



Український Світ

7-12'2002

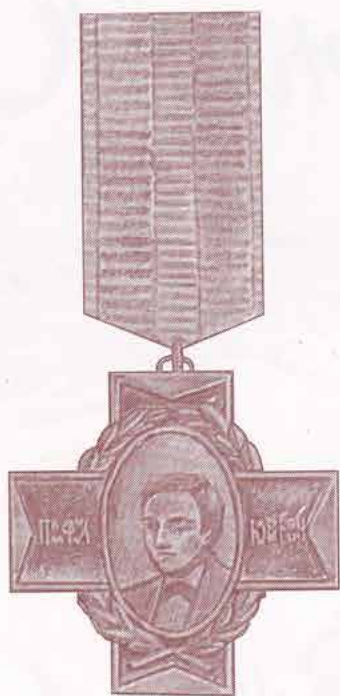
Філософія
«утаємниченого
серця людини»

Право — явище
національного
духу



Памфіл ЮРКЕВИЧ

Ідея заснування
медалі імені
Памфіла Юркевича
для відзначення
за особливі
досягнення
у філософії,
педагогіці,
праві,
теософії,
публіцистиці



Ескізні проекти
пам'ятної
та нагородної
медалей
Памфіла Юркевича

Художник
Олександр Дудник





Засновано 1991 р. Реєстраційне свідоцтво КВ №330 від. 23.12.1993 р.	Памфіл ЮРКЕВИЧ Педагогіка. Право. Філософія	4
ЗАСНОВНИК: Товариство зв'язків з українцями за межами України (Товариство «Україна-Світ»)	Петро КУЛІНЕЦЬ, Ярослава СТРАТІЙ Наукова конференція до 175-річчя від народження Памфіла Юркевича	5
АВТОР КОНЦЕПЦІЇ Олександр Шокало	Станіслав БОНДАР Історіософська концепція Памфіла Юркевича	7
ГОЛОВНИЙ РЕДАКТОР Ольга Бенч	Іван ЛИСИЙ Чи належить П. Юркевич українській філософській культурі?	11
РЕДАКЦІЙНА РАДА: Ольга Бенч, Іван Гвань, Володимир Ільїн, Петро Кулінець, Ролад Піч, Володимир Сергійчук, Юрій Шилов, Олександр Шокало	Микола ЛУК До питання про український контекст філософії П. Юркевича	16
РЕДАКЦІЙНА КОЛЕГІЯ: Валентин Крисаченко, д.філос.н. Іван Огородник, д.філос.н. Валерія Нічик, д.філос.н. Леонід Соловей, д.філос.н. Ада Бичко, д.філос.н. Валентина Борисенко, д.іст.н. Станіслав Кульчицький, д.іст.н. Юрій Мицик, д.іст.н. Володимир Сергійчук, д.іст.н. Марія Загайкевич, д.мистецтвозн. Анатолій Іваницький, д.мистецтвозн. Лю Пархоменко, д.мистецтвозн. Андрій Чебикін, академік Марина Черкашина-Губаренко, д.мистецтвозн.	Вілен ГОРСЬКИЙ Актуальні питання дослідження спадщини П. Юркевича	20
РЕДАКТОР ВИПУСКУ Олександр Шокало	Володимир БІЛОДІД Філософія «людини утаємниченого серця»	23
МАКЕТ, ХУДОЖНЬО-ТЕХНІЧНЕ РЕДАГУВАННЯ, КОРЕКТУРА, КОМП'ЮТЕРНА ВЕРСТКА Алла Суворова	Ігор БИЧКО Кордоцентрична філософія в Україні і в Західній Європі	28
Телефон редакції: (38044) 228-24-21	Володимир ІЛЬЇН Інтенції «позитивного» екзистенціалізму у філософській творчості П. Юркевича	32
Формат 60x84/8. Папір офсетний № 1. Друк офсетний. Умовн. друк. арк. 6,5. Зам. 3-2033	Валерій ІЛЬЧЕНКО Памфіл Юркевич як символ духовного єднання поколінь	36
Надруковано на Київській нотній фабриці. Київ, вул. Фрунзе, 51а.	Валерій ІЛЬЧЕНКО Зустріч із Памфілом Юркевичем на московській землі	40
	Віталій ТАБАЧКОВСЬКИЙ Розум. Серце. Діяльність. Особистість. Пам'яті В.І.Шинкарука (1925-2001)	43
	Ярослава СТРАТІЙ Творець духовних цінностей. Пам'яті В.М.Нічик (1928-2002)	46
	Валерій ІЛЬЧЕНКО, Лара СИНЕЛЬНИКОВА Клятва вчителя	47



П. Д. Юркевич
Художник Д. Фаркавець

Памфіл ЮРКЕВИЧ

ПЕДАГОГІКА. ПРАВО. ФІЛОСОФІЯ

... Виховна система, яка пробуджує в серці у вихованця любов до вищого й ідеального, до священного й Божественного ... — ця система чекає на вихователя, здатного знаходити в тілі в людини невидиму душу, а в невидимій душі невитравні зачатки Богоподібності...

Початком права є ідея справедливої віддяки... Право зовсім не йде услід за інтересами як тінь за тілом, а навпаки, це їхній суддя, воно є моральною культурою інтересів. Воно або підтримує інтереси, або припиняє їх життя, якщо інтереси не мають внутрішньої гідності.

Що стосується потреб людини, те має ринкову ціну, а що має мету саме в собі, те має внутрішню гідність.

Певна національність дається взнаки як потужна влада... — всі ці риси народного генія диктують народові кодекс позитивного права і надають законодавству особливого національного характеру. Отже, національний дух є вищим законодавцем, який настановляє, що слід визнати правом і що треба відкинути.

Філософія постає передусім з потреби моральної вільності.

... Слід пам'ятати, що простота є не бідність, а щирість...

П. Юркевич



Наукова конференція до 175-річчя від народження Памфіла Юркевича

2 листопада 2001 р. в Інституті філософії ім. Григорія Сковороди НАН України відбулася наукова конференція, присвячена 175-й річниці від народження великого українського філософа й педагога Памфіла Даниловича Юркевича.

На конференції було презентовано видання рукописної спадщини Памфіла Юркевича — «Історія філософії права. Філософія права. Філософський щоденник», що його підготувала редакція журналу «Український Світ» спільно з відділом історії філософії України та історії зарубіжної філософії Інституту філософії ім. Григорія Сковороди НАНУ. Це, по суті, перше в такому обсязі видання рукописної спадщини українського філософа. До книги увійшли переклади з російської фундаментальних лекційних курсів П. Юркевича, які він читав у Московському університеті, а також переклад щоденникових записів, які учений вів німецькою мовою. Як зазначив редактор видання Памфіла Юркевича, начальник управління видавничої справи й поліграфії Держкомінформу України О.А.Шокало, через немалі труднощі й перешкоди пройшли видавці, але перемогли духовні зусилля, і ось маємо вагомий результат.

Підготовку цього фундаментального видання здійснено за сприяння Міжнародного фонду «Відродження» (перше видання — 1999 р.), а додатковий тираж випущено на замовлення Держкомінформу України за Національною програмою випуску соціально значущий видань (2000 р.). У 2001 році вийшло третє видання на замовлення державного фонду фундаментальних досліджень. Книжки, випущені за держзамовленням, розподілено безкоштовно по бібліотеках України.

Праця над цим виданням філософської спадщини Памфіла Юркевича розпочалася з установ-

чого засідання робочої групи 29 вересня 1995 року, що оформлено відповідним протоколом. До складу робочої групи увійшли: професор Роланд Піч — німецький філософ і теософ, історик української філософії, видавець німецькомовного щоденника П. Юркевича, ініціатор і натхненник цієї праці та автор передмови й коментарів; Олександр Шокало — письменник, головний редактор журналу «Ук-

раїнський Світ», організатор редакційно-видавничого процесу та редактор книги; професор Валерія Нічик — завідувач відділу історії філософії України та історії зарубіжної філософії, науковий керівник робочої групи; наукові співробітники цього відділу — Микола Лук (упорядник), Володимир Литвинов, Ярослава Стратій, Василь Бишовець, Степан Кошарний (перекладачі рукописних текстів П. Юркевича); а також долучилися до цієї праці перекладачі німецькомовного щоденника П. Юркевича — Леся Юрченко і Олена Яшкіна, фахівці з німецької філології.

Актуальність цієї праці впливає з необхідності відродження традиційної української філософської культу-

ри на основі духовних здобутків наших попередників, а також повноцінного розвитку й функціонування філософії в українському мовному середовищі. Адже більшість філософських текстів українські мислителі змушені були писати нерідною мовою. Причина цього полягає як у європейських інтелектуальних традиціях, коли українські філософи творили латинською мовою (творчість гуманістів і професорів Києво-Могилянської академії), так і в колоніальній залежності України, коли українські мислителі користувалися польською, російською і німецькою мовами. Отож, адекватна передача сучасною українською мовою духовної спадщини українських філософів покликана піднести рі-

ПАМФІЛ ЮРКЕВИЧ

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ ПРАВА ФІЛОСОФІЯ ПРАВА ФІЛОСОФСЬКИЙ ЩОДЕННИК

Київ
Редакція журналу
"Український Світ"
1999

вень культури вітчизняного філософування, допомогти відчутти сучасним українським інтелектуалам органічний зв'язок з власною духовною традицією, знайти нові можливості для творчих пошуків.

Тому праця над адекватним прочитанням українською мовою вітчизняної філософської спадщини в усій її різноманітності є надзвичайно важливою. І в цьому сенсі особливої ваги набуває переклад рукописних російськомовних лекційних курсів з історії філософії права П. Юркевича та його німецькомовного філософського щоденника, досі невідомого навіть вузькому колу фахівців. (Частково правова спадщина П. Юркевича оприлюднена в 1999 р. Видавничим домом «КМ Академія» — «Памфіл Юркевич. З рукописної спадщини». Упорядкування, переклад українською мовою та коментарі Марини Ткачук). У презентованому виданні вміщено декілька варіантів рукописного курсу лекцій з історії філософії права, складовою частиною яких є виклад власне філософії права, також кілька варіантів програми лекційного курсу з історії філософії права і конспективний виклад відповідей на екзаменаційні білети, складені на основі цього курсу лекцій. Подаючи різні варіанти одного й того ж лекційного курсу, прочитаного П. Юркевичем на юридичному факультеті Московського університету впродовж 1868–1873 років. Упорядник і перекладачі прагнули в повному обсязі відтворити його філософсько-правове вчення, представлене у цих варіантах. Видання знайомить читачів з поглядами П. Юркевича на розвиток філософсько-правових ідей від античності до середини XIX ст.: особлива увага приділяється державно-правовим концепціям Платона, Арістотеля, аналізується римське право, вплив християнства на державо- і законотворчі процеси, інтерпретуються новоєвропейські процеси теорії держави і права. Значний інтерес становить підхід мислителя до пошуку принципів осмислення юридичного матеріалу. Розглядаючи останній як явище національного духу, історичного характеру народу і одвічної ідеї правди, він обґрунтовує актуальну і нині тезу про те, що дух народу відображається в його законах, а запозичені закони лише тоді працюють, коли вписуються в контекст національних духовних і суспільно-політичних традицій. Німецькомовний щоденник розкриває творче осмислення П. Юркевичем здобутків європейської і насамперед німецької філософської думки в контексті православно-християнських традицій філософування, що були започатковані в Києво-Могилянській академії і в інших формах розвивалися в Київській духовній академії в XIX ст.

Наскільки глибинна й цінна для сьогодення й майбутнього спадщина Памфіла Юркевича, засвідчив сам хід конференції, зокрема теми виступів науковців: «Актуальні питання дослідження спад-

щини П. Юркевича» (В. С. Горський), «Проблеми людини у філософії П. Юркевича» (Б. А. Головко), «Філософія «утаємненого серця людини» П. Юркевича» (В. Д. Білодід), «Етичні погляди П. Юркевича» (М. І. Лук), «Памфіл Юркевич і українська філософська культура» (І. Я. Лисий), «Памфіл Юркевич як символ духовного єднання поколінь» (В. І. Ільченко), «Філософія П. Юркевича і сучасність» (І. В. Огородник), «Інтенції «позитивного» екзистенціалізму у філософській творчості П. Юркевича» (В. В. Ільїн) та інші.

Філософська творчість П. Юркевича репрезентує українську інтелектуально-духовну потугу на рівні видатних мислительних стратегій світової філософської традиції. Його спадщина, в якій центральною та основною є антропологічна проблематика, знаходить своїх представників у російській релігійній філософії (В. Соловйов, С. та Є. Трубецькі, П. Флоренський), у західноєвропейській антропологічно-екзистенціальній традиції (С. К'еркегор, М. Шелер, Т. Рібо, Г. Маєр, Н. Аббаньяно, Е. Мульє та інші).

Філософія в концепції П. Юркевича є пізнанням ідеї. П. Юркевич у загальну картину взаємодії ідеї і світу речей уводить таємницю Божого творіння. Ще одна важлива сфера системи поглядів П. Юркевича, яку утворює «філософія серця», полягає в тому, що пошук істини, добра не може обмежуватися лише зусиллями пізнавальної діяльності розуму. Здійснення добра можливе як акт щирої душі, широкого серця.

На конференції знайшла підтвердження думка, що українська філософія, навіть якби мала двох мислителів — Сковороду і Юркевича, може гордитися своєю історією. У народу, який має таких людей, — велике майбутнє. А ще на черзі відкриття для широкого загалу Памфіла Юркевича як педагога, правника, публіциста, адже досі його наукова спадщина фактично була недоступна навіть фахівцям. Прозвучала тривога, що окремі безцінні рукописи вченого втрачено вже в наші дні.

Учасники конференції з вдячністю відгукнулися про працю упорядників, перекладачів і видавців спадщини Памфіла Юркевича. Підтримано ідею заснування медалі імені Памфіла Юркевича для відзначення за особливі досягнення у філософії, педагогіці, теології, праві, публіцистиці.

Петро Кулінець,

журналіст,

Ярослава Стратій,

кандидат філософських наук,
старший науковий співробітник

Інституту філософії

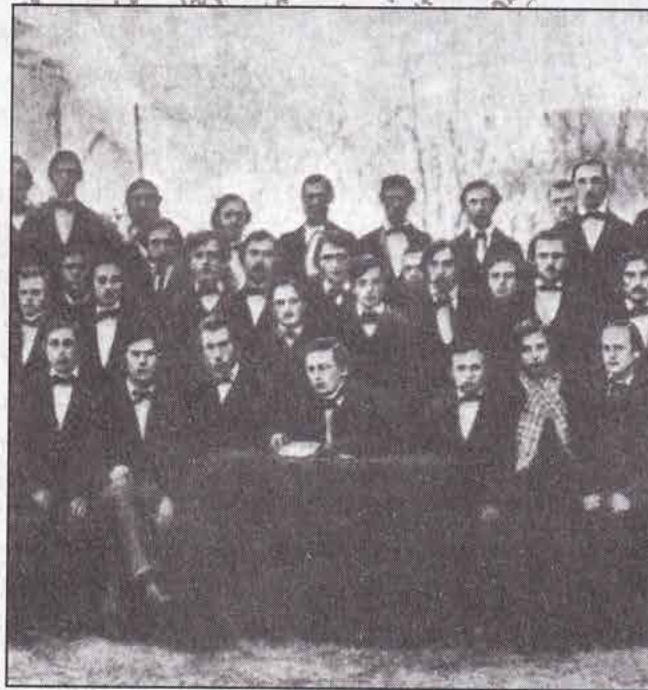
ім. Григорія Сковороди НАНУ



Сьогодні українська філософська спільнота прийшла на присвяток. Маємо радість тримати в руках видання досі маловідомих і малодоступних творів видатного українського мисленика. На превеликий жаль, значна частина наукових розвідок, присвячених певним аспектам філософської творчості Юркевича, ґрунтувалась на аналізі тієї мізерної кількості творів, які побачили світ за кілька останніх років і які складають невелику частку всього наукового доробку філософа. Це видання дає можливість побачити зовсім нові грані його філософської спадщини і, зокрема, спробувати відтворити не лише загальнофілософські, але й історіософські погляди.

Блискучий, глибоко ерудований педагог і викладач, який володів високою філософською і методологічною культурою, професор Памфіл Юркевич у своїх працях «Історія філософії права» та «Філософія права», розглядаючи власне історію філософії права, просто не

Історіософська концепція Памфіла ЮРКЕВИЧА



Єдине відоме зображення П.Д. Юркевича на груповому дагеротипі, зробленому в жовтні 1861 р. в Києві перед його від'їздом до Москви

міг оминати засадничої для будь-якої історії (історії політики, історії філософії, соціології, соціальної філософії, історії) філософії історії. Саме тому, розкриваючи проблему висвітлення початків історичного розвитку науки про право, а в більш предметному наближенні, відповідаючи на питання чому саме у давніх греків ідея права набула певного змісту, певної форми та наукового опрацювання, чому «в греки ми уперше бачимо право як силу, що регулює життєві взаємини, удосконалює їх форми і наближає їх до ідеалу?», мислитель пише: «Ці питання з'ясовуються філософією історії, яка має своїм завданням визначити закони і форми історії людства» (Памфіл Юркевич. Історія філософії права // Памфіл Юркевич. Історія філософії права; Філософія права; Філософський щоденник. — К., 1999. — С. 267). Таким чином, за цією дефініцією, філософія історії по відношенню до історії філософії права і до власне філософії пра-

ва виступає основою. Вона вивчає все людство і вивчає його не лише з позиції історично-логічного розвитку правових ідей, а підходить до цього процесу з позицій філософського узагальнення, вивчає все людство, вивчає історично, тобто кожен соціальний організм, суспільно-культурне утворення, сукупність ідей розглядаються в усьому своєму багатстві і конкретних виявах. Іншими словами, вона досліджує іманентну логіку розвитку людського суспільства і суспільних ідей, єдність і багатоманітність історичного процесу і процесу виникнення та розвитку ідей. Далі він констатує, що з давніх часів «розумні голови» задумувалися над історичними подіями, помічали в них принципи і за їх якістю робили спроби осмислити історію людства. Не зупиняючись окремо на античних та середньовічних тлумаченнях філософії історії, Юркевич коротко затримується на трьох найвідоміших концепціях («школах») філософії історії, репрезентованих Гегелем, Краузе, Аренсом і дає їм свою оцінку.

