдеться про творче мислення, творчий підхід, творче ставлення тощо. Сутність творчості і полягає в тому, щоб завжди *вміти і могти* використовувати інші приклади, якщо в даному випадку певне конкретне правило є невідомим. *Сократ* жив у

той період, коли стало вкрай необхідним позбутися шаблонів у поглядах і вчинках, стати на шлях творчого ставлення до дійсності. І *Сократ* пропонує "набиратися розуму", залучаючи людей до своїх розмов. Розум у *Сократа* – це фактично здатність не повторювати готовий зразок, а шукати кожного разу особливе розв'язання, виходячи з доброчинності як *парадигми людського вчинку.* В цьому контексті ідеал є парадигмою ставлення людини до людини [3, 61]. Вміння мислити – це вміння застосовувати загальний принцип до окремої ситуації. І такий спосіб дії є не тільки свідченням розуму, але й запорукою свободи. На цьому шляху розум, який розвивається і шукає, розкриває той тип знання, котрий дозволяє "мисленнєвому погляду охопити конструкцію будь-якого предметного знання цілого, що перетворює завдання організації великої кількості предметної інформації в систему зрозумілих *смислів.* Саме *смислів,* а не форм, як це робиться сьогодні у всіх науках. Це є людський образ будь-якого предметного знання, і відкрите воно може бути тільки завдяки власній і напруженій мисленнєвій праці" [2, 40 – 41].

Усезагальний принцип людської дії реалізується таким чином, не в окремому вчинку, а в особливій лінії поведінки. Тільки так на практиці стверджував усезагальне сам *Сократ.* Принцип дії, який містився в його душі, він утілив у власній долі. І в ранніх діалогах *Платона* перед нами зображення душі та її основи – розуму саме в сократівському, а не в софістичному чи досократівському (фісіологічному) значенні. У досократиків (фісіологів) розум маніфестував закони космосу. У софістів він обслуговував приватні інтереси. І тільки в *Сократа* розум прагне прояснити свої всезагальні основи. Але, декларуючи цю мету *Сократ* на практиці розв'язує більш фундаментальне завдання. Він не тільки прояснює всезагальне, але й втілює його в *особливому.* Саме життя і діяльність *Сократа* – приклад діалектики особливого, де всезагальне постає системною єдністю здібностей, *конкретною душею й особистістю* [3, 63]. Цей підсумок творчості афінського мислителя свідчить, що тільки те знання *освічує* людину, яке може "породжувати її потенційні здібності самостійно осмислювати всі прояви сущого. Тому у сфері формування власне людського ця універсальна здатність до осмислення всього сущого повинна розвиватися і посилюватися, а не пригнічуватися і заганятися в рецептурне русло професійності. Розвиток цієї якості у фундаментальних предметних областях розв'язує одночасно завдання формування універсального і цілісного світосприйняття" [2, 40].

Ідеальність душі пов'язана з особливим типом детермінації, який існує в поведінці людини. Така ідеальна детермінація у взаємовідношеннях душі і тіла була вперше окреслена в ранніх діалогах *Платона.* Знання у формі ідеалу стало головним відкриттям *Сократа*. Саме таким чином у філософію був уведений *феномен ідеального* і визначилася головна тема філософської класики – відношення ідеального до матеріального. Проте, зробивши дуже багато в царині індуктивних умовиводів і логічного аналізу, *Сократ* зміг показати, що на даному шляху знання доброчинності недосяжне. Знання добра і зла, подібно до категорій мислення, виявляється в душі інакше, ніж знання про речі та їх властивості, а також поняття про роди і види. І скільки не узагальнюй учинки людей і не роби умовиводів з цього приводу, знання добра (як ідеалу людського життя) не одержиш. Знання доброчинності неможливо отримати, узагальнюючи окремі випадки, і його неможливо засвоїти повторенням чужих учинків. Його складно вичитати із учених книг. Створюється враження, що душа знанням добра володіє споконвіку. А в практиці і розмовах його тільки уточнюють і прояснюють. І тим самим душа вдосконалюється. З'ясовуючи природу доброчинності, Сократ наштовхується на цілком об'єктивну суперечність. Найскладнішим у природі ідеалів виявляється їх походження. Знання добра первісно є суперечливим, а тому і дано, і не дано індивідові. Знання "найкращого", "найдосконалішого" (у формі ідеалу) неможливо пізнати у звичному значенні цього слова. Але те, що неможливо пізнати, можна *прояснити*. оскільки воно споконвіку відомо душі [3, 65]. Ось у чому сутність проблеми, зафіксованої *Сократом,* і її розв'язанням до цього часу займаються філософія і педагогіка.