Загалом усі школи, окрім грубого матеріалізму, який стверджує, що в історії все залежить від випадку, — зазначає автор, — визнавали неперервність розвитку історичних явищ. Розрізняються школи лише щодо того, чи цей розвиток іде з одного пункту, чи з багатьох одночасно. Гегель вважає, що розвиток починається з одного пункту і в цьому, за висновком Юркевича, його неспроможність. Гегель мислить за такою схемою: ідея, яка становить сутність людини, розвивається поступово. Починаючи з найнезначніших зачатків, нижчих ступенів, вона підноситься до вищих так, що нижчий ступінь слугує джерелом розвитку вищого. Другий ступінь — вищий від першого, але водночас у першому ступені можна знайти все, що треба для розвитку другого. Згідно з цією концепцією розглядається цілокупна історія людства. Розпочинаючи від Китаю, Гегель переходить до індійців і знаходить, що тут втілилися вищі сторони життя людства, але вони були і в Китаї. Китай та Індія —

два перші ступені, в яких було все для утворення Перської держави — третього ступеня, що містить у собі два перших.

За переконанням Юркевича, ця філософія заперечується фактами і «хибна в принципі». Адже жодні дослідження не доводять, що Китай перебував у послідовному зв'язку з Грецією, а Гегель примушує вірити, що китаїзм був необхідним ступенем розвитку Європи, а брамаїзм — предтечею морального розвитку християнських народів. Друге заперечення полягає в тому, що за поглядом Гегеля, ми повинні вважати все дійсне — розумним. Тобто, йдеться не просто про прогрес, а про прогрес абсолютний, що не знає жодних відхилень. Але тоді це означає, що ми живемо у царстві небесному, іронізує Юркевич. «А життя людства переконує нас у наявності лиха в дійсності; історія вчить нас, що іноді один істинний напрям у політиці дається тисячею політичних страждань» (Там само. — С. 268).

За браком часу я не маю можливості докладно зупинитись на критиці Юркевичем поглядів Краузе, Аренса і Редера та на багатьох інших аспектах його історіософських побудов. Зазначу лише те, що сам автор погоджується з твердженням Аренса про перший період розвитку права, коли воно становилось разом з іншими істотними елементами життя і репрезентувало лише патріархальне родинне життя (свідчення про це є в Біблії та «Іліаді»), й про другий період його розвитку. Цей період збігся з тривалою епохою розвитку людства, коли через духовні й фізичні причини, розірвалася внутрішня спільність між Богом, природою і людиною, коли людство обрало здебільшого самостійний напрямок, але разом з тим із почуттям самостійності в усіх стосунках, почав брати гору природний егоїзм. Саме в другу епоху, наголошує автор «Історії філософії права», «... всі народи роздрібнюються, кожен живе своїм життям, керується своїм правом. Вони — ворожі один одному: первісна єдність зникає» (Там само. — С. 272).

Існує одвічний психологічний закон, який не взяли, зокрема, до уваги Аренс і його шко-



ла, наголошує Юркевич. Користуючись критерієм того, як кожен народ засвоює ті ідеї, які він здобув у спадщину (у формі переказу, пам'яті — у євреїв; у формі самодіяльного мислення — у греків), він поділяє християнський світ на 1) світ поганський та 2) іудейський. Аналізуючи далі ставлення цих світів до релігії та до Бога, до проблеми долі та провидіння, до особистості, до права держави і влади, він висноує, що: «Іудейський народ — народ принципів, а грецький народ — народ прогресу». Це те перше, що необхідно враховувати при вивченні філософії історії, резюмує Юркевич. Відштовхуючись від названих вище форм засвоєння народом спільної спадщини — у формі переказу (пам'яті), у формі фантазії, чи у формі самостійного мислення, він виділяє три форми життя: 1) людиною керують або чуттєві враження, або 2) вона підкоряється звичці, або 3) йде услід за принципами розуму. Давні греки, на відміну від інших народів, керувалися не чуттєвими враженнями, не звичками, тобто усталеними формами, а самостійним дослідницьким розумом, сутність якого — саморозвиток і самодіяльність. Отже, вони — зачинателі розвою людського життя з суб'єктивних засад розуму. Мислитель, як і Русо, розрізняє людину людяну і людину натуральну. Він поділяє погляд останнього і зараховує до народів людяних греків, римлян та іудеїв; до інших — усі східні народи. «Цим пояснюється, — пише філософ, — чому ми перебуваємо під впливом духу іудеїв, греків і римлян і чому перси, індійці та ін. народи не лишили по собі слідів» (Там само. — С. 277).

Нині не час і не місце піддавати історико-філософській критиці історіософську концепцію Юркевича. Проте, слід зазначити, що поруч з надзвичайно цінними думками щодо критеріїв поділу народів з огляду на необхідність виділення чинних онтологічних і гносеологічних принципів руху всесвітньої історії; кваліфікації філософії історії в якості науки соціальної, яка має вивчати суспільну історію

як певний універсальний об'єкт з універсальними характеристиками, здійснювати універсальні узагальнення і висновки відносно історичного процесу і є глибоко продуманим науковим знанням, — всі ці методологічні засади історіософії блискуче застосовує в своєму аналізі автор, — неможливо не відреагувати на те, що Юркевич був продуктом певної історичної епохи. 130 років тому в науці панували ідеї раціоналізму, ігнорувались наукові й практичні досягнення чуттєвої компоненти пізнання та антропологічних звершень містичного світогляду східних цивілізацій, та їх внесок у світову науку й культуру. Як Гегель, та й інші тогочасні філософи історії, він проігнорував цей внесок і, фактично, стояв на позиціях європоцентризму.

У розділі «Історія філософських вчень про право і державу в Новому світі. Принципи життя Нового світу» Юркевич знову розкриває свої погляди на філософію історії. Він пише, що в обмеженості науки Стародавнього світу виявилась і обмеженість життя. Від стародавньої Греції та Риму ми маємо лише науку про справедливість і державу. Проте там бракувало соціальних наук. Основна і найзагальніша соціальна наука — це всесвітня історія. Всесвітня історія, як соціальна наука, має свою фактичну батьківщину в християнській історії. Достоту в Апостола Павла вперше прозвучали нові принципи життя: «Створив (Бог) з одного весь рід людський, щоб жив він по всій земній поверхні, призначивши встановлені часи й кордони їхнього поселення» (Діяння, 17, 26) — з тим, аби одного Бога шанували вони. Уперше тут виступає не ідея грецького, римського та ін. народу, а ідея людства, відзначає Юркевич.

Відтоді, вперше у багатьох народів, між яких, мабуть, немає нічого спільного, живе і розвивається єдиний людський дух. Уперше звучить не ідея певного народу, а ідея людства і, відповідно, уперше тут постає ідея всесвітньої історії. Ця людська наука й дотепер перебуває у зародку, але ідея цієї науки була

накреслена у Апостола так, що тепер від неї не відступається жоден історик незалежно від того, чи вірить він у догматичну істинність християнства, чи надає невластивого йому справжнього значення. (Там само. — С. 464).

Поділяючи **започатковану християнством ідею універсалізму, яка стала однією з провідних тенденцій колективістського мислення і намагалась охопити світ у цілому, зрозуміти його як певну закінчену єдність** та виразити це розуміння в релігійно-філософських, наукових і поетичних образах, Юркевич особливо докладно аналізує не лише значення християнства у сфері політики та науки про право і державу, але і його значення у світовій історії. Не обмежуючись лише констатацією, мислитель, осуджуючи абсолютизацію ролі держави в суспільно-політичному житті народів (єгати́зм політичної філософія Греції і Риму від Платона до Гобса), він викладає особисте бачення перспективи розвитку світової спільноти, демонструє власне розуміння актуальних проблем сучасної йому політики.

В чому ж полягає актуальний момент? «А нашому часові належить видатне завдання розвинути ідею суспільства на відміну від ідеї держави, розвинути так, щоб ці спільноти, хоч би як глибоко вони не входили у державу, виявилися як самостійні і незалежні. Справді, держава повинна розвинути з універсальним характером, вона має постати такою, в якій би суміщалися найбільш суперечливі елементи. Але історія свідчить, що це виконано лише стосовно форми права, а не [його] змісту, історія свідчить, що цей принцип універсальності більше приймається у приватному праві ніж у державному... Історія нових європейських держав показує, що державу, самодостатню в собі, абсолютну не можна уявити. Але в цьому ж полягає й видатна односторонність. Християнська віра відкривається саме цим рухом, який був викликаний тим, що згідно з новим поглядом, держава не є самодостатня, інакше вона була б рівнозначна людству. Оскільки вона має свою основу в

людстві, культурі, то визначити її самодостатньою неможливо; тоді людство й культура мали б шануватись не самі по собі, а згідно з їхнім відношенням до держави відбулося те, що, з одного боку, держава не хотіла відмовитися від самодостатності, а, з другого боку, новий дух, наданий християнством, не хотів визнати за державою самодостатності. І ось сенс цієї великої боротьби, боротьби безпристрасної, яку вели християни з язичницьким світом, що віджив себе». (Там само. — С. 467).

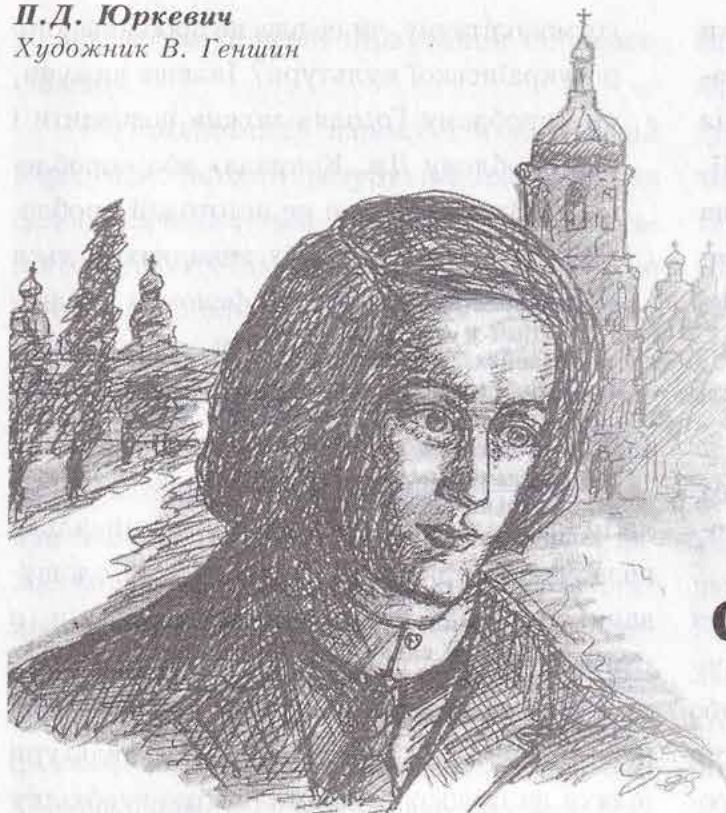
Підсумовуючи побіжний аналіз філософії історії Юркевича варто відзначити, що вона вирізняється самостійним баченням поступу світової історії. Досліджуючи її зміст із позиції апологетики християнського віровчення та світобачення, яке надало історичному процесові характеру історичності (він має початок і кінець, а не обертається вічно в одному і тому ж колі, як вважали у дохристиянських релігіях), мислитель убачає сенс історичного процесу в тому, що це не історія природи (не природний процес), а історія людей, наділених свідомістю і розумом. Історичний процес — сукупність усіх суспільних відносин, у яких знаходиться людина. Філософ обстоює теорію прогресу, показує, що завдання світової історії можуть бути вирішені в найближчому майбутньому.

В умовах, коли з особливою силою лунають пророкування щодо «зіткнення цивілізацій», «кінця історії» тощо, ці плідні ідеї, принципи та задуми, як і безліч інших, які заповідав нам видатний, за усіма світовими вимірами, вітчизняний мислитель, потребують виявлення, осмислення та використання, що потужно сприятиме науково-філософському та моральному збагаченню людства.

Станіслав БОНДАР,
старший науковий співробітник
Інституту філософії
ім. Григорія Сковороди НАНУ



П. Д. Юркевич
Художник В. Геншин



ЧИ НАЛЕЖИТЬ П. ЮРКЕВИЧ УКРАЇНСЬКІЙ ФІЛОСОФСЬКІЙ КУЛЬТУРІ?

Для спільноти, яка вкотре намагається набути державного статусу і саме в такій визначеності торувати власний шлях у світовій історії, завдання національно-культурної самоідентифікації, а з ним і проблема питомого культурного спадку набуває життєвої значущості. Тому-то впродовж останніх 10–12 років так часто обговорювалась причетність тих чи інших культурно вагомих постатей до української культури. Тому-то й питання, винесене в заголовок цього розмислу, тільки в першому наближенні здається прямолінійно-навісним чи некоректним. Але досить виявити в цьому питанні таку, наприклад, грань: чи стосунки Юркевича з українською філософією аналогічні в найзагальнішому плані стосункам Сковороди або Драгоманова, чи стосункам В. Соловйова або Шпенглера, тобто йдеться про зв'язки внутрішньої чи зовнішньої природи, — і відразу увиразниться неідеологічність і присутність поставленого питання.

Про те, що воно в історії філософії та культури не має остаточного розв'язання, свідчить

беззастережне віднесення філософії П. Юркевича у російській історико-філософській традиції, починаючи, здається, з О.І. Введенського, до російської філософської культури і одночасний розгляд спадщини цього філософа нашими істориками культури в контексті розвитку української філософської думки, започаткований понад півстоліття тому Д. Чижевським. Російська історико-філософська традиція має вагомі підстави: П. Юркевич зрілі свої роки провів у Московському університеті, його творчість у її безпосередньому здійсненні була включена не тільки в російське академічне життя, а й в актуальне російське філософське (та й ширше — ідейне) життя свого часу. Ідеї П. Юркевича знайшли своє продовження в російській філософській школі світового звучання, започаткованій В. Соловйовим. Зрештою, все, написане П. Юркевичем (крім німецькомовного щоденника — *Ред.*), виконано російською мовою. Хіба цього мало, аби віднести П. Юркевича до діячів російської філософії?



Проте свої аргументи можуть висунути й історики української культури. Є підстави вважати, що філософ Юркевич виріс із сквородинівської, української традиції, тоді як російська філософська традиція на час його фахового формування ще не склалася. Це формування Юркевича як самобутного мислителя, а також найпродуктивніший період його філософської творчості реалізувались у своєрідній атмосфері київського духовно-культурного осередку, де український компонент ніколи не був викориненим дощенту.

Я поки не торкався таких аргументів, які могли б комусь здатися сумнівними (наприклад, українське походження П. Юркевича або національно-культурна орієнтація його рідного брата тощо); адже йдеться про постановку проблеми і її присутність. Щодо останньої, то обмірковування поставленого питання якоюсь мірою сприяє уточненню місця П. Юркевича у філософському процесі, але також унеможливає долучення до з'ясування критеріїв, за якими доробок певного діяча відносять до тієї або іншої національної культури, а відтак і проблеми національної визначеності філософської культури. Скомплікованість проблеми можна окреслити в серії питань:

- Чи притаманна філософській думці, непартикулярній, універсальній дефінітивна, національна визначеність?
- Чи критерії такої визначеності (коли її визнати) носять винятково позаісторичний характер, чи включають і суто історичні моменти?
- Чи така визначеність необхідно аналізується через етнічну самосвідомість суб'єкта філософської творчості? І чи «брак національної органічності» (С. Квіт) у багатьох культурних діячів українського походження складає універсальну проблему новітньої культури, якій добре знайомі спокуси

космополітизму, чи це власне проблема історії української культури? Інакше кажучи, чи «проблему Гоголя» можна позначити і як «проблему Дж. Конрада» або «проблему Е. Верхарна», чи це нетотожні проблеми? Тобто чи в останніх випадках ідеться про загальнокультурний феномен «трансетнізму», тоді як у першому — про характерний для культури бездержавного народу духовний дуалізм.

Досить поширена просвітницько-раціоналістична позиція в питанні про національну визначеність філософії полягає в наголошуванні універсалізму філософської думки, а тому й у сумніві щодо можливості «партикулярної» метафізики; вона іноді допускає хіба що можливість свого для кожної культури шляху до філософії та імпліцитно-необхідну присутність метафізики в окремих локальних культурах. Можна сподіватися, що до останніх належать не тільки макрорегіональні (Схід, Захід), чи мікро (суб-) регіональні, а й національні «локалізації» філософських зусиль «трансцендентального суб'єкта».

Зазначена просвітницько-раціоналістична позиція не нова. Її можна віднайти і в окремих маститих мислителів минулого, і навіть в анонімній книжечці «Введение к познанию философии» (Ч. 1 — СПб., 1848), яка, на думку Г.Г. Шпета (Шпет Г. Г. История русской философии // Шпет Г. Г. Сочинения. — М., 1989. — С. 159), вийшла з духовних сфер. Її автор стверджує, що не може бути філософії німецької, англійської, французької (бо ще немає російської!), і теж покладається на «трансцендентальний суб'єкт», точніше на те, що наука — одна, будучи «власністю всіх людей взагалі і людського розуму зокрема», а тому не дробиться «за примхами і розумуванням розмаїтих племен» (див.: Там само. — С. 160).

Що стосується самого Г. Г. Шпета, дуже далекого від романтичного партикуляризму,



то він завершує певні міркування таким висновком:

«Самосвідомість народу знаходить свій вираз через його літературу, мистецтво, однак філософія вважається домінуючим органом такого виразу» (Там само. — С. 265). А як же бачить цю проблему Юркевич? Зауважу з самого початку, що етнологічна проблема — як у площині національного самовизначення, так і в теоретичній площині — не особливо хвилювала цього християнського філософа (за винятком окремих міркувань у контексті філософії права). Проте питання про національну визначеність філософії Юркевич не уникав. Він в одному випадку (лекції 1862–1863 рр.) стверджував: «Вимога національності від філософії — дурниця. Як нема французької і німецької фізіології, так не повинно бути французької і німецької філософії» (цитую за кн.: Ткачук М. Київська академічна філософія XIX — поч. XX ст. — К., 2000. — С. 125). В іншому ж тексті, вперше опублікованому 1861 року, твердив протилежне: «... жодна наука так рішуче не позначається характером духу особистого, національного... як філософія» (Юркевич П. Д. *Философские произведения.* — М., 1990. — С. 247). А відбувається це тому, що «при огляді розмаїтих явищ філософ відчуває різні порухи серця, різні почування; в душі його витворюється різний настрій, який у свою чергу даватиме особливе спрямування його аналізам, його мисленню» (Там само). Тут теж зустрічаємо зближення філософії з наукою, але замість «трансцендентального суб'єкта», «людського розуму взагалі» маємо справу з екзистуючим філософом, належним до певної, тобто й етнічно визначеної культури. Адже культура є способом освоєння світу саме цим етносом, способом його вбутєвлення в оточення, духовною субстанцією буття людини в світі. Національна визначеність культури — це ті її необхідні константні межі, на яких увира-

зняється її самобутність, індивідуальність і на яких виникає так само необхідний діалог культур і етносів. Знаючи інтелектуальну добродіючність П. Юркевича, не варто підозрювати його в кон'юнктурності: мовляв, 1861 року в Києві писав одне, а через рік-два московській аудиторії говорив протилежне. Ймовірно, в другому випадку П. Юркевич викладає чіткою позицію. Тому візьмемо до уваги друге з процитованих міркувань, яке більше відповідає духові Юркевичевого філософування.

«Філософські погляди можна, не спотворюючи істину, — пише сучасник Юркевича К. Д. Кавелін, — вважати такими ж національними явищами, як твори красномовця і мистецтва», оскільки «дійсна, життєва постановка філософських питань у кожного народу своєрідна, зумовлена його історичними особливостями й обставинами... Скрізь, де розвивалася філософія, вона... корінилася у життєвих потребах людей, виносилася у книгу, на трибуну і кафедру з найглибших і найсокровенніших надр народного життя» (Кавелін К. *Наш умственный строй.* — М., 1989. — С. 268, 192).

Саме у сокровенних надрах духовного життя певного народу відшукував визначники національної своєрідності філософської культури Д. Чижевський. Таким визначником він вважав насамперед «світогляд народу», «дух нації»; національний характер (ментальність) складає, на його думку, безпосереднє і глибинне джерело етнічної диференціації культури, в т. ч. і філософської. Для Чижевського кордоцентризм задав ті етноспецифікуючі прикмети питомої філософської думки, які найвиразніше уявляли себе в «філософії серця» (Див.: Чижевський Д. *Нариси з історії філософії на Україні.* — К., 1992. — С. 21–22). Крім щойно зазначеного, який для нього є основним, Чижевський обговорює ще такі аспекти етнічності культури, як територіальний і

мовний; досить істотний у теоретичному баченні нації, географічний критерій непридатний, з його погляду, в культурології та історії культури. Не потребує розгорнутої аргументації оцінка мовного критерію як недостатнього, особливо коли врахувати, що ця недостатність історично-ситуативного характеру. Наприклад, звертання професійних українських філософів II-ї пол. XX ст. до російської мови не означає, що вони здійснили тут вільний вибір і тим самим змінили національно-культурне самовизначення, особистісну орієнтацію: вони працювали в ситуації, коли можливості такого вибору для них не існувало. Крім того, яку б вагу не мало мовомислення для національно-культурної визначеності, все ж у філософській культурі мова не є засобом остаточної національної ідентифікації, як і у красному письменстві. Практично не викликає у Чижевського застережень (крім хіба що «невловимості») склад мислення філософа як вияв його національного характеру, тобто його стиль філософування. Але це «невловимість» не на рівні фантазмагоричних «флюїдів», а в площині «стилю» філософування, в основі якого Чижевський бачить «1) форму вияву філософічних думок; 2) методу філософічного дослідження; 3) будову системи філософії...», зокрема становище і роля в системі тих або інших цінностей». (Там само. — С. 11–12).

Крім того, Д. Чижевський згадує й інший чинник з критеріальним значенням, як національна свідомість суб'єктів культурної дії (передусім культуротворчості). Проте, визнаючи домінантним чинником архетипи, що складаються в правічних надрах народного життя, він робить наголос на спонтанному вияві етноментальності спільноти чи конкретного «мисленника». Але ж коли йдеться про самосвідомість, то має місце не тільки відчуття своєї причетності до культурного життя певної нації, а й усвідомлення власного обов'язку

щодо певної культури. Може, цей останній момент не наголошується тому, що він переважно не був притаманний (часто з незалежних від них причин) тим діячам культури, зокрема філософам, про яких пише Чижевський.

Від загально окресленої позиції суб'єкта культуротворчості, як мовиться, рукою подати до емпірично даного, безпосереднього критерію причетності культурного діяча до певної національної культури, його реального внеску в примноження, зміцнення, розвиток національної культурної традиції. Коли таке активне, творче входження діяча в національну традицію здійснюється ще й за свідомим його вибором, цілеспрямовано й відповідально, то цей критерій набирає особливої ваги, хоча зазначені його грані не належать до «легко вловимих».

У зв'язку з цими міркуваннями слід наголосити, що у проблемі національної визначеності культури загалом і філософської культури зокрема є принаймні два важливих аспекти: 1) об'єктивні якості культури як національного феномена, якості, що складаються спонтанно; 2) настанови суб'єктів культуротворчості, національно-культурна самовизначеність культурних діячів. Нема потреби доводити, що збіг цих аспектів бажаний, але не такий уже й частий.

У першому аспекті на питання про те, чи включена творчість П. Юркевича в потенцію української філософської культури, поза всякими сумнівами, належить відповідати ствердно. Не тільки т. зв. філософією серця, а всім персоналістично-християнським складом мислення з притаманним йому пафосом особистості, потужною екзистенційною насагою свого інтелектуального пошуку П. Юркевич виростає з етнічно виразно окреслених архетипів «національного світогляду» (Д. Чижевський) і органічно продовжує в цій площині духовну традицію, започатковану в культурі Київської Русі та увиразнену й закріплену Г. Сковородою.



Саме завдяки питомому філософському «вишколу» з його призою бачення Юркевич органічно увійшов у світову філософську культуру — учнем і гідним продовжувачем традиції, здатним до новаторського пошуку.

Що стосується засвоєння ідей П. Юркевича, його інтелектуального досвіду, то воно здійснювалося двояко: а) безпосередньо — через актуалізацію і переосмислення його думок мислениками академічно-університетського «київського кола» кінця XIX — поч. XX ст.; б) опосередковано — через вплив на українську філософію XX ст. Ідей В. Соловйова та його школи — спадкоємців П. Юркевича. Щоправда, і пряме, і опосередковане включення спадщини Юркевича в подальше філософське життя України було суттєво обмежене спочатку тим, що повелителі інтелектуально-філософської моди Росії II-ї пол. XIX ст. зробили все можливе для дискредитації його імені та ідей, а позакультурні чинники революційного XX ст. виключили спадщину Юркевича з актуального філософського процесу. І все ж Юркевич повертається до української філософської культури після штучного, неприродного усунення з неї як мислитель, започаткований у ній.

Висловлюючись дещо парадоксально, можна стверджувати, що у Юркевича є реальні шанси стати українським філософом; його нове, сподіваюся, повномасштабне і продуктивне входження в українську філософську культуру тільки починається. Можливо, цьому не перешкодить та обставина, що, судячи із творів Юркевича, його «щоденників», обмежено доступного нам епістолярію, національно-культурна само визначеність його мало турбувала, а етнологічна проблематика не стала предметом його інтелектуальних шукань. Чи програв у цьому Юркевич як людина і як мислитель — питання залишається відкритим. В усякому разі, без перетворення національ-

но-культурної визначеності у свідому переконаність людини, її символ віри, національне, не може здобути субстанційності для цього суб'єкта культурної творчості. «Треба бути в національності, брати участь у її творчому процесі, — доводив М. Бердяєв, — щоб до кінця знати її таїну» (Бердяєв Н. Судьба Росии. — М., 1918. — С. 98). Проте входження доробку певного автора до тієї чи іншої національної культури залежить не тільки від його інтенцій, а й від намірів і дій суб'єктів спілкування, предметом якого стає творчість чи спадщина цього автора. Звичайно, немало залежить тут і від ступеня самовизначення самої національної культури, в нашому випадку — української. Існує не позбавлена підстав думка про те, що її самоозначення ще триває. А для філософії це створює додаткові труднощі, бо ж вона, складаючи вищий рівень критичної саморефлексії, наче вивершує розвиток національної самосвідомості, що й покладає на неї особливу відповідальність.

Чи присутній П. Юркевич у російській філософській культурі? Так, безперечно, особливо з актуалізацією в ній філософії всеєдності. Але увійшов він у неї в ролі продукуючого діяча на тих же засадах, що й безліч інших українців, починаючи з Ф. Прокоповича або Є. Славинецького і закінчуючи В. Короленком. Маємо справу ще з одним випадком давно обговорюваного, але не до кінця з'ясованого входження українців не стільки до російської етнічної, як до імперської культури. Не з'ясованого саме в площині українського національно-культурного дуалізму (див.: Лисий І. Менталітет і духовна культура українців // Філософська і соціологічна думка. — 1995. — № 11–12).

Іван ЛИСИЙ,

професор Національного університету
«Києво-Могилянська академія»

ДО ПИТАННЯ ПРО УКРАЇНСЬКИЙ КОНТЕКСТ ФІЛОСОФІЇ П. ЮРКЕВИЧА

П. Юркевич, безперечно, центральна постать у філософії України XIX ст. Без ґрунтового осмислення його спадщини важко збагнути глибинний смисл тих процесів, які відбувалися упродовж XIX ст. в царині української духовності, і надто у духовному житті Росії. Усі, хто досі писав про Юркевича, однакостайні в тому, що його філософія була незрозумілою для сучасників і значно випередила свій час.

У цьому зв'язку виникає принаймні три питання, відповідь на які певною мірою проливає світло на проблему феномена Юркевича. В чому глибинний смисл ворожого ставлення до «філософії серця» з боку радикально настроєної російської інтелігенції? Чи справді Юркевич випередив свій час? Якщо це так, то в чому смисл його здобутку?

Обсяг пропонованої розвідки не дозволяє докладно відповісти на всі поставлені питання. Тому зупинимося переважно лише на першому з них. Д. Чижевський убачав причини ворожого ставлення до філософії Юркевича в пануванні в 60-ті роки XIX ст. матеріалізму, як пов'язувався з політичним радикалізмом. Цього було досить, писав Чижевський, щоб уся прогресивна російська журналістика, в цей період максимальної філософської некультурності накинута на Юркевича як на політичного ворога. Цю полеміку, що її розпочав М. Чернишевський, важко назвати інакше, як хрестовим походом темноти і некультурності, яка, не маючи сили боротися з думкою силою думки підмінила полеміку лайкою, брехнею і особистими

нападками.¹ Як зазначає В. Зеньковський, прізвище Юркевича в російських радикальних колах тривалий час було пов'язане з уявленнями про «мракобісся» і перешкоджало засвоєнню чудових побудов Юркевича.²

Між тим останній навіть до матеріалізму ставився досить толерантно. Він навіть виступав проти абсолютизації раціонального принципу при поясненні людини і схильний був розглядати зростаючу популярність матеріалізму як закономірний результат реалістичних настроїв сучасної йому цивілізації. Ціком природним є прагнення людської фантазії пояснити все в оточуючій нас дійсності на зразок того, як це робиться стосовно явищ неживої природи. Невгамовна жадоба знання, прагнення зробити все буття наскрізь прозорим, не залишити жодного пункту в дійсності розкладеним, не виведеним, прагнення розраховувати і наперед визначати мисленно всяке явище і його майбутність із математичною точністю, — ось ті психічні мотиви, які, на нашу думку, обумовлюють явище матеріалізму в нинішній час, писав Юркевич. Сучасний матеріалізм, продовжує Юркевич, принципово відрізняється від матеріалізму періоду античності. Висунута тоді теорія атомів залишалася безплідною для знання доти, поки не були відкриті і представлені у вигляді математичних формул закони механіки. Тому в античних авторів теорія атомів отримала переважно моральне значення. Матеріаліст заспокоював себе тим, що світ байдужий до долі людини, що людина не повинна порушувати свій внутрішній спокій уявленнями про майбутнє, яко-



го вона фактично не має. Всі турботи і прагнення мали б сенс і були б неминучі, коли б світ був явищем розумним. В іншому ж випадку людина повинна замкнутися на своїх особистих інтересах і шукати спокою та задоволення як останньої мети свого особистого існування і як найвищого блага своєї окремої душі, оскільки благо як щось об'єктивне, як зміст світу не існує. Світ матеріальний, він керується необхідністю або випадковістю, і не розумними моральними ідеями. На противагу цьому матеріалізму, який хотів заспокоїти прагнення людини до істини і добра тим, що обґрунтував недосяжність істини, сучасний матеріалізм, зазначає Юркевич, хоче переконати нас, що істина повністю відкрита для людини, що знання людини все доступне, все прозоре, тому що в цілковито матеріальній природі речей немає таких непрозорих сторін, які необхідно було б відрахувати від світлої сфери знання в темну сферу почуттів, поетичних сподівань і релігійного натхнення.

На думку Юркевича, різниця між цими історичними формами матеріалізму з очевидністю виявляється в тому, що стародавній матеріалізм хотів зупинити поривання метафізики, тоді як новітній хоче обігнати її і йти далі. Він дорікає метафізиці за те, що вона занадто обмежує сферу можливого проникнення людського знання і прагне якомога більше розширити цю сферу. Отже, він намагається просвітити знанням усе, що донині вважалося недоступним для нього. Передусім він прагне зробити це щодо духовного життя людини і вносить у його царину прозаїчну розсудливість, збіднюючи її. Але оскільки такий світогляд існує, то він, на думку Юркевича, повинен пройти в своєму розвитку певну еволюцію, з тим щоб довести або заперечити своє право на існування. Таку історію матеріалізм має. В стародавні часи матеріалізм виступав як погляд, що заспокоює стомлену людину, яка так багато втратила в історичній боротьбі за свої різноманітні інтереси. У XVIII ст. він виступає як погляд, як відволікає людину від усяких легенд, від усіх авторитетів, щоб тим сильніше покликати її на боротьбу з ними за досі

не відомі інтереси. В наш час, пише Юркевич, він хоче стати наукою, і принаймні закони механіки, якими вид послуговується як правилами логіки, мають таку наукову вартість, що з цього формального боку матеріалістичні погляди навряд чи можуть розвиватися далі. Проте в цілісній сфері людського світогляду ця теорія, безперечно, повинна зайняти своє місце. Правда, своє виправдання матеріалізм знаходить не у філософії, а в історії. І саме з огляду на останнє антропологічний матеріалізм Чернишевського був до певної міри закономірним явищем саме конкретної епохи. Однак, Юркевич різко виступає проти спроби замінити філософське пояснення людини природничонауковим.³

І тут постає питання: чи можемо при поясненні причин неприйняття філософії Юркевича, ворожого ставлення до ідеї з боку радикальної російської інтелігенції обмежитися лише вказівкою на критичне його ставлення до матеріалізму? Чому, скажімо, до слов'янофілів, які були далекі від матеріалізму, шістдесятники ставилися критично, але не опускалися до цинізму й хамства, як у випадку з Юркевичем? Отже, причина не лише в протилежності світоглядних позицій, а в чомусь іншому?

Вона, на мій погляд, у тому, що світогляд Юркевича принципово не вписувався в російську філософську традицію. Він не був власне російським філософом, російським мислителем. Що мається на увазі? Порівняймо філософію Юркевича й слов'янофілів, скажімо, І. Киреевського. На перший погляд позиції одного й другого досить близькі. Киреевський виступає за об'єднання в гармонійне ціле всіх духовних сил людини, задля досягання істини, яка відкривається лише цілісній людині. Він, як і Юркевич, виступає проти абсолютизації раціонального начала, яке є альфою і омегою світогляду шістдесятників. Він, як і Юркевич, постійно апелює до людської особистості, проте погляди Киреевського критикують, а Юркевича — шельмують. Знову ж таки: чому? А тому, що в Киреевського, як і в інших слов'янофілів, аналіз загальнофілософ-

ських проблем підпорядкований, зрештою, більш загальній, чисто російській ідеї — ідеї державності, ідеї самобутності, виключності Росії, її месіанської ролі. Саме ці ідеї становили основу світогляду шістдесятників. А тому на вороже до себе ставлення була приречена всяка філософія, яка не обстоювала ідеї російської самобутності.

Для Юркевича проблема російської самобутності не мала жодного значення. Предметом його думки була людина — феномен універсального зацікавлення і вічного значення. Він говорив про людину, про важливість її самоусвідомлення й самосприйняття. Фактично, Юркевич виступав за справжню вартість людини і боровся проти фальшивих понять про неї.

З іншого боку, Юркевич зрозумів, що раціоналізм у його класичних формах себе вичерпав, і подальший розвиток філософії у цьому напрямку не має перспективи. Звідки це розуміння? В конкретному випадку з Юркевичем — це прямий наслідок впливу тієї філософської традиції, яку її дослідники називають українською духовністю і до якої належав Юркевич.