Прагнучи проникнути в сутність доброчинності, ми тим самим удосконалюємо власну душу. Але саму доброчинність змінити ми не можемо. Знання "найкращого" ("найдосконалішого") дано людині у формі готової істини. Ще точніше цю ситуацію будуть надалі визначати через категорію *абсолютного.* Своєрідність абсолюту в тому, що він не має потреби в силі, яка його породжує, оскільки є вічним. Він не здатен змінюватися, позаяк є самодостатнім. Стосовно знання доброчинності, то абсолютною її здатна зробити форма. У *Канта* вона буде фігурувати під назвою "категоричного імперативу".

В епоху *Сократа* дотримання традиції гарантувалося волею і прикладом богів. Проте

розум у поданні софістів почав руйнувати авторитети, через рефлексію зриваючи покрови святості. *Сократа* засудили якраз за ігнорування батьківських богів. Однак афінський суд не звернув уваги на головне. Адже святості традиції він протиставив абсолютний характер ідеалу як нового гаранта доброчинності. Фактично у *Сократа* вона змінює *спосіб буття.* Залишаючись основою полісного життя, доброчинність із зовнішнього наказу богів перетворюється *у внутрішній принцип поведінки,* обов'язковість якого гарантується самою формою цього знання [3, 65]. Сьогодні це має особливе значення, адже відбувається переоцінка цінностей, у результаті якої саме поняття "ідеалу" зазнає не тільки деформації, але й загалом заперечується. Однак ідеал необхідний у системі не тільки виховання, освіти, але й у здійсненні життєдіяльності.

Сократ сприймає *абсолютну форму ідеалу* як певну *споконвічну даність,* а не *об'єктивну видимість,* котра з необхідністю приховує динаміку свого формування. Отже, абсолютна форма ідеалу перетворює його в представника іншого світу. І поза цією *первісною інтенцією* на абсолютну реальність ідеал перестає бути самим собою. У своєму аналізі вчення *Сократа С. Трубецькой* указував: "Сама наявність ідеальної, загальної мети в моральній свідомості людини, сама свідомість всезагальних неписаних законів морального порядку свідчить про надособистісний і благий Розум" [5, 288]. Живе і переконливе доведення прояву божества *Сократ* знаходить у розгляді морального життя людини.

Однак установка на інший світ як *батьківщину ідеального у Сократа* не виражена зі всією визначеністю. Проблема витоків загального в душі людини так і залишається у нього проблемою. *Сократ* не подає розгорнутої відповіді про істинне джерело знання Добра і Зла. Він упевнено говорить про його місцезнаходження у вигляді безсмертної душі. В такій постановці питання про загальне в межах душі має певні переваги. Зокрема, тут міститься передумова, з якої виростає вчення *Платона* про ідеї. Світ ідей *Платона* по-своєму пояснює феномен ідеалу, заданого індивіду. Тільки там, у світі ідей, вважав *Платон,* душа залучається до "всезагального". *Аристотель* зазначав, що *Платон* надав відкриттям *Сократа* широкого і своєрідного звучання. Зокрема, він продовжує головну тему свого вчителя – *зрозуміти не природу речей, а природу людей.*

Життєвий шлях і трагічна загибель самого *Сократа* переконали *Платона* в тому, що *людину роблять людиною не почуття, а розум,* не егоїстичні бажання, а знання "найкращого" ("найдосконалішого"), котре спрямовує нас до доброчинності і блага. Тут фактично мова йде про особливий тип необхідності, коли вчинки визначаються причиною у формі мети та ідеалу. Подібне виникає в світі культури, і його не може бути в природі. Але якщо на природу спроектувати спосіб життя людей, то у речей, як і в людей, з'являться ідеали, вони почнуть прагнути до досконалості і наслідувати вічні зразки. Це і відбулося у вченні *Платона,* в якого світ ідей містить, з одного боку, досконалі зразки речей, а з другого – ідеали людської поведінки, доброчинності. Можливість розмістити родову сутність речей в ідеальному світі вже перебуває в існуванні особливих речей, створених людиною для людини, про які часто згадує *Платон.* Такі речі народжуються в практиці, де присутнє і наслідування зразка, і прагнення до мети [3, 69]. В педагогічній діяльності ця практика має свою специфіку, але в цілому несе в собі платонівський задум.

У діалозі "Тімей" *Платон* веде мову про народження і будову Всесвіту, витоком якого є діяльність *деміурга* як першостворювача. Саме деміург створив живе тіло і душу світу, а також окремо небо, зірки, час, землю і чотири роди живих істот. Три такі роди виявилися смертними, а четвертий – безсмертним. До останнього *Платон* відніс богів. При цьому він пише, що кожний із цих різновидів істот бог створював, "карбуючи її відповідно до природи першообразу" [4, Т. 3, 442]. Отже, світ ідей уже існував до акту божественного творіння, котрий у буквальному значенні був *доцільною* діяльністю бога, де як зразок і мета виступала ідея кожного роду. Аналогічним чином діють і олімпійські боги, яким деміург доручив створити людей і потім опікуватися ними. Сам він творить для людей тільки розумну частину душі, поміщаючи її на зірки як на колісниці. Тут він являє розумним душам природу Всесвіту і закони долі, відповідно до яких перше народження для них усіх буде одне і те ж. Потім деміург переносить розумні душі на Землю, Місяць тощо [3, 71].