Безперечно, вирішальний вплив на формування його світогляду мали Святе Письмо, філософія Платона, Канта. Однак не менш важливим є й те, що він був вихованцем саме Київської духовної академії — наступниці Києво-Могилянської, яка у свою чергу виникла на ґрунті братських шкіл, успадкувавши їх реформаційні й гуманістичні ідеї.

Останнім часом з'явилася низка праць українських істориків філософії, в яких ґрунтовно обстоюється: ідея про те, що в філософській думці України в усі часи перше місце посідає проблема людини, її моральність, внутрішнє духовне життя. Все це залучалося в сферу філософського осмислення. Навіть картина світу співвідносилась із космічним конфліктом добра й зла.

Уже філософська думка Київської Русі — це насамперед філософія людини, оскільки серед питань, які її цікавлять, проблема людини — центральна. У певному розумінні вона

об'єднує навколо себе всю тематичну багатоманітність пам'яток писемності тієї доби.

Зорієнтованість філософських пошуків на осмислення проблеми людини, з'ясування її морально-духовних первенів проявляється і значно пізніше, зокрема в XVI — на початку XVII ст. у братських школах, які відігравали важливу роль у духовному житті тогочасної України, у формуванні національної самосвідомості українського народу. Такі твори, як «Вертоград душевний», «Алфавіт духовний», «Діоптра» є етапними на шляху утвердження тієї традиції філософствування, про яку йдеться. Наприклад, в «Алфавіті духовному» І. Копинського одне з центральних місць посідає проблема самопізнання. Автор переконаний, що людина повинна віддати перевагу своєму внутрішньому єству, безсмертному духові перед тілесним світом, бо тільки цей шлях веде до пізнання Бога, єднання з ним, досягнення блаженства не ляше на небі, а й на землі. Царство небесне, як і Бог, міститься в самій людині. В «Діоптрі» також обстоюється ідея про те, що тільки самопізнання веде до розуміння шляхів, які єднають людину з Богом, і тому воно є єдино потрібним. Процес самопізнання — це піднесення до духовного підпорядкування волі людини божественній волі. Проблеми самопізнання, морального самовдосконалення перебувала в центрі уваги й у інших працях цього періоду, зокрема в творах Кирила Транквіліона-Ставровецького та Петра Могили.

На визначальній ролі внутрішнього світу людини в її життєдіяльності постійно наголошувалось і в курсах етики, які читалися в Києво-Могилянській академії. Людині повертали відчужені від неї християнством атрибути Бога, а сама вона звеличувалася настільки, що їй приписувалася здатність судити добро і зло, тлумачити на свій розсуд і божі заповіді, і церковні настанови і «установлення человеческие». Однією з провідних у цих курсах стає ідея про свободу волі, або «самовладдя» людини.

Логічним завершенням, своєрідним підсумком довготривалих пошуків українських



мислителів у сфері людської духовності стала філософія Г. Сковороди. Уже сама назва основних його творів свідчить про спрямування і переважний інтерес філософських пошуків автора. («Начальная дверь к христианскому добронравию», «Наркис. Разглагол о том: Узнай себя», «Симфония, нареченная книга Асхань, о познании самого себя» та ін.). Але на відміну від своїх попередників Сковорода не просто роздумує над проблемою духовності, а висуває ідею серця як центру внутрішнього світу людини, що визначає її індивідуальність.

Сковорода постійно підкреслює, що «всяк есть то, что сердце в нем. Всяк есть, где сердцем сам»⁴, що «истинный человек есть сердце в человеке, глубокое же сердце и одному только Богу познаваемое и не иное, что есть как мыслей наших неограниченная бездна».⁵ Серце — це найточніша в людині людина, це те, що визначає її єство. «Не по лицу судите, но по сердцу... Солнце не по лицу, но по источничьей силе есть источник. Так и человек Божий, источающий животворящие струи и лучи Божества испускающий, есть солнце не по солнечному лицу, но по сердцу. Всяк есть то, чье сердце в нем».⁶

Така ж, по суті роль відводилася серцю і в філософії Юркевича, де серце — це сама людина. І хоч останній ніде не посилається на Сковороду, а апелює до Святого Письма, однак співзвучність, а надто збіг позицій обох філософів у цьому питанні очевидний. Отже, можна стверджувати, що саме Сковорода був безпосереднім попередником Юркевича, а «філософію серця» останнього слід розглядати як продовження і подальший розвиток однієї з найсуттєвіших рис української філософії, традиції української духовності. Причому, якщо у М. Гоголя і Т. Шевченка ця традиція мала свій вираз на рівні літературно-художнього осягнення дійсності, то у Юркевича вона предмет філософської рефлексії і, насамкінець набуває вигляду завершеної філософсько-антропологічної концепції. У цьому контексті сказаного варто зауважити, що в цьому смислі Юркевич аж ніяк не випередив свій час.

Він лише довершив ту роботу, яка була започаткована задовго до нього найвизначнішими представниками філософської думки України минулого.

Інша справа, що філософія П. Юркевича мала вплив на В. Соловйова, С. Трубецького, С. Булгакова, М. Бердяєва, С. Франка, М. Лосського, В. Зеньковського. У цьому смислі він справді випередив свій час і в цьому ж смислі (а не тільки тому, що викладав у Московському університеті) як український філософ, а не лише як українець за походженням, був причетний до російської філософії (і не більше того). Але остання повинна була пройти через духовну кризу, через руйнування основ традиційного світогляду, перш ніж збагнути всю глибину ідей, висунутих П. Юркевичем ще на початку 60-х рр. минулого століття.

Що ж стосується шістдесятників, то вони його не прийняли не тільки тому, що не хотіли, а й тому, що не могли зрозуміти всієї глибини світоглядних установок Київської духовної академії, оскільки це була зовсім чужа для них філософія, її важко було використати без обґрунтування практичних домагань російської інтелігенції. Вона аж ніяк не вписувалась у російську ідею, а швидше протистояла їй.

Отже, тільки розглядаючи Юркевича як українського філософа, а його творчість у контексті української духовності, ми можемо зрозуміти суть його феномена. Всякий інший підхід не наблизитиме нас до істини, а віддалятиме від неї.

¹ Чижевський Д. Нариси з Історії філософії на Україні. — Прага, 1931.

² Зеньковський В.В. История русской философии. — Париж, 1948, 1948. — Т.1. — С.319.

³ Юркевич П.Д. Материализм и задачи философии // Юркевич П.Д. Философские произведения. — М., 1990. — С.196-203.

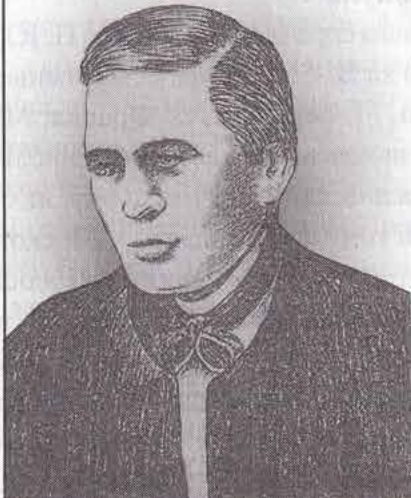
⁴ Сковорода Г.С. Наркис. Разглагол о том: Узнай себе // Сочинения: в 2-х т. — М., 1973. — Т.1.

⁵ Там само. — С.142.

⁶ Там само. — С.124.

Микола ЛУК,
провідний науковий співробітник
Інституту філософії
ім. Григорія Сковороди НАНУ

П. Д. Юркевич. Портрет опубліковано в книзі Степана Ярмуса «Памфіл Данилович Юркевич та його філософська спадщина». Канада, Вінніпег, 1979 р.



АКТУАЛЬНІ ПИТАННЯ ДОСЛІДЖЕННЯ СПАДЩИНИ П. ЮРКЕВИЧА

Доволі складним і суперечливим видається шлях і доля творчої спадщини Памфіла Юркевича. Справді, з одного боку, ще за життя він зажив слави одного з найталановитіших професорів філософії, який користувався неодмінною любов'ю і визнанням з боку численних його учнів. Один із них, І. Нечуй-Левицький, змальовуючи образ свого вчителя часів навчання в Київській Духовній Академії, констатував: «Не в одну голову запала крапля світу й думок од його лекцій, не одна голова стала світліша й ясніша» (І. Нечуй-Левицький. Хмари // Твори в 2-х тт. — К., 1985. — Т.1. — С.143).

А серед цих голів, просвітлених ідеями професора, був не лише видатний український письменник, а й знаний російський історик В.Ключевський, який — тоді студент Московського університету — ділився в листі до свого приятеля радістю: «У нас нарешті читає Юркевич. Перетягнули-таки його з Києва, на досаду Київській Академії. Адже він... був її красою» (Цит. за: П. Юркевич. Философские произведения. — М., 1990. — С.530). Зрештою, в колі вихованців П. Юркевича, який крізь усе життя проніс почуття глибокої поваги до вчителя, був Вол. Соловйов, від якого в історії російської культури бере початок могутня тен-

денція вільної релігійної філософії, підґрунтям якої були й ідеї П. Юркевича. Не лише в колі студентів, а й професіоналів-філософів авторитет П. Юркевича був досить високий. Адже поновлення в 1861 році викладання філософії в університетах Російської Імперії після десятилітньої заборони власне й змусило доручити кафедру філософії в Московському університеті саме П. Юркевичу як такому, що за рівнем філософської культури виявився чи не єдиним в імперії фахівцем, який не потребував спеціальної закордонної спеціалізації.

Зрештою, не лише педагогічний талант і висока філософська культура, а й глибина власних філософських поглядів зумовили значне місце його ідейної спадщини в історії філософії, що не раз відзначали як дослідники української (Дм. Чижевський), так і російської філософії (В. Зеньковський, Г. Шпет).

І все ж не ця, цілком заслужена висока оцінка визначала ставлення до Юркевича та його філософії, як за життя, так і по смерті.

Переважаючою стає злива ганьби, лайливих епітетів та зневаги, що надає трагедійного виразу й образу життя П. Юркевича, особливо в другий, московський період, і визначає ставлення до його спадщини впродовж понад столітньої історії після його смерті.



Тон задавала російська революційно-демократична критика, ображена виступом П. Юркевича проти дилетантизму філософської позиції М. Чернишевського в його праці «Антропологічний принцип у філософії». Ображений автор та його прибічники не мали наміру вступати у філософську дискусію з приводу позиції, яку обстоював П. Юркевич. На озброєння вони взяли методику, засади якої сформулював сам М. Чернишевський у «Полемічних красотах», де заявляв, що самого П. Юркевича він не читав, але чого варті ідеї «представника семінарської філософії», він добре знає. На жаль, такою й залишилась переважаюча тенденція в ставленні до творчої спадщини П. Юркевича принаймні до середини 80-х — початку 90-х років ХХ століття.

Автори, що згадували ім'я П. Юркевича, не виявляли бажання ані читати, ані аналізувати написане П. Юркевичем, обмежуючись згадкою хіба про те, що він наважився здійснити руку на самого лідера прогресивної, революційної демократії М. Чернишевського. Так і сталось, що впродовж цього часу твори П. Юркевича якщо й друкувались, то в далекій Канаді (маю на увазі здійснене С. Ярмусем у 1979 р. у Вінніпезі видання творів П. Юркевича), а монографії, присвячені його філософії, писали німецькі дослідники (тут слід згадати внесок у цю справу відомого німецького історика філософії Роланда Піча).

Зараз ситуація суттєво змінилася. Упродовж останнього десятиліття ім'я П. Юркевича — чи не найпопулярніше серед персонажів, до вивчення творчого спадку яких звертаються українські історики філософії. Його твори видано в Києві українською мовою, успішно захищено понад десяток дисертацій, присвячених аналізу філософії П. Юркевича, традиційними стали наукові читання, присвячені П. Юркевичу, його ідеї — предмет осмислення авторів численних публікацій.

Така діяльність — безумовно корисна. Адже вона сприяє поглибленню пізнання процесів, що відбуваються упродовж історії України, й разом із тим являє, хоч запізнаний, але щирий акт спокути перед пам'яттю про нашого визначного земляка.

І все ж, віддаючи належне вже зробленому, слід відзначити, що на нас попереду чекає ще велика робота, без завершення якої навряд чи можна говорити про справді наукове відтворення сутності та значення філософської спадщини Памфіла Юркевича.

Немало слід зробити на шляху до вдосконалення методологічного базису дослідження. Адже подекуди й нові праці, присвячені П. Юркевичу, здійснюються, по суті, на ґрунті старої методології, що спиралась на розуміння історії філософії як сцени боротьби матеріалізму й ідеалізму, де всі філософські системи чітко протиставлялись відповідно до бінарної опозиції Добра й Зла. Змінилося хіба що місце розташування на цій схемі окремих вчень, філософських систем. Якщо раніше, зазвичай, позитивно оцінювалось вчення Чернишевського як втілена істина, то тепер його місце відводиться П. Юркевичу, а сам Чернишевський та його ідеї переносяться до тих вчень, які вважаються втіленням злом і як такі, що взагалі не варті уваги.

Та справа не обмежується сказаним. На жаль, ще й досі на шляху до справді нового, об'єктивного, наукового відтворення й оцінки системи поглядів П. Юркевича лежить прикрий факт — ми просто не знаємо всього, що було зроблено в галузі філософії ним, і без наполегливої праці по відобуванню зі сфери забуття повного корпусу праць, створених П. Юркевичем, говорити про адекватне розуміння його спадщини навряд чи можливо.

Адже крім невеликої кількості (що ледь перевищує один десяток) праць, опублікованих П. Юркевичем, праць, на ґрунті аналізу яких, власне, й здійснюється, здебільшого, осмислення сутності його філософських ідей понині, видатний вчений залишив по собі значну рукописну спадщину, яку 1896 р. передав його брат Василь Данилович Юркевич Київській Духовній Академії й яка понині зберігається в Інституті рукописів Національної бібліотеки України ім. Вернадського. Якщо не рахувати поодинокі публікації Х. Титова (1911 р.) та Роланда Піча (1992 р.), по суті лише останнім часом розпочато велику роботу по вивченню та публікації філософських

творів П. Юркевича, що досі взагалі не були відомі дослідникам. Подією в науковому житті стали: здійснена Видавничим домом «КМ Академія» (підготувала до друку М.Л. Ткачук) у 1999 р. публікація «Памфіл Юркевич. З рукописної спадщини» та книга «Памфіл Юркевич. Історія філософії права. Філософія права. Філософський щоденник», яку підготували й випустили Редакція журналу «Український Світ» спільно з відділом історії філософії України та історії зарубіжної філософії (два видання — 1999 та 2000 рр.). Це лише перші кроки, але й вони багатозначні — по суті вперше актуалізована проблема вивчення П. Юркевича як дослідника в галузі філософії права та історії філософії права. Безумовний інтерес становить також український переклад німецькомовного філософського щоденника П. Юркевича, який мовою оригіналу вперше опублікував Роланд Піч.

Вітаючи авторський колектив і всіх нас із завершенням цієї важливої праці, хочу відповісти ще на одне запитання, яке доводилося чути. Суть його можна сформулювати приблизно таким чином: «Для чого потрібно було докласти спеціальних зусиль, щоб замість публікації творів мовою оригіналу (тобто російською) здійснювати переклад їх українською? Адже це зайва праця, оскільки дослідник повинен вивчати твір мовою оригіналу, а більш широке коло читачів досконало володіє російською мовою і теж не потребує перекладу».

При всій здавалося б відповідності такої позиції вимогам здорового глузду, я хочу підкреслити, що власне здійснений упорядниками книги переклад українською повинен бути особливо відзначений як суттєвий внесок не лише в розв'язання актуальних проблем пов'язаних з популяризацією спадщини нашого видатного земляка, а й зважаючи на серйозні завдання, що їх мусить вирішувати нині українська філософська наука.

Якщо говорити про проблеми, пов'язані з популяризацією знань про історію філософії, то завдячуючи такому перекладу ми одержуємо можливість уникнути тієї ганебної ситуації, коли змушені студентам, які лише роб-

лять перші кроки по досягненню філософії, пропонувати твори мислителя, написані однією мовою (в даному разі російською), а від них вимагаємо відповіді на семінарських заняттях мовою українською. Тим самим на їхні плечі покладаємо тягар, який під силу не кожному фахівцеві. Адже переклад не є чисто технологічною процедурою, пов'язаною з перенесенням терміна з мови у мову. Згадаємо відоме Гайдеггерове: «Мова є домом буття. У цьому житлі живе людина». Й тому переклад потребує особливих зусиль у розбудові власної живої мови, в якій ми живемо, у відповідності до ідей, якими жив представник культури, що надавав їм відповідного виразу в іншій мові. Адже перекладаються не слова, а тексти. І в результаті ми отримуємо не текст, а твір, що є продуктом творчої взаємодії автора тексту та його перекладача. Кожен переклад вимагає напруженої праці у сфері мови, на яку здійснюється переклад, щоб «вживити» в неї ідею, зроджену в іншому мовному середовищі. Це важко зробити. Подвійно ускладнюється таке завдання стосовно мов, що в силу історичної долі виявляються надто збідненими для такої діяльності. До таких належить і ситуація, що характеризує стан філософської мови в сучасній українській культурі. Українські філософи, в силу історичних умов, свої філософські трактати здебільшого писали латиною, польською, російською, німецькою, англійською мовами. Тим-то розбудова сучасної української філософської мови становить нині чи не найголовніше завдання, що повинно розв'язуватися в процесі творення української філософії.

Тим-то книга, презентація якої відбувається нині, являє реальний внесок не лише в справу збагачення історико-філософських знань про творчість нашого знаного земляка. Вона робить реальний внесок у справу розбудови української філософської мови, чим суттєво збагачує творчий здобуток сучасної української філософії.

Вілен ГОРСЬКИЙ,

*професор Національного університету
«Києво-Могилянська академія»*



Філософія «людини утаємненого серця»

На твори геніального Володимира Соловйова (1853–1900) його талановитіший сучасник Василь Розанов (1856–1919) відреагував промовистою фразою: «Боже, нарешті Росія має філософа!». Десь так мав би відреагувати на філософські дебюти Памфіла Даниловича Юркевича і «український Розанов». Але з однією істотною поправкою: Філософ (саме з великої літери) в Україні уже був — Григорій Савович Сковорода (1722–1794). Тому наш гіпотетичний «Розанов» мав би сказати інакше: «Боже, нарешті у Сковороди є син!»

Але якраз у цьому синівстві Юркевичу сьогодні відмовляють. Причому в стінах його (і Сковороди) alma mater. У солідній історико-філософській публікації 2000-го року заявлена і послідовно проведена у міркуваннях теза про «безумовну орієнтованість П. Юркевича на сучасну йому західну філософію» і відкидається думка, що він дотримувався «тих самих начал», що й Г. Сковорода (Тихолаз А.Г. Філософія в Київській духовній академії // Київ в історії філософії України / В.С. Горський, Я.М. Стратій, А.Г. Тихолаз, М.Л. Ткачук. — К., 2000. — С. 162). Ці засновки неминуче породжують два сумніви: 1) а чи не є філософія П. Юркевича лише відголоском (хай навіть «творчим») західної? 2) Чи українським філософом був цей П. Юркевич, якщо він дотримувався зовсім інших первин, ніж Г. Сковорода? Друге питання може здатися надуманим, але це не так. Воно цілком природно виникає в кожного, хто розуміє, ким є Г. Сковорода в

історії української філософії. А його місце в ній цілком унікальне. Г. Сковорода — основоположник (первина і таїна) самобутньої української філософії. Г. Сковорода в цій філософії — те саме, що Т. Шевченко — в українській літературі. Вони — «два чергові втілення духа українського народу» (Шаян В. Григорій Сковорода. Лицар святої борні. — Hamilton, 1984. — С. 20), його камертони, наші святі апостоли-зачинателі. Відношення до Т. Шевченка чи до Г. Сковороди має критеріальне значення — своїм ставленням до національних геніїв філософи і поети (письменники, митці) України перевіряються на справжність. Я не знаю у пошевченковій добі українського поета (чи письменника), який би не зазнав наснажуючого впливу творчості Кобзаря, і мені важко уявити власне українського філософа, світогляд і вчення якого не мали б нічого спільного з принципами філософії «українського Сократа».

Мені П. Юркевич бачиться духовним сином Г. Сковороди. Саме таким він (П. Юркевич) постає в окресленому В. Ф. Ерном (1882–1917) контексті взаємодії і протистояння східно-патристичного Логосоцентризму (або Христоцентризму) і західного ratio-центризму (або раціоцентризму). Україна (і Росія) — головніша арена зустрічі, взаємодії і боротьби цих способів світоглядного самовизначення і життєвого самоствердження людини. Вузловий пункт в цьому процесі — пологи філософії Г. Сковороди, в особі якого «відбувається



народження філософського розуму в Росії [передусім, звичайно, в Україні — В.Б.], у «першому лепеті» якого «звучать нові, незнайомі Європі ноти, оголошується певна ворожість раціоналізму, закладаються основи цілком іншого самовизначення філософського розуму» (Ерн В. Григорій Саввович Сковорода. *Жизнь и учение* // Эрн В. *Борьба за Логос*. Г. Сковорода. *Жизнь и учение*. — М., 2000. — С. 582). Сенс людського буття Г. Сковорода вбачав в теозисі, в переображенні зовнішньої, тілесної і раціоцентричної людини у внутрішню, духовну і Логосоцентричну — в Христа. Теозис, як слушно зауважує В. Нічик, «не потребує теоретизування, дослідно-раціональних методів логіки й природознавства. Він не виключає опертя на людський розум... Однак, не розум, а Логос є його вершиною і кінцевою метою...» (Нічик В.Г. *Сковорода і Києво-Могилянська академія* // Сковорода Григорій: образ мислителя. — К., 1997. — С. 182). Отже, філософська думка України була вагітна, як виявилось, самотнім і саме Логосоцентричним вченням, поряд з яким, у світлі якого доповняльний (а часом — і опозиційний) до нього напрямок у філософії України постав важливим і потрібним, але неоригінальним відгомном західного раціоналізму. Реально-історичне місце П. Юркевича поряд зі Г. Сковородою, а не супроти нього (як це, може, мимоволі виходить у деяких наших істориків).

Тема «Сковорода і Юркевич» багатогранна і малодосліджена. Сьогодні відчувається гостра потреба в її переосмисленні, у прориві за межі традиційних підходів, які окреслюються, з одного боку, відзначеним запереченням приналежності П. Юркевича до сквородинської традиції, з другого — зіставленням поглядів Г. Сковороди і П. Юркевича у контексті спільного для обох кордоцентризму, витлумаченого, однак, однобічно, збіднено — без доведення його до духо- і Логосо (Христо)-центризму, і без врахування праць П. Юркевича з педагогіки. А саме в них повніше за все викладена власна філософська антропологія мислителя — та складова його філософії, яка сутнісно споріднена з вченням Г. Сковороди.

Сьогодні не з'ясовані (і, здається, ще навіть не ставились) емпірично головніші питання: що знав П. Юркевич про Г. Сковоро-

ду? Чи читав він (П. Юркевич) його твори? Емпіричний базис юркевичезнавства поки що, якщо не помиляюсь, не дозволяє однозначно стверджувально відповісти на ці запитання. Але я твердо знаю, що негативна відповідь на них означала б, що П. Юркевич не цікавився книжковими новинками, не заглядав у товсті журнали (які читали вся освічена Україна і Росія) і був байдужим до джерел і матеріалів з історії вітчизняної філософії, отже — не був тим П. Юркевичем, якого ми знаємо. І справді, М. І. Костомаров (1817–1885) свідчить: небагато тих, кого народ пам'ятає і шанує, як Г. Сковороду. Від Острогоська (Воронежчина) до Києва «в багатьох будинках висять його портрети; всякий письменний українець знає про нього; ім'я його відоме між масами темного люду; його мандрівницьке життя є змістом оповідань і анекдотів; по деяких місцях нащадки, від батьків і дідів, знають про місце, що він відвідував, де любив перебувати й указують на них з пошаною; приязнь Сковороди до деяких його сучасників становлять родинні гордощі онуків; мандрівні співці засвоїли його пісні...» (Костомаров Н. *Слово о Сковородо* // *Основа*. — 1861. — № 7. — С. 177 // Цит. за: Багалій Д. *Український мандрований філософ Григорій Сковорода*. 2-ге вид. — К., 1992. — С. 240–241). До 1874 р. (року смерті П. Юркевича) було видруковано: 6 трактатів (окремо і збірно в «Сочиненнях в стихах и прозе Григорія Савовича Сковороды», Спб., 1861), збірку віршів (1861), басні (1837), окремі листи, портрет (у 4-х виданнях) Г. Сковороди і понад 30 малих і великих статей, спогадів, розвідок (загальним обсягом понад 350 стор.) у журналах «Телескоп», «Отечественные Записки», «Основа», «Московский Наблюдатель», «Журнал Министерства Народного Просвещения», «Русское Слово» та ін. Окремий параграф присвячено викладу вчення Г. Сковороди в «Истории русской философии» (1840) арх. Гавриїла. Крім друкованої «сковородіани», існувала рукописна — численні списки його творів. Є свідчення про наявність таких рукописів у багатьох осіб духовного стану на Полтавщині, де народився, жив, і навчався П. Юркевич. П.Д. Мартинович у листі до Д. Багалія повідомляв: «Небіжчик, мій батько, що народився 1822 р., а помер 1875 р., був учнем Переяславської семінарії (як і П. Юр-



кевич. — В.Б.), залишивши її коло 1848 (Юркевич 1847 р. — В.Б.). Він з пошаною ставився до пам'яті Сковороди й казав мені 1874 року, що один учитель Переяславської семінарії... довгий час збирав невидані твори Сковороди між знайомими йому панотцями та семінаристами; багатьох з цих останніх він прохав, щоб вони, коли поїдуть на вакації додому, розпитували поміж знайомими та випрошували у своїх батьків рукописи творів Сковороди й привозили йому. І справді, чимало семінаристів (Підкр. мною. — В.Б.) після вакацій привозили йому такі рукописи. В той час (казав батько мій) чимало панотців (П. Юркевич — син парафіального священика! — В.Б.) мали в рукописах твори Сковороди... (Багалій Д. Український мандрований філософ Григорій Сковорода. — С. 254) «Списував Сковороду» (див. вірш «А.О. Козаківському») і Тарас Шевченко і було б дивно, коли б «український Сократ» був «першим вчителем» (В. Шаян) поета, а філософ П. Юркевич не чув про Г. Сковороду, або залишився байдужим до нього. Той не філософ, хто не здатен оцінити велич Сковороди! Загалом же, бачимо в посковородинівській добі його учнів (відоміший М. Ковалинський), захоплених шанувальників серед усіх станів суспільства, в їх числі — тих, хто пожертвував несподівано великі кошти на заснування Харківського університету, хто заходився видавати твори Сковороди і писати спогади та розвідки про нього, і врешті, тих, хто читав усі ті публікації й ділився враженнями з однодумцями, словом — бачимо велике сковородинівське коло, а відтак — і певний «сковородинівський рух» (В. Шаян). Тому найвірогідніше, що був усе-таки день і час, коли якийсь твір Г. Сковороди чи стаття про нього попали в руки П. Юркевича, гостро зацікавили його — і він перечитав усю тодішню «сковородіану»!

У цих мислителів спільна alma mater — Києво-Могилянська, за життя Г. Сковороди, Київська духовна, за життя П. Юркевича, академія. Вони вийшли не з раціоналістичного навчального закладу, а з кордо- і Логосцентричної православно-релігійної школи. А філософом П. Юркевич став саме в академії. Уже в Москві він «відверто зізнався, — згадує брат Андрій Юркевич, — що академія розвинула в ньому любов до філософії й за-

клала міцні та непохитні підвалини цієї науки». Наставники академії поставали у розповідях П. Юркевича, як «якісь велетні-силачі думки і слова»... (Юркевич А.Д. Замітка про життя й діяльність покійного професора філософії Памфіла Даниловича Юркевича // Юркевич П. З рукописної спадщини. — К. 1999. — С.296–297). Хто ж ці «велетні-силачі» і якими — загально, — були ті «непохитні підвалини»? То були всеукраїнське і всеросійське відомі філософи Київської школи філософського теїзму, визначніші серед яких — І.М. Сковрцов (1795–1863), О.М. Новицький (1806–1884), П.С. Авсенев (1810–1852), С.С. Гогоцький (1813–1889). Основним змістом, метою, пафосом школи була розбудова християнсько-православної, Логосцентричної філософії, на відміну і на противагу західній — передусім протестантській, раціоналістичній. У повній відповідності зі світоглядними домінантами школи (а, зрештою, і Г. Сковороди), П. Юркевич пізніше буде рішуче заперечувати проти генерованого Заходом «вчення про самозаконня (автономію) людського розуму», наголошуючи: «Самозаконня невластиве людському розуму в жодному сенсі... розум має значення світла, яким освітлюється не ним встановлене, а Богом сотворене життя людського духа з його, Богом даними законами» (Юркевич П.Д. Вибрані твори. Ідея — Серце — Розум і досвід. — Вінніпег, 1984. — С. 91, 92). Академія і зазначена філософська школа, судячи з усього, не перешкоджали, а навпаки, сприяли зустрічі П. Юркевича зі Сковородою в душі, у світоглядному самовизначенні.

Посприяла академія спільності і їх «філософської батьківщини» (Ерн).

Нею і Г. Сковороди і П. Юркевича була передусім антична та східно-патристична філософія, що живила і вітчизняне коріння філософського розуму цих



Григорій Сковорода

мислителів. Обоє — християнські філософи, які не стільки релігію спирали на філософію (як Кант і Гегель), скільки філософію — на релігію. Першокнига П. Юркевич — та сама, що у Г. Сковорода — Біблія; у них один Першовчитель — Христос. Тексти в цьому — однозначні: «... для мене Христос- життя або смерть», заявляє Г. Сковорода (Сковорода Г. Повне збір. тв.: У 2-х т. — Т.2. — К., 1973. — С.330); «Хрест є правильне мірило всякої істини і всякої чесноти», — безапеляційно стверджує П. Юркевич (Юркевич П. Слово на четвертую пасию // Титов Ф. Памяти П.Д. Юркевича, бывшего ученика и профессора Киевской духовной академии (1826–1874). — К., 1911. — С.9). Усі істини, на його переконання, є рідні сестри, і всі вони — рідня «небесної істини релігії» (Юркевич П. Курс общей педагогики с приложениями. — М., 1869. — С.240). П. Юркевич жив вченням Христа і мислителю в голову не приходило ставити Христа поруч із яким-небудь філософом. Христос — це потужне вогнище, гора світла, філософ — іскра, промінчик від того вогню і світла.

Г. Сковорода подорожував по Європі у добі розквіту там Просвітництва і властивого йому раціоналізму, але повернувся аж ніяк не *ratio*-центристом. Добре знав західну філософію і П. Юркевич, але цю обізнаність не варто плутати з «безумовною орієнтацією на західну філософію». Він взаємодіяв з нею як учень і речник істотно іншої, християнсько-православної, а зрештою — сковородинської традиції. Післякантівська німецька філософія нашаровується у нього на базовий античний і патристичний підмурок. Приймалось те, що не суперечило підмурковим принципам і відкидалось — не сумісне з ними. Звідси зовсім не західне бачення і оцінки П. Юркевичем західно-європейського історико-філософського процесу. Виявляється, Кант — це початок епохи занепаду, а не нового філософського відродження! Десь за рік до смерті П. Юркевич «цілий вечір» доводив В. Соловійову, що «здорова філософія була тільки до Канта», «що останніми з справді великих філософів треба вважати Якоба Бьоме, Лейбніца і Сведенборга». А від Канта «філософія починає божеволіти» і це лихо набуває у Гегеля невиліковної форми «манії величчя» (Соловьев В. Три характеристики. М.М. Троицкий — Н.Я. Грот —

П.Д. Юркевич // Собр. соч. — Т. VIII (1897–1900). — Спб., б.р. — С.428). Чому тих, кого Захід звеличує, П. Юркевич приймає за божевільних? Бо вони витлумачили його святиню — Бога, — з позицій раціоцентризму, як ідею, як мислення, що «творить світ без волі, без любові, з одної логічної необхідності» (Юркевич П. Д. *Философские произведения*. — М., 1990. — С.77). Тогочасний Захід, зокрема його філософські титани — Кант, Гегель, імперсоналізують Абсолют, православний Схід (Г. Сковорода і П. Юркевич включно) — персоналізує Його. Для тих Бог — це, у термінах сучасності, «Космічний Розум», а для православних мислителів — Персона, Христос. Чому П. Юркевич притягується у минулому «до «теософської» лінії розвитку думки, до якої найближче стояв і Сковорода»... (Чижевський Д. *Нариси з історії філософії на Україні*. — К., 1992. — С.189)? Чому П. Юркевич виокремлює і підносить «маргіналів» у західних історико-філософських компендіях — Бьоме і Сведенборга? Бо вони, як Г. Сковорода і П. Юркевич, продовжили у своїх візіях античну і середньовічну містику (теургію, тезис) і бачили Бога Особистістю, Першоджерелом Любові (а не математиком, або, по-сучасному, комп'ютером). Пам'ятаючи про раціоналістичну, «логічну точність» (Г. Флоровський) П. Юркевича, не забудемо і про його задум (начерк плану) «Трактату про містерії»... (див. Юркевич П. *З рукописної спадщини*. — К., 1999. — С.31).

Філософом філософів у Г. Сковорода і П. Юркевича був Платон, посвячений, в особі якого зустрілись езотерична і власне філософська традиції. Але і його українські мислителі правлять з позицій Христа. Сковородинство і філософія Юркевич — це насамперед синтез Платона з Біблією, а в ній — передусім з Євангелієм.

Велика новина Першовчителя Г. Сковорода і П. Юркевича — Ісуса Христа, яку не міг вмістити навіть юдейський посвячений Никодим, — свідчення про незавершеність людини: жінкою народжені, народжені від плоті; мають, за Ісусом народитись «вдруге», «згорі» — в Дусі, від Бога (Ін. 3,1 — 10). «Адамична», смертна людина — це ще не вся людина. Вона може і повинна виплекати в собі Богоподібну, вічну. Людина, як ми її всі знаємо, —



це гусінь, а Богоподібна (Хрестова) — це метелик, що випорхує після певної трансформації з гусені. Оце грандіозне, суджене, за Христом, переображення віками вимірювалось у християнстві, зокрема в патристичній і православно-філософській традиціях, найглибше в Україні — Г. Сковородою. П. Юркевич спадкоємець і продовжувач цієї традиції.

Філософія Сковороди і Юркевича — це філософія внутрішньої людини в людині, людини духу і «духовного розуму» (Г. Сковорода) в людині плоті і оречевленої свідомості. «Хай воскресне і блисне нам внутрішня наша людина!... Хай не обожуватимемо діявола (плотську людину — В.Б.)!... Людина є серце» (Сковорода Г. Твори у двох томах. — Т.2. — К., 1994. — С.359). Цей заклик зрозумілий і близький П. Юркевичу, на переконання якого, «у людській душі є щось первинне і просте, є **«людина утаємниченого серця»** (Юркевич П. Філософские произведения. — М., 1990. — С.89). Який звав «християнську сім'ю» опікуватись тим, щоб їх дитя «народилося вдруге — народилося не від плоті й крові, а від самого Бога і щоб воно було дитям не їх (батьків — В.Б.), а Божим» (Юркевич П. Курс общей педагогики с приложениями. — С.202). Педагогіка Г. Сковороди і П. Юркевича — це християнська філософія виховання (і навчання), узасаднена з позицій розрізнення 1) емпірично-буденної («плотської») людини, з одного боку, внутрішньої людини серця (духу) — з другого, і 2) послідовного ствердження примату останньої з них над першою.