Платон дивиться на природну сутність крізь призму сутності людини. Осмислення цілепокладання у нього виростає з раціоналізації міфу, а не з містифікації реального практичного відношення. У вченні про ідеї *Платона* логіка так і не одержала остаточної перемоги над міфологічним мисленням. Проте уже в ранніх творах *Платона,* на фоні етичної проблематики, проглядаються контури вчення про світ ідей як

"батьківщину душі". У "Федоні" безсмертя душі невіддільне від учення *Сократа* про *істинне знання,* котре приховане в її основі. Досягнути чистого знання можна, лише позбувшись зв'язку з тілом, що "наповнює нас бажаннями, пристрастями, страхами, і такою кількістю всіляких дурних примар, що, вірте слову, через нього нам і справді зовсім неможливо про що-небудь поміркувати" [4, Т. 1, 17]. І навівши низку характерних прикладів, він продовжує: "І, навпаки, у нас є незаперечені докази, що досягнути чистого знання, що б то не було, ми не можемо. Інакше, як позбувшись тіла, споглядаються речі самі собою самою собі душею" [4, Т. 1, 17]. Тут проводиться думка про чисте знання, яке відкривається людині після смерті і до її народження. Причому мова йде не тільки про людські доброчинності як головну тему *Сократа.* Знання, котре наперед задане душі, – це будь-яке чисте знання або чисте знання "що б то не було", яке душа відкриває не тут і зараз, у світі речей, а за його межами.

Платонізм виходить з ідеальної детермінації світу культури, яка екстраполюється на природу та її об'єктивні закономірності. Закони культури також об'єктивні, але ці закони діють *інакше,* ніж у природі. Своєрідність їх дії знаходить вираження, зокрема, в тій абсолютній формі, яка забезпечує *безумовність* ідеалу стосовно людського вчинку. Такими є соціокультурні основи народження платонівського *ідеалізму* услід за відкриттям *ідеальності* душі, що чітко простежується на прикладі античної класики від *Сократа* до *Платона*. В подачі *Ксенофонта,* основа космології *Сократа* – пристосованість усього до потреб людини, котра, таким чином, постає *метою* природи. Отже, природа влаштована доцільно. І той же *принцип доцільності* ми бачимо у *Платона*. Але мета, з якою узгоджується природа у *Платона,* – не людина, а Вище благо. Сутність у тому, що відкрита *Сократом* цільова детермінація в поведінці людини утворила два трактування цілі і доцільності. Там, *де метою людини,* співмірною з природою, *виявилася вона сама,* доброчинність пов'язана із засвідченою почуттями *тілесною користю.* Там, де *загальною метою людини і природи* став заданий іззовні світ ідей, доброчинність пов'язана саме з *душею та її прагненням до досконалості* [3, 81 – 82].

У *Платона* ще немає класичного поняття *ідеального* як мислячої *безтілесної субстанції.* Ідеї у *Платона* вже стали основою світобудови. І вони протистоять речам. Але світ у вченні *Платона* ще не розколотий на протилежність тілесного і безтілесного буття. Безтілесна субстанція не може уявлятися. І щоб не просто означати, але серйозно осмислити вказану протилежність, необхідно мати розвинуте *абстрактне мислення* (як це бачимо *в Аристотеля).* У *Платона* шлях зі світу речей у світ ідей здійснює душа зі своїм "керманичем", роль якого виконує розум. При житті людина здатна сходити зі світу речей у світ ідей лише *побічним шляхом,* коли з допомогою міркувань про види і роди буття відтворюється втрачене знання істини саме собою. А після смерті цей шлях до світу ідей душа проробляє *прямо і безпосередньо.* "Коли душа звільняється від тіла і оголюється, робляться помітними всі природні її властивості і всі сліди, котрі залишила в душі людини кожна з її справ" [4, Т. 1, 571].