Ісус заповідав: «Увіходьте тісними ворітьми, бо просторі ворота й широка дорога, що веде до погибелі — і нею багато хто ходить. Бо тісні ті ворота, і вузька та дорога, що веде до життя, — і мало таких, що знаходять її» (Мтф. 7.13). Сковорода і Юркевич належить до цих небагатьох. Сковородинство загалом, педагогіка Юркевича зокрема, пронизані пошуком саме «вузької дороги», націлені на виховання шукачів, яким були б любі саме «тісні ворота». Сковородинство (Юркевич включно) не для шукачів «легкого життя», не для любителів бездумного і тотального задоволення потреб. Цей духовно-філософський напрям не має нічого спільного з апологета-

ми людини «як вона є» (емпіричної людини) і далекий від того, щоб потакати їй забаганкам. Бо «є» неправда — «всяка людина брехня»... (Юркевич П. Курс общей педагогики ... — С.236). Але саме тому кожен має стати чимось більшим від людини-брехні! Саме тому людина «покликана» проявити у собі образ Божий... бути досконалою, як досконалий її Батько Небесний» (Юркевич П. Чтения о воспитании. — М., 1865. — С.10). Призначення людини — в наслідуванні Христу, у перетворенні в найпершу життєву потребу, у мету життя — «Богоуподібнення» (див.: Юркевич П. Курс общей педагогики... — С. 11, 22, 34). Не фетишизація потреб «щоденної людини» й безоглядне служіння їм, а пошук важелів для піднесення «щоденної людини до істинної людини... (Там само. — С.33) — таким є цілком сквородинський лейтмотив філософської антропології (і педагогіки) П. Юркевича.

Видатні українські філософи міряли життя й думання критеріями «внутрішньої людини» («метелика»), а ми — буденно-емпіричної («гусені»). Звідси гримаси нашого життя. Навіщо скажімо, нормальній людині... ароматичні зошити? Це дрібниця. Але ж «ароматичні зошити» вартістю у тисячі й мільйони доларів зустрічаємо на кожному кроці. Так було, є і буде, доки над внутрішньою. Хрестовою людиною пануватиме її антипод — людина «князя», та, що розіп'яла Христа. Доти навіть наших будителів видаватимуть за заколисувачів. Бо ми закохані у свій сон. Бо нас, сплячих, мільярди, а тих, що будять — одиниці (якщо брати у межах країни). Хіба можуть помилятися мільярди?.. Але ж хіба не в цьому один з уроків Будди й Ісуса? Вони протиставили себе всім — і перемогли. Одначе їх вчення, зокрема Ісусове, бореться і ще не перемогло. Г. Сковорода і П. Юркевич вчать і закликають нас бути Хрестовими, бо й вони — Його духовні діти. Ці «сини світла» (Лк., 16.8) не в минулому, не за спиною у нас, а попереду...

Володимир БІЛОДІД,
старший науковий співробітник
Інституту філософії
ім. Григорія Сковороди НАНУ



П. Д. Юркевич.
Художник В. Геншин

КОРДОЦЕНТРИЧНА ФІЛОСОФІЯ В УКРАЇНІ І В ЗАХІДНІЙ ЄВРОПІ

Історико-філософська розвідка

Ідея кордоцентризму як спроба відповісти на питання про характер взаємодії природної і духовної реальності, про специфічність цієї взаємодії в рамках людського ества виникає у перших століттях нової ери в процесі формування теологічного підґрунтя нової тоді — християнської — реалії, маючи своїм змістовним джерелом біблійну символіку, Християнська антропологія, вже на початках свого становлення підкреслює виняткову роль **серця** (*тут і далі виділення автора*) у людському житті (від латинського *cordis* — серце, веде свій початок і сам термін «кордоцентризм»). Ідеться про те, що подарована Богом першим людям (Адаму і Єві) **душа** — ця «іскра Божа» у створеному Богом з «ніщо» людському тілі — почуває себе у цьому тілі «ніби у темниці», незатишно. І все ж Божественна природа душі не може не здійснювати свій «одухотворюючий» вплив на свою «темницю» і, насамперед, на серце, що, згідно з християнською теологією, є безпосереднім місцеперебуванням душі у людському тілі. Тому в християнському богословському слововживанні серце швидко стає по суті синонімом душі, і богословським символом. Таке — кордоцентричне — тлумачення чи не вперше послідовно проводиться у т. зв. «Корпусі Ареопагітики», авторитетному християнсько-неоплатонічному тексті V ст.

Перекладений у 1371 р. у Афонському монастирі на староукраїнську мову «Корпус Ареопагітики» дав поштовх для поширення кордоцентричної тематики у творчості українських мислителів-полемістів XVI–XVII ст. (І. Вишенський, К.Т.-Ставровецький та ін.), насажених бароково-реформаційними інтенціями, опертих на джерельну базу українського «любомудрія» ще киево-руської доби. Останнє ж чітко обґрунтувалося на богословсько-філософську спадщину **східних** отців церкви», антропологічне вчення яких виходило з ідеї «внутрішньої» (духовної) людини на протигагу римоментальній ідеї «зовнішньої» (формальної) людини західних «отців церкви», уґрунтованої в контекст томістського схоластичного раціоналізму.

У Західній Європі кордоцентрична тематика відома ще з IX ст. («Корпус Ареопагітики» тут був перекладений на латину у середині IX ст. Й. Скотом Еріугеною), але через панування тут томістської схоластичної філософії ідея кордоцентризму була запитана лише у XIII ст. (Й. Екгард, Г. Сузо, Й. Таулер, Я. Бюме та ін.): проте серйозною протигагою схоластичного раціоналізму Ф. Суареса і логістичній казуїстиці Ескобара-і-Мендози і, особливо, ренесансному натуралістичному раціоцентризму (Р. Декарт, Б. Спіноза та ін.) кордоцент-



рична філософія стає в рамках опозиційного щодо Ренесансу Реформаційного руху — бароково-кордоцентрична думка постає тут у формі німецького пієтизму і німецького романтизму (Ф. Шлегель, Ф. Гарденберг-Новадіс, Ф. Шляєрмахер та ін.), французького янсенізму (Б. Паскаль) та ін.

У чому ж, власне, суть кордоцентричної філософії? Чому вона постає як опозиція ренесансному натуралістично-раціоналістичному антропоцентризму і водночас раціоналістичній схоластиці католицизму? Ми вже говорили, що бароково-кордоцентрична свідомість як у Західній, так і в Східній (в Україні) Європі задавалася питанням, як взагалі, принципово можлива комунікація між природною і духовною реальністю — адже, здавалося б, цілком очевидною є їх неспівмірність у найфундаментальніших підвалинах.

І справді, природна реальність існує, у **тримірному** (довжина, ширина, висота) **просторі** — а духовна реальність має «нульові» показники довжини, ширини і висоти, тобто; названих просторових параметрів у неї просто немає, точніше духовний «простір» є «полям» неявних реалій-можливостей (і неможливостей), — того, що ще (або вже) не є, але може (могло) бути; того, що має (не має бути), природна реальність характеризується лише одним часовим виміром — теперішнім, адже вона просто є, і є завжди, ні минуле, ні майбутнє не існують у природній реальності, з позицій якої минуле є те, що вже не є, а майбутнє — є те, що ще не є, а духовна реальність містить у собі саме минулі й майбутні часові виміри (адже і в минулому, і в майбутньому ми можемо бути лише «подумки» — у минулому в досвіді й у пам'яті, у майбутньому — в бажаннях, мріях, задумах, планах, проектах і т.п.); що ж до теперішнього часу, то тут він має лише «нульове» значення «миті», пункти «переливу» минулого у майбутнє. Природна реальність **детермінується** (має умовою свого наявного існування) **необхідністю**, яка **однозначно** спричиняє існування будь-яких фрагментів (речей, предметів, процесів) природної реальності — духовна реальність **детермінується** (має умо-

вою свого — духовного — існування) **свободою**, усвідомлюваною в актах **вибору і відповідальності**. Сама **якість** природної реальності **заперечує** існування духовної реальності й навпаки — тому природна реальність є **небуття** (ніщо) реальності духовної, остання, навпаки, є **небуття (ніщо)** природної реальності. Духовна реальність (дух, душа) виявляє специфіку свого існування у **розмаїтті** людських індивідів (особистостей), а природна реальність, зокрема людське тіло, демонструє одноманітність, повторюваність своєї організації від індивіда до індивіда.

Отже, за своїми фундаментальними характеристиками (просторово-часові параметри, способи детермінації, якісні й кількісні виміри існування, плюралістичність чи моністичність модусоіснування і т.п. Цей «список» антитетичних характеристик можна продовжити (природна і духовна реальність демонструють свою **неспівмірність**, і вона безперечна. Але ж так само безперечною є їхня єдність, взаємозв'язаність, комунікація, і — це **безпосередньо і повсякчас** фіксується всім досвідом нашої життєдіяльності.

Тим то, наголошуючи на неспівмірності душі й тіла, середньовічна філософія у своєму антропологічному вченні мусила категорично декретувати антиномічність духу і тіла. В результаті людина поставала тут полем непримиренної боротьби душі («іскри Божої» в людині) й гріховної тілесності й тому — «розполовиненою», «роздертою» навпіл істотою. А ренесансна (і постренесансна) доба, керуючись нібито гуманістичним «співчуттям» трагізму людського ества, спричинюваного дуалізмом духу й тіла, переакцентує увагу на єдність («гармонію») душі й тіла. І Ренесанс пробує просто «розрубати» заплутаний «гордіїв вузол» проблеми духовної і природної реальності. В зображенні мислителів Відродження конфлікт душі й тіла проголошується просто «ілюзією». Дух отримує статус теж природної реальності (поряд з природою) — Разуму (лат. Ratio), що є нібито «світлом самої природи» — *Lumen naturae* (термін Декарта); до цього додається (теж: Декартом) теза

про нібито **однаковість** розуму у **всіх** людей. А Спіноза ставить «останню крапку» в операції «оприроднення» духу, проголошуючи «теоретичну формулу» тотожності структури розуму і природної реальності: «порядок ідей в розумі той же самий, що і порядок речей у природі». Але ренесансне «оприроднення» розуму цілком логічно обертається «знедуховленням» людини (адже «однаковий у всіх людей розум» втрачає ознаки духовного феномену, вище вже підкреслювалася фундаментальна риса духовної реальності урізноманітнювати, індивідуалізувати людину, формувати її особистісність). То ж цілком послідовним був висновок французького філософа XVIII ст. Ламетрі, який відверто оголосив будь-які уявлення про особливу, відмінну від матеріальної природи, властивість духовності **химерою**.

На захист спаплюженої ренесансним культом розуму духовності у XVI–XVII ст. стає потужний релігійно-світоглядний **реформаційний** рух, одним із провідних речників якого був відомий французький вчений і філософ Б. Паскаль. Визначаючи розум важливим інструментом наукового пізнання, Паскаль водночас наголошує на незаперечному пріоритеті серця (згадаймо, що серце у біблійній символіці є синонімом духу), точніше «логіки серця» (Паскаль) відносно «логіки голови» (розуму). «Ми пізнаємо істину не самим розумом, але й серцем, цим останнім шляхом ми досягаємо перші начала», на які потім спирається розум, вибудовуючи свої міркування «Серцем ми відчуваємо, що є три виміри у просторі і що числа безкінечні, а розум згодом доводить, що не існує двох квадратних чисел, з яких одне було б подвоєнням другого. Первини відчуваються, а судження виводяться.» (Паскаль Б. Мисли. — К., 1994, — С. 116). Але підкреслюючи пріоритет серця (духу) перед його «оприродненим сурогатом» (розумом), Паскаль чи не перший серед речників кордоцентричної філософії робить спробу підняти завісу над таємницею взаємодії між природною і духовною реальністю. За Паскалем, тільки серце сягає бездоння, оскільки воно не «визначає», не «вимірює», а тільки безпосередньо **«торкається»** реальності. Саме тому лю-

дина «ніщо у порівнянні з нескінченністю (природи) і все у порівнянні з небуттям (дух), середина між нічим і всім, нескінченно віддалена від крайніх меж, кінець і початок речей схований від неї у непроникливій таємниці. Рівного мірою нездатна вона побачити ніщо, з якого витягнута, і нескінченність, яка її поглинає» (там само — С. 65, фр. 72). «Велич людини виявляється не у тому, що вона досягає когось з крайностей, а тому, що вона **вміє, одразу торкнутися обох** крайностей і заповнити увесь проміжок між: ними» (там само — С. 353, фр. 353). Отже, секрет взаємодії між несумірними реальностями духу і природи у тому, що їх контакт здійснюється не у «фізичному» (субстанційному) «дотиканні», властивому лише природним тілам, а у «торканні», суть якого аналогічна математичному поняттю «дотичності» (відношення між геометричними лініями — наприклад, колом і прямою лінією, у якому вони мають одну **спільну точку**). Якщо мати на увазі, що математична точка є «нульвимірний» простір, то контакт через точку є по суті контакт через «небуття», «ніщо» («ніщо», яке з'єднує їх, водночас, будучи «небуттям», їх же і роз'єднує). Пізніше український філософ Г. Сковорода, говорячи про взаємовідношення між «видимою» і «невидимою» природою, констатує їх **«єдність, але незлізляність»**. Позиція Г. Сковороди, до речі, багато в чому перегукується з міркуваннями (насамперед **кордоцентричного** плану) Паскаля. Так, наголошуючи на нераціоналістичній основі розумової діяльності, Сковорода помітно уникає самого терміну «розум», вживаючи натомість терміни «думка», «душа», «дух» і органічно зближує їх із феноменом серця. «Чисте серце ... — читаємо у Сковороди, — є Дух: Святий, дух відання, дух благочестя, дух премудрості, дух поради ... «Голова в людині всьому — серце людське. Воно-то і є найточніша людина в людині, а все інше околиця... глибоке серце — людина є ... А що ж є серце, коли не душа? Що є душа, коли не бездонна думок безодня?» (Сковорода Г. Розмова п'яти подорожніх про істинне щастя в житті // Твори у 2-х тт. — К., 1994. — Т.1, С.351).



Виразну кордоцентричну інтенцію на світ відзначаємо і у творчості представників німецького романтизму у першій половині XIX ст. Цією спрямованістю німецький романтизм великою мірою завдячує голландському філософу Ф. Гемстергейсу, який наголошував, що світ є не тільки фізичним (механічним) феноменом, як вважав І. Ньютон, але рівною мірою й моральним. Моральний аспект світу, проте є «закритим» для розуму (раціонального осягнення). Та людина долає цю «закритість» за допомогою притаманного їй особливого «морального органу». Один із провідних романтиків — Новаліс (Гарденберг) — тлумачить цей моральний орган як «почуттєвість» або **серце**.

Кордоцентричне спрямування української філософської думки (від «Слова про закон і благодать» Іларіона через «ареопагітику» І. Вишенського і К.Т.-Ставровецького) набирає відверто кордоцентричного спрямування у Г. Сковороди, істотні кордоцентричні мотиви бринять у творчості Т. Шевченка і П. Куліша. Але класичної зрілості кордоцентрична ідея набуває у творчості видатного українського філософа XIX ст. П. Юркевича. «Світ, як система життєвих явищ, — читаємо у Юркевича, — сповнених краси і знаменності, існує й відкривається передовсім для **глибокого серця** й звідси вже для розуміючого мислення. Завдання, яке розв'язує мислення, походить у своїй останній підставі не з упливів зовнішнього світу, а з потягів і непереборних вимог серця ... підґрунтя, життєвість і глибина нашого мислення й свідомості полягає в тій душевній істоті, явлення якої ми знаємо безпосереднім внутрішнім досвідом лише в наших сердечних потягах, тобто в тих потягах, до яких таке чутливе й таке сприятливе наше серце. Відповідно до цього найкращі філософи й великі поети усвідомлювали, що серце їхнє було істинним місцем породження тих глибоких ідей, які вони передали людству у своїх творах» (Юркевич П. Серце та його значення у житті людини згідно з ученням Слова Божого // Вибране. — К., 1993. — С. 89-90).

Рух західноєвропейської кордоцентричної думки у 40–50-ті роки XIX ст. підводить її у

творчості датського письменника і філософа С. К'єркегора до її якісного перевтілення у екзистенційну філософію. «Коли усяка мислима, для людини безсумнівність і можливість говорять про неможливість, — коментує цю обставину київський філософ Л. Шестов, — тоді починається нова, вже не розумна, а нерозумна боротьба за можливість неможливого. Ця боротьба і є те, що Кіркєгард називає екзистенційною філософією, філософією, що шукає істину в Розумі з його обмеженими можливостями, й у незнаючому меж Абсурді» (Шестов Л., Кіркєгард — релігійозний мислитель // Кіркєгор С. Наслаждение и долг. — К., 1994. — С. 437). І саме екзистенційна філософія, розвинута у XX ст. такими світового значення мислителями, як Е. Гуссерль (автор ідеї «інтенційності», яка детально проаналізувала феномен «дотичності» духовної й природної реальності), М. Гайдеггер (він розвинув ідею інтенційності у вчення про «дотичність» специфічного людського буття до світу), Ж.-П. Сартр (він сформулював новітню концепцію свободи в контексті екзистенційної діалектики буття і небуття), А. Камю (автор оригінальної «філософії абсурду») та ін., стала одним з найвпливовіших філософських напрямків сучасної світової філософії, філософською теорією новітнього гуманізму.

Українська кордоцентрична філософська думка, що торувала свій шлях паралельно до західноєвропейського її різновиду, так само у 40–50-ті роки XIX ст. (як і на Заході) знаходять свого, українського К'єркегора в особі письменника й мислителя М. Гоголя, від якого через творчість Ф. Достоевського (загальновідома заява Достоевського: «Ми всі вийшли з гоголівської «Шинелі») пролягла лінія до самостійної і самотної філософської школи київського екзистенціалізму (М. Бердяєв, Л. Шестов та ін.), поступальний рух якої був нагло загальмований у роки більшовицького тоталітаризму, але тенденція відродження якої виявилась у 60–70-х роках XX ст. у школі П. Копніна (група т. зв. «червоного» екзистенціалізму).

Ігор БИЧКО,

професор Київського національного університету ім. Тараса Шевченка



П. Д. Юркевич.
Реконструкція портрета
з дагеротипа 1860 р.
Художник В. Мітченко

Інтенції «позитивного» екзистенціалізму у філософській творчості П. Юркевича

Сила філософії українського мислителя полягає в тому, що світ душі людини і величезний об'єктивний світ виступають рівновеликими величинами. Людина, яка протиставила прагматизму добро, доводить своє право бути співмірною великому і нескінченному Всесвіту. Завдяки моральному вибору добра, людина виявляється здатною творити і перетворювати світ силою своїх суто людських якостей: пам'яттю, багатством уяви, пристрасною любов'ю до життя.

Для розвитку сучасної духовної культури не втратила свого значення оцінка П. Юркевичем матеріалізму. Високо оцінюючи підвищений інтерес до природознавства і науки, внесення прийомів емпіричного дослідження у вивчення психології, наук «про дух», прагнення сучасних йому течій до точності аналізу, П. Юркевич протестує проти вузькості та однобічності висновків, до яких приходив матеріалізм. Тобто Юркевич розуміє сучасний йому матеріалізм як такий, який, узявши за зразок закони механіки і зробивши з них правила логіки, вже досяг свого граничного моменту і навряд чи може розвиватися далі. Саме тому «розум поетичний» і «дух релігійний» у першу чергу мають певну підставу скаржитися на це «прозаїчне розсудкове життя» і на цю філософію матеріалізму, для якої світ є чимось занадто сухим і бідним [3, 198]. Він не відповідає сутності людського духу.

Еволюція поглядів приводить Юркевича до висновку: філософія охоплює всі можливі напрямки інтерпретуючої свідомості, де моральне, естетичне і релігійне виявляються не як «благородний» придатак до ме-



ханізму світу, а як його власне виправдання і розумна мотивація. Він без жалю відкидає логіку й покладає надію на віру, цінність якої вбачає в її служінні на допомогу логічним обґрунтуванням. Філософія виявляє риси, які ставлять її у виняткове становище і надають особливого значення в людському житті, оскільки вона не тільки спосіб знання, але й спосіб поведінки. Отже, предмет філософії — це не тільки предмет пізнання, але й предмет життя. Філософія намагається зрозуміти світ в ідеях, які містять у собі розумну сутність з її необхідними атрибутами гаразду і краси. Вона прагне з'ясувати і обґрунтувати те світоспоглядання, джерела якого знаходяться у кожній людській душі й яке з необхідністю передбачається релігійним і моральним життям людства. Тобто П. Юркевича хвилює проблема розвитку людської духовності. З цих позицій український мислитель убачає справжній обов'язок філософії у величч моральних горизонтів, які оточують її теоретичний шлях. Моральне, «практичне» мало для нього значення не тільки пріоритету інтересу й важливості, але змушувало вирішувати і теоретичні проблеми філософії, виставляючи завжди перед його розумовим поглядом власні вимоги. Тут Юркевич займає позицію Ангелуса Сілезіуса, згідно з якою для людини завжди є суттєвим не просто зовнішнє розширення можливостей для вибору, а слідування одній із них, необхідній та істинній саме для цієї людини.

Світогляд Юркевича характеризується глибоким аналізом поняття «ідеї», сутність якої визначається її творчим характером. З

кожним поступальним рухом ідея творить образи прекрасні й досконалі: вона творить добро, тому що тікає від зла. Через те мислитель з повним правом визначає ідею як першооснову філософії та істини взагалі. З такою духовною первиною філософія не перебуває у суперечності з іншими способами пізнання, зокрема з дофілософським світоглядом. Більше того, якщо філософія намагається пояснити явища дійсного світу чи світу внутрішнього з ідеї чи за допомогою ідеї, якщо вона розглядає явища світу як оповіщення чи втілення думки, якщо для неї ідея є джерелом, основою, законом і образом дійсності, що розкривається — то в цьому спрямуванні вона намагається пояснити й обґрунтувати той світогляд, джерела якого містяться в кожній людській душі і який неминуче передбачається релігійним і моральним життям людства. Завдяки цьому світ є цінністю не тільки для розуму, але також для волі й серця; він не чужий жодному з тих високих мотивів, які є такими дорогими для людського духу» [3, 28].

Якими б величними не були теоретичні узагальнення Декарта, Лейбніца, Канта, Гегеля (які одержують високу оцінку українського мислителя), все ж таки для нього стає очевидним наявність чогось іншого, важливішого для людини, ніж матерія чи розум. Цим іншим є **добро**. Можна переходити межі розуму й «діалектичної методи», але виключно за умови вкоріненого в душі усвідомлення добра. Тобто будь-яка дійсність виправдовується ідеєю добра, а воно може визначатися як неодмінна основа дійсності. В такому розумінні добро є основою і метою



філософії П.Д. Юркевича, а також метою життєдіяльності людини.

На наш погляд, у цьому накреслюється кардинальний відхід українського мислителя від традиційних філософських категорій раціоналізму. Добро — це вже внутрішнє буття людини. В даному відході від об'єктивістсько-сцієнтистської методології, безперечно, спостерігається певна екзистенційна інтонація. Мається на увазі, що орієнтація на «добро» — це питання вибору людиною свого буття. Адже людина справді стає людиною, лише коли вона ставить собі питання про буття.

На відміну від речей, які завжди рівні самим собі, людина «екзистує», тобто володіє здатністю виходити за свої першопочаткові межі. Ця основоположна установка екзистенціалізму визначає його основні категорії: Ніщо — Екзистенція — Трансцендентність. Людина як екзистенція (лат. *exire* означає «виходити за межі») спрямована до трансцендентності або буття. Відносно філософського вибору Юркевича, то цим буттям людини є добро.

Важливо зазначити, що зміст буття в екзистенціалізмі трактується специфічно. Якщо в матеріалістичній традиції (від якої Юркевич відходить) буття — це насамперед світ реально існуючих предметів, світ речей, то в екзистенціалізмі дане поняття здобуває зовсім інший смисл. Вже М.Гайдеггер розділяє терміни «буття» і «сущє». Сущє — це і є світ речей, світ реальних подій і сама людина як сутність у світі. А буття відрізняє себе від усього сущого, «буття сущого» саме не «є» сущє» [2, 6]. А якщо так, то ніяких

позитивних визначень ми дати не можемо; ми можемо лише підсвідомо постійно відчувати його «присутність». Єдине, що ми можемо сказати чітко, так це те, що «буття ніколи не буттєве без сущого і сущє ніколи не існує без буття», оскільки «буття є кожного разу буття сущого» [2, 9].

Екзистенційна орієнтація Юркевича на добро як буття не має того онтологічного значення, що у Гайдеггера, а здобуває нове, аксіологічне значення. В цьому його позиція більше співпадає з «позитивним екзистенціалізмом» Н.Аббаньяно, який вважає, що екзистенція людини полягає в співвіднесенні себе до буття, тобто до сфери цінностей, у русі від своєї фактичності до трансцендентності. Екзистенція — це завжди лише відношення з буттям, бо якби вона стала буттям, людина перетворилася б у Бога. Буття людини, оскільки воно «характеризується справді проблемою екзистенції, формується як відношення, як усвідомлення відношення і як здатність вільно виражати його» [1, 156].

Нагадаємо, що всі екзистенціалісти згодні з тим, що екзистенція — це трансценденція до буття і що рух трансцендентування носить не необхідний, а можливий характер (екзистенція — це сукупність можливостей, які людина повинна реалізувати). Особливість позиції Гайдеггера полягає у визначенні, що екзистенція — це постійна проекція у майбутнє. В кінцевому рахунку він приходить до висновку, що всі проекти приречені на невдачу, оскільки умови, в яких вони реалізуються, обов'язково їх руйнують [1, 321]. У свою чергу К.Ясперс підкреслює, що всі спроби екзистенції «дійти до буття» закін-



чуються крахом, людина не може ототожнитися з буттям, не може «з'єднатися» з трансцендентністю [1, 322]. Аналізуючи вчення своїх попередників, Н. Аббаньяно називає їх установки «негативними», оскільки вони зводять екзистенцію до неможливості — неможливості «відірватись» від ніщо (Гайдеггер) і неможливості «прикріпитись» до буття (Ясперс). І перша, і друга відповідь зводять екзистенцію до «фундаментальної неможливості, і тому вони заперечують її проблематичність, яка змушує її жити і формуватися завдяки конкретним можливостям» [1, 323].

На противагу цьому можлива третя позиція: акцентувати увагу не на початковому або кінцевому пунктах руху, а на самому русі. Екзистенція повинна «дивитись» не по той бік себе: не на те, від чого вона рухається — «ніщо»; і не на те, до чого вона рухається — «буття»; її погляд повинен бути звернений до самої себе. А вона сама є всього лише відношення з буттям, яке завжди проблематичне [1, 314]. Виходячи з цих міркувань, італійський філософ виділяє в екзистенціалізмі три головні напрямки в залежності від того, як вони трактують можливе: неможливість можливості (Гайдеггер, Ясперс); необхідність можливості (Марсель, Лавелль); можливість можливості. Сам він притримується останньої позиції. «Можливість можливості, — підкреслює Н. Аббаньяно, — критерій і норма будь-якої можливості. Можливість можливості можна визначити, назвавши її трансцендентальною можливістю; тоді трансцендентальна можливість — це те, що виправдовує і обґрунтовує будь-яку конкретну людську позицію,

будь-який вибір і рішення» [1, 325]. Але насправді вибір виправданий не тому, що він був зроблений, а тому, що ще можливо його зробити. Рішення є хорошим і правильним не тому, що було одного разу прийняте, а тому, що «воно може бути ще прийняте і приведенне до виконання» [1, 325]. Отже, будь-яка позиція виводить свою цінність не з того, що вона була прийнята або може бути прийнята фактично, лише з можливості того, що її прийняття не робить її по суті справи неможливою.

На наш погляд, міркування Н. Аббаньяно про «можливість можливості» найбільшою мірою відповідають пошукам істини добра П. Юркевичем, які аж ніяк не обмежуються лише процесом мислення й пізнання, а відбуваються як здійснення добра з щирої душі й від щирого серця. Раціонально-прагматичний світ, який так вороже сприймає людську індивідуальність із її прагненням зробити можливим її «Я», для Юркевича не є нездоланною перешкодою, і тому ідея добра, істина добра є можливою можливістю. Саме з цих позицій український мислитель «розгортає» свою «філософію серця». П. Юркевич, прагнучи залучити дійсну людину до здійснення добра (можливого), бере з поглибленою прихильністю «серце» як вихідний пункт для свого філософування.

Література:

1. Аббаньяно Н. Введение в экзистенциализм. — СПб., 1998.
2. Хайдеггер М. Бытие и время. — М., 1997.
3. Юркевич П. Д. Философские произведения. — М., 1990.
4. Юркевич П. История философии права; Философия права; философский дневник. — К., 1999.5. Ясперс К. Смысл и назначение истории. — М., 1994.

Володимир ІЛЬІН,

доктор філософських наук,
професор кафедри філософських та
соціальних наук Київського національного
торговельно-економічного університету

Памфіл Юркевич як символ духовного єднання поколінь

Обрана тема, яка присвячена до 175-літнього ювілею з дня народження мислителя, припускає постановку і вирішення як мінімум двох початкових і принципових проблем:

- який масштаб і вектор духовного виміру особистості й творчої спадщини українського мислителя з визначенням його місця в координатах вітчизняної і світової культури?
- чи актуальні педагогічні роботи, створені Памфілом Юркевичем у другій половині XIX століття для України не тільки в XXI столітті, але й у просторі майбутніх тисячоліть?

У цілісному вигляді ці проблеми можна сформулювати таким чином: чи укорінений феномен П. Д. Юркевича у вічність, або він явище тимчасове, вузько-національне, а цінність його – мінуща? У зовсім короткому визначенні питання полягає лише в одному – **чи є сакральною особистістю Памфіла Юркевича?**

Сакральність Юркевича виходить насамперед від його імені. Ім'я майбутньому мислителю в день народження пророко визначив його батько, виходячи з книги «Життя святих». Саме 16 лютого (1 березня за нов. стилем) 309 року прийняв мученицьку смерть за віру Христову пресвітер Кесарії Палестинської вчений-богослов, святий Памфіл, відзначений даром пророчим і апостольським. Через півтора тисячоліття й українець Памфіл Юркевич, по суті справи, відтворив життєвий подвиг святого Памфіла з Фінікії в боротьбі за чистоту віри і святого Євангелія, за ім'я Христове, відстоюючи істину православних, філософських і педагогічних святих. Тут наявне містичне єднання і повторення долі.

Знаменно, що в перекладі з грецької ім'я Памфіл трактується як «загальний, улюблений друг». Воно визначає і характер людини. Памфіл наділений розвиненою уявою, гострим розумом, що робить його чудовим критиком. Він має здатність співчувати і співпереживати, що і залучає до нього людей. Як символічно, що саме таким і був на своєму важкому і недовгому шляху життєвого служіння Памфіл Юркевич. Святий Памфіл як ангел оберігав долю Памфіла Юркевича, охороняв його під своїм омофором, надихаючи на богоугодні справи. Пророк Єфрем Сірін говорив, що мертві святі діють як живі, лікують хворих, виганяють демонів, просвіщають і силою Христа видаляють усяку непотрібну силу. Тому що у святих

останках завжди знаходиться благодать Святого Духа, що робить через них усі чудеса.

Святість виявляється не тільки через духовне. Святість перетворює і фізичну сутність людини, його тіло, обличчя. Як у Старому, так і в Новому Завітах відбите перетворення обличчя Мойсея й Ісуса Христа нетварним світлом, коли Бог говорив з ними. Сакральність вигляду Памфіла Юркевича описали його сучасники. Учень, а в наслідку відомий український письменник І. С. Нечуй-Левицький у повісті «Хмари» писав: «В його було лице повне з високим і широким одслоненим чолом, ... яке ніби займало місце очей для слухачів: так на йому багато виявлялось думок. Кожний легенький і тоненький зморшок між бровами здавався тим місцем, де збігалася думка і світилася звідтіль. Його погляд, виявляючий розум і тям, був твердий, спокійний. Рідко траплялось бачити таке лице, де одразу можна було б примітити думки, й розум, і завзятість». Про святість обличчя, вигляду, жесту, мови мислителя писав і В. О. Ключевский.

Сакралізація особистості Памфіла Юркевича відбувалася в процесі його виховання, навчання, освіти. Первісне становлення особистості православного християнина було почато в сімейному вихованні. Під керівництвом батька вивчав майбутній мислитель світську історію, мови – латинську, грецьку, російську, а також, арифметику, географію. У довгі зимові вечори відбувалося навчання потному церковному співу. І звичайно настільною книгою молодого Юркевича була Біблія. Але особливо пильно удивлявся він у Євангеліє, як в особливе дзеркало, щоб постійно порівнювати себе з Абсолютом, із Христом, Богом і вибудовувати себе по Його образу, щоб стати подобою. Воз'єднання з Богом дає життя вічне, сили невичерпні, тому і хотів Юркевич, щоб Бог став для нього вічною твердю й опорою.

Надалі Юркевич пройшов усі ступені духовної освіти: духовне училище, семінарія, академія за на поляганням батька, що плекав таємну надію побачити свого сина архієреєм. Скрізь і завжди Памфіл Юркевич учився блискуче. Академію він закінчив із зарахуванням до першого розряду вихованців із можливістю продовжувати наукову діяльність у стінах академії. У 1852 році він уже бакалавр і магістр, а пізніше – екстраординарний професор. Йому ж було оголошене благовоління



Святійшого Синоду «за відмінно старанні й дуже корисні праці». Таким чином, можна констатувати, що Памфіл Юркевич одержав блискучу світсько-теологічну освіту і цілеспрямовано сформував ціннісно-релігійні й філософські підстави своєї особистості. Відданість цим цінностям він проніс через усе своє життя, відстоюючи їх духовним і громадянським подвигом до самої смерті.

У плані проведеного дослідження доречно питання — чому виник феном Памфіла Юркевича саме в середині XIX сторіччя? Справа в тому, що становлення особистості Юркевича відбувалося на основі духовної культури українського народу, що одержала водохрещення від рівноапостольного князя Володимира в дніпровській купелі в підніжжях київських пагорбів, освячених ще Андрієм Першоозваним. Водохрещення Русі — акт самопізнання, духовної самоідентифікації, національного самовизначення Русі, становлення народу. З цього приводу М. Гоголь стверджував, що саме релігія найбільше зв'язує й утворює народи, формує його культуру. 700 років розвивалася ця культура, апофеозом якої було християнство в його православному вигляді. Дану культуру можна з повною на те підставою назвати **великодньою**, тому що центром і підстава усього була Голгофа, розп'яття і велично-містичний акт воскресіння. Людина в цій культурі розумілася як образ і подоба Божа. А це і Задум, і ідеал, і відправка крапка, і мета, і міра усьому. Зміст людського буття полягає в обоженні, у виконанні «золотого правила православ'я»: Бог прийняв вигляд людини, щоб людина спрямувала себе до Бога. Заклик до людини тут звучав просто: «Піди за Мною, узявши хрест».

Початок руйнування цієї культури відбувся в період революційних перетворень Петра Великого. По суті почалася катастрофа в процесі силового прилучення православного народу до західних цінностей, до домінанти облаштованості наявної, земної дійсності, світу дольнього, прагнення до земних насолод, до прагматизму і бачення людини як джерела корисності. Такі цінності визначали культуру, де апофеозом був різдвяний ідеал. Було поставлене завдання зламати підстави «старої» православної, святої культури, переробити народ у «різдвяному» дусі, переорієнтувати його тільки на «турботи століття цього», підкорити Церкву державі, зробивши її слухняною і керованою. Знищення патріаршества на Русі було рівнозначне спробі «роздерти» тканий хітон розп'ятого Христа. Але навіть воїни не посміли розірвати його, а кинули про нього жереб.

У відповідь на цей переворот, на цю трагедію духовного руйнування і спробу «роздерти хітон» національно-духовного укладу православної Русі в літературі з'являється М. Гоголь, у поезії — О. Пушкін, а в педагогіці К. Ушинський і П. Юр-

кевич. Саме через цих та інших педагогів, через створені ними виховні системи виявлялось можливим відвести народ від небезпечної межі, де починалася втрата його духовно-релігійної свідомості. Певно Юркевичу було задано наперед утримувати народ і саму Русь на шляху первісного водохрещення, на високій ноті пасхальної культури через трансляцію цих цінностей у системі освіти для майбутніх поколінь. Це, видимо, і була його особлива, особистісна «надзадача».

Подвигом Юркевича і було утримувати націю над цією безоднею, зв'язати «кінці» своєї духовної історії, розрубані петровською революцією і возз'єднати цю історію через духовне єднання поколінь. У цьому його і місіонерське і педагогічне служіння. Поява цього мислителя була визначена наперед. «Тому що таємниця беззаконня, — як говориться в Євангелії, — уже в дії, тільки *не вчиниться* доти, поки не буде *узятий* від середовища утримуючий тепер...».

Саме в цьому і проявилася вся знаковість особистості Памфіла Юркевича як сполучної ланки між поколіннями, так і у виді медіатора (посередника) між ними і Богом. Він і знак, і символ, і слово, і міф. У такому сукупному представленні Юркевич дивно схожий на універсальний медіатор. Ідею же Абсолютного, універсального медіатора — Боголюдини Ісуса Христа висунув ще Блаженний Августин, вважаючи Його посередником між Богом і людьми. Через посередника людина шукає Бога. Тому в лоні православної культури свого народу Юркевича можна з повною на те підставою назвати провідником божественних енергій, який намагався і культуру і народ утримати на істинному шляху божественного перетворення. На цих же цінностях вибудовувалася і його філолофсько-релігійна і наукова концепція педагогічної системи.

Методологічною основою побудови педагогічної системи П. Д. Юркевича безсумнівно є ідея **кордоцентризму**. Це центральна, осьова і стратегічна лінія, що проходить через усю спадщину мислителя, будучи його системоформуючим фактором. Вся ідея кордоцентризму сконцентрована в роботі П. Д. Юркевича «Серце і його значення в духовному житті людини по навчанняю слова Божого» (1860). На 35 сторінках тексту поняття «серце» згадується більш 200 разів. Щільність і частота використання цього терміну в даній роботі перевищує його аналогічне цитування в багатьох священних книгах. Юркевич у даній статті близько 150 разів звертається до текстів Біблії.

Серце для Юркевича — це містичний і почуттєвий орган пізнання і сприйняття вищих сакральних цінностей, Бога. Адже у своїй Нагорній проповіді Господь наш Ісус Христос однозначно вказав: «Блаженні чисті серцем, тому що вони Бога побачать». І тоді оживе серце людське, запа-

литься любов'ю і до Бога і до всіх інших людей. І коли Бог укорениться в серці людському, то він стане там вічною твердиною. Це і є шлях перетворення людини. Бог — це центральна ідея, з якою носить людина в історії. І щастя своє вона може знайти тільки в Богу. Тому вся історія — це болісні ряди людських спроб здійснити Бога. Блаженний Августин писав, що тільки «безодня Божества може наповнити безодню людського серця». Тільки цілеспрямований процес цього заповнення протягом усього життя і веде до обожнення.

Кордоцентризм Юркевича органічно сполучений із Євангельським Христоцентризмом. Таке сполучення утворить ту підставу, той «камінь», що не можуть відкинути в століттях думаючі і милосердні «будівельники».

У своїй фундаментальній роботі «Курс загальної педагогіки» П.Д.Юркевич усі ці сакральні ідеї переводить у площину педагогіки, теорії і практики виховання. Він писав, що педагогіка завжди виступала як наука, якій властива велич релігійна. Сили виховання зосереджені в сімействі, суспільстві, державі і церкві, що розглядаються педагогікою, як виховні заснування». Ця думка про педагогіку, як оптимального засобу обожнення з'являється й в інших роботах автора. Так у статті «Ідеї і факти з історії педагогіки» він відзначає: «Християнська педагогіка ставить своєю задачею наблизити людину до Бога».

П.Д. Юркевич дуже точно визначає мету виховання: «Людина, як син Божий, обдарований у своїй внутрішній істоті духом, у якому криється невичерпне багатство істини, добра і досконалості. Идеалом для зростання й успіху може бути тільки досконалість самого Бога і нічого більш... Тільки дух людини з його прагненням до істини, добру і Богоподобию є **мета**: все інше, зовнішні порядки гуртожитку, держава, церква суть лише засоби, і вони повинні виправдувати себе й освячувати себе правдивим і безумовним служінням людині, послужити якому прийшов сам син Божий». І далі: «Богоподібність — вершина того життя, пробудження, розвиток і зміцнення якої має вихователь... Богоподібність — складає центр людської особистості». Цим центром людської особистості є серце. Саме воно виплескує любов, без якої не може відбутися ні віра, ні саме життя в її вищому сакральному змісті. «Потрібно переміститися в серце вихованця, — наполягає Памфіл Данилович. Без цього мистецтва вічно залишиться невиконаною християнська заповідь любити ближнього як самого себе». І це переміщення в серце вихованця повинні здійснювати педагоги і вихователі, відзначає П.Д.Юркевич. «...вихователі повинні бути правителі суспільства...Християнський вихователь піднімає те, що природа принижує. Язичеська педагогіка трималася початків зовсім протилежних».

Особливу роль у сакральному вихованні дитини П.Д.Юркевич відводить родині, батькам. Він пише: «Християнське сімейство, перейняте свідомістю глибокої зіпсованості людського серця...підкується про те, щоб дитина народилася вдруге, народилося не від плоті і крові, але від самого Бога і щоб вона була дитиною не їх, але **Бога**. Таким чином, дитина є для батьків священний (сакральний) предмет, і батьки, виховуючи її, тільки виконують служіння, покладене на них Богом, що є ширший Батько всього людства і їх новонародженого дитяти».

Комплексна система християнсько-православного виховання, запропонована П.Д. Юркевичем, була спрямована на духовне становлення молодих поколінь саме в просторі великодньої культури, нерозривно зв'язуючи їх із першоджерелами ширшої християнської віри. Усю педагогічну концепцію Памфіла Юркевича можна звести до короткої сакральної формули: **зберігай і збільшуй віру в православ'я, тому що в ній твоє твердження**. Таким чином, можна з достатньою підставою затверджувати, що, починаючи з другої половини XIX століття зусиллями К.Д. Ушинського і П.Д. Юркевича створені науково-теоретичні підстави сакральної педагогіки серця.

Сакральним можна назвати цивільний і науковий подвиг П. Юркевича у відстоюванні істини в полеміці з М. Чернишевським і іншими представниками матеріалістичного плинну в російській філософії.

Цілісність і велич людського буття у світі дольньому визначається досягненням зрозумілого і прийнятого ще в молодості сенсу життя. Тим більше якщо життя було присвячено служінню сакральним цінностям. Фіксує це досягнення смерть. Саме смерть визначає і позначає чи відбулася людина у своїх планах і цілях, який рівень і ступінь його обожнення.

17 жовтня (4 жовтня за нов. стилем) виповнилося 127 років із дня смерті Памфіла Юркевича. Тоді у некрологах відзначалося, що це велика втрата для науки. Це був глибинний релігійний філософ, ідеаліст-емпірик, з великим філософським діапазоном. Йому однаково важливими були і релігія, і філософія, і наука. В усьому він знаходив опори для свого ідеалізму.

Відспівували Памфіла Даниловича в університетській церкві. Після літургії, її настоятель, професор-протоієрей Н.А. Сергієвський звернувся до покійного з прощальним словом: «При труні мужа науки і науки шанованої й вищої за всіх інших, утішно чути зі слова Божого, що пізнання й за труною не зникне, а продовжиться й підніметься. Покійний, о Господе, брат наш! Для тебе вже *предназначилися* одкровення Суцього. Хай сподобить тебе Господь, що тут стояв на міцній і вірній варті, ведення можливо повного в істині не



тільки людського, але і божественного ведення, так сподобить тебе Господь Бог лицем до обличчя побачити всецелую істину повноту, що є істина і вічне життя.

Після відспівування тіло П.Д. Юркевича було поховано на цвинтарі Московського Свято-Даниловського монастиря. Сакральність людини визначається і місцем його поховання. Разючий збіг: прах іншого великого вітчизняного педагога К.Д. Ушинського спочиває в тиші Видубицького монастиря на київських кручах над дніпровською купіллю. Сакральність життя і смерті презадані ще Євангелієм, де сказано: «...коли ви стали рабами Богу, плід ваш є святість, а кінець — життя вічне» [Рим., 6:22].

Таким чином, зміст вищевикладеного дозволяє стверджувати, що творча спадщина мислителя, у тому числі і його педагогічні праці — **сакральні**. Вони прийшли у світ через **сакральну особистість**, яка, як писав у своїх сонетах Микельанджело, є слухняним різцем, пензлем, або пером у руках Божих, виступаючи провідником Божої благодаті. Такі особистості і їхня спадщина належать вічності, а виходить, будуть затребувані в століттях і тисячоріччях усе новими і новими прихожими поколіннями.

Визначивши сакральність Юркевича, важливо зрозуміти, наскільки ізоморфні виявленим цінностям державно-політичні, соціо-культурні, ментально-релігійні умови в сучасній Україні. Якщо таку відповідність буде знайдено, то необхідно позначити і причини, що перешкоджають розвитку сакральних ідей Памфіла Юркевича в означеній перспективі.

1. Ми продовжуємо залишатися не тільки народом України, який в більшій своїй частині це — віруючий, християнський, православний народ. Можна з упевненістю констатувати, що тисячолітня духовна традиція і сьогодні зберігається як домінантна.

2. Україна як держава є християнська. Конституція України приймалася через усвідомлення відповідальності перед Богом. Держава зобов'язана сприяти розвитку релігійної самобутності всіх корінних народів і національних меншин України (ст. 11). З дев'яти державних свят в Україні, три — християнсько-православні (Різдво Христове; Світле Христове Воскресіння, Пасха Господня; День Святої Трійці). Присяга Президента України освячується Біблією, а присяга народних депутатів освячується Митрополитом.

3. На рівні Президента України й Уряду прийнято низку документів, що підтверджують активне співробітництво держави з Церквою і різними конфесіями.

4. Підготовлено меморандум про співробітництво між Міністерством освіти і науки України, Державним комітетом України у справах релігій

і Всеукраїнською радою церков і релігійних організацій про введення у світські загальноосвітні навчальні заклади предмета «Християнська етика», а у вузи — спеціальності «Теологія».

5. Частково введено в шкільні програми з літератури, історії й інших предметів розділи і теми, присвячені вивченню релігійних аспектів і окремих питань змісту Біблії.

Однак цій позитивній тенденції прояву сакрального в суспільстві, державі, освіті поки серйозно протистоїть не завжди адекватне тлумачення 35 статті Конституції України в частині відділення школи від Церкви. Ця неадекватність відразу породжує логічне суперечності: як можна через систему освіти виховати законослухняного громадянина і патріота, який усвідомлював би «відповідальність перед Богом, власною совістю, попередніми, нинішніми і майбутніми поколіннями», якщо школа штучно відокремлюється від сакральності?

У проєкті «Концепції 12-річної освіти» однозначно вказується, що «Загальноосвітня школа України є світською. Шкільний освітній процес будується на засадах наукових знань». Про сакральне не згадується й у проєкті «Концепції громадянського виховання особистості в умовах розвитку української державності». У проєкті «Національної доктрини розвитку освіти України в XXI столітті» указується на необхідність будувати освіту на фундаменті культурно-історичних цінностей українського народу, його традицій і духовності. Однак ні християнство, ні православ'я, ні Церква, ні сузір'я імен найвідоміших українських педагогів в особі О. Духновича, К. Ушинського, П. Юркевича, В. Зеньковського, І. Огієнка (Митрополита Іларіона) у перелік стриженевих понять і знакових імен на жаль і подив у цей глобальний документ чомусь не ввійшли. Крім К. Ушинського спадщина перерахованих вище педагогів у вузівському курсі «Історія педагогіки» не вивчається. Усе згадане вище говорить про те, що, видно, ще не прийшов час активного сприйняття педагогічних ідей Памфіла Даниловича Юркевича — великого мислителя планетарного значення.

Але нам додає упевненості те, що слова, з яких складена вся скарбниця праць Памфіла Юркевича сакральні і вони від Бога. І Євангеліє в цьому зв'язку переконує, що «у Бога не залишається неспроможним ніяке слово» [Лук., 1:37]. І цими словами сам Господь Бог через Памфіла Юркевича буде поєднувати покоління в століттях і тисячоліттях, відкриваючи їм очі на світ, істину і життя.

Валерій Ільченко, кандидат педагогічних наук, доцент, докторант кафедри педагогіки Луганського державного педагогічного університету ім. Тараса Шевченка

ЗУСТРІЧ ІЗ ПАМФІЛОМ ЮРКЕВИЧЕМ НА МОСКОВСЬКІЙ ЗЕМЛІ

*Спілкування через століття
з видатним мислителем
у тиші монастирського подвір'я,
у просторі скорботи, таємниці,
вічності та надії*

Непривітної дощової осені 1874 року в Москві від тяжкої й невиліковної хвороби на 49 році життя помирає чоловік. Щоб відволіктися від мук фізичних і душевних він перебирав у пам'яті усе своє життя. Майже наяву побачив свою рідну Духовну академію, де здобув блискучу освіту, а за ретельність та вельми ґрунтовні праці був призначений наставником з класу філософських наук і викладачем німецької мови. За десять років роботи в Академії він утвердився як філософ, педагог, теолог. Став магістром, бакалавром, екстраординарним професором. За ретельну службу, глибокі знання та відмінне викладання був призначений ординарним професором. Ця людина — Памфіл Данилович Юркевич. Неординарність, глибинність, високість філософських мислей та ідей П. Д. Юркевича, його дар оратора та логіка відзначали як його сучасники, так і мислителі наступних поколінь. В. С. Соловйов писав: «Если высотой и свободой мысли, внутренним тоном воззрений, а не числом и объемом написанных книг определяется значение настоящих мыслителей, то бесспорно почетное место между ними должно принадлежать Памфилу Даниловичу Юркевичу». Професор Московського університету, редактор «Московских ведомостей», видавець журналу «Русский Вестник» М. Н. Катков так характеризував статті Памфіла Юркевича: вони «по достоинству своего содержания принадлежат к лучшему, что когда-либо было написано у нас по философии... Такого рода труды, как П. Юркевича, большая редкость в нашей литературе». В. В. Зеньковський вважав П. Юркевича «самим крупным представителем Киевской философской школы. П. Юркевич писал не очень много, но все его работы очень значительны». З великою пошаною про П. Д. Юркевича писали М. Бердяєв, Н. Лоський, Г. Шпет, А. Ходзинський та ін.

У 1861 році закінчився київський період творчої та педагогічної діяльності П. Д. Юркевича і почався московський. За Олександра II була здійснена система буржуазних реформ. На хвилі цих по-

дій, після десятилітньої заборони, було дозволено викладання курсу філософії в університетах. На нововідкриту кафедру філософії Московського університету за Височайшим наказом Государя-імператора П. Д. Юркевич був переміщений у званні ординарного професора з правом отримання через два роки ступеня доктора філософії без дисертації. Виявилося, що він єдиний у Російській імперії достатньо філософськи підготовлений спеціаліст, для того, щоб зайняти, як зазначав Г. Шпет, без попереднього відрядження за кордон, університетську кафедру. Окрім філософії Памфіл Юркевич читав у Московському університеті курси історії і філософії права, логіки, психології, викладав педагогіку в учительській семінарії військового відомства, виступав із публічними лекціями.

Ось як описував В. О. Ключевський лекції П. Д. Юркевича в університеті: «... у нас наконец читает Юркевич. Перетащили-таки его из Киевской духовной академии. Ведь он был ее украшением. Предмет его чтений — история философии. На лекции Юркевича каждый раз ходят не одни студенты, но и профессора. Сергиевский даже бросает свою лекцию. Аудитория переполнена студентами и стульями для «высоких посетителей»...

Вот расступаются толпы, и на кафедру входит маленький человек, смуглый, вовсе не с маленьким лицом, замечательно широким и выдающимся ртом, лет 35-ти, в густых синих очках, раскланивается и, не садясь, стоя, начинает говорить экспромтом с сильным хохлацким акцентом...

Я не записываю за Юркевичем, да это и невозможно. До записывания, когда неудержимо, нескончаемой нитью тянется мысль, и едва успеваешь следить за ее развитием. Да и ненужно. После каждой лекции в голове остается такое ясное представление обо всем прочитанном, что стоит только употребить небольшое внимание, чтобы после быть в состоянии повторить весь ряд мыслей. Так ясно, диалектически последовательно изложение Юркевича. Признаюсь, я не ждал этого. Это потому, что он не говорит фраз».

... Жагучий біль, що немов роздирає тіло, не дає заснути. Монотонно барабанить дощ за вікном. Памфіл Данилович тужливо дивиться на стіл, завалений книгами, рукописами. Вже немає можливості зайнятися улюбленою справою. З яким захватом, рвучкістю він писав, перекладав, шліфував свої лекції. Писав, і знеможений, засинав прямо