Світ ідей перебуває в межах "істинної Землі", "занебесної області", "неосяжної сутності", які може побачити лише "керманич душі" – розум; на них і спрямовується істинне знання [4, Т. 2, 156]. При цьому душа не може остаточно подолати ту грань, котра відділяє світ речей від світу ідей. Піднявшись догори, вони тільки заглядають за небесний хребет, споглядаючи істину. Гірші душі йдуть в Аїд, а кращі – в "істинну Землю", де часто там і залишаються, одержуючи віддяку за колишні заслуги. Відповідно *дометемпсихозу,* душі кожні десять тисяч років повертаються в "занебесність". Ті душі, які стали тяжкими від чуттєвих задоволень і злочинів, після смерті тіла не долітають до світу ідей і падають униз, ламаючи крила. На відміну від світу ідей, душі *ефірні, невидимі.* Але у тих, хто жив неправедним життям, душі тяжкі і тому видимі. Важливим є те, що душа людини може відчувати вплив тіла через свою *нерозумну* частину (ідеї такого впливу не мають). Залучення до ідей у "занебесній сфері" дозволяє душам, керуючись одержаним знанням, *змінювати* речі. За допомогою знання людина виявляється господарем речей. Праця, наука, мистецтво, в яких людина наслідує богів, виділяє її з ряду інших земних тіл та істот. Душа *пригадує,* що вона бачила в "занебесній сфері", і тому людина *підноситься* зі своїм тлінним тілом над речами і предметами [3, 91].

Душа людини у платонізмі має особливий статус. Вона *рухома,* що дозволяє їй пов'язувати для взаємодії протилежності матеріального та ідеального світів. Душа – своєрідний *посередник* між двома світами, грань між якими вона намагається подолати шляхом механічного руху, а тому матеріальне та ідеальне не *тотожні,* а завжди *відмінні.* Тільки після *Г. Гегеля* стане

можливим розуміння ідеального як *діалектичного зняття* матеріального. Потрібно враховувати, що душа поділяється на *розумну* і *нерозумну* частини. Деміург творить лише розумну частину душі, яка поміщається в *голові* людини. Там же розміщені відчуття, котрі підкоряються розуму (відчуття, пов'язані зі слухом, зором, голосом). Інше в людині утворюють олімпійські боги, в тому числі *нерозумну* частину душі, до якої належать задоволення, страждання, страх, гнів, любов, надія, а також усі нерозумні відчуття. Місцезнаходженням цієї нерозумної душі є *тулуб.* Розумна частина душі – *безсмертна,* вона і спрямовується після смерті тіла в "занебесну сферу". Нерозумна ж частина *смертна* через тісний зв'язок з тілом. Виступаючи цілісністю, душа, на відміну від тіла, володіє розумом. Саме тому вона править, а тіло підкоряється. Завдяки розуму душа виступає в ролі причини всього, повідомляючи тілу певний тип руху [3, 93 – 94]. Можна сказати, що *Платон* був схильний уявляти душу як певний закон тіла. "Одушевленість" людини знаходить вияв у знанні "найкращого" ("найдосконалішого"), що дозволяє їй діяти творчо.

Висновки. Розмірковуючи над природою доброчинності, *Платон,* слідом за *Сократом,* пов'язує душу з *принципом поведінки,* який не завжди виступає в однозначній формі. Розв'язуючи цю проблему, *Платон* підкреслює існування множини різновидів тіл і душ. У такому випадку у способі існування людини і речі існує не тільки схожість, але й відмінність. Річ у тім, що в людини сутність представлена як у загальному – *ідеї людини,* так і в особливому – *її душі.* Ідея людини – це сутність, загальна для всіх людей, а *душа людини – особлива сутність кожного індивіда.* Завдяки душі людина, на відміну від речі, може впливати на своє майбутнє, визначати його. Всезагальна сутність людей *незмінна,* але особлива сутність у формі душі *мінлива.* Більше того, у формі душі як представника всезагального в людині ця сутність здатна зазнавати впливу життя. Душа у *Платона* – аналог мінливої сутності людини. Стосовно речі, то вона на свою сутність повпливати не може.

1. Аристотель. Соч.: В 4 т. – М., 1975. – Т. 1. – С. 398.

2. Афанасьев Ю.Н. Может ли образование быть негуманитарным?// Вопросы философии. – 2000. – № 7.

3. Мареева Е.В. Проблема души в классической и неклассической философии. – М., 2003.

4. Платон. Собр. соч.: В 4 т. – М., 1990. – Т. 1.

5. Трубецкой С.Н. Курс истории древней философии. – М., 1997.

6. Фрагменты ранних греческих философов. – В 2-х частях. – М., 1989. – Ч. 1.

Стаття надійшла до редакції 24.05.2011

Іван Якович Франко
(1856 – 1916)
видатний український письменник, вчений, перекладач, філософ, громадський діяч

27 серпня 2011 року
155 років від дня народження Івана Франка

Великий письменник України Іван Якович Франко народився 27 серпня 1856 р. в Галичині на зеленому підгір'ї Карпат в присілку Гора села Нагуєвичів (нині Івана Франка), Дрогобицького повіту, в родині сільського коваля. Мати Марія з родини Кульчицьких проста вродлива селянка, дуже співуча, знала багато народних пісень.

Прекрасна природа Прикарпатського краю, життя народу, рідна мова стали джерелом його творчості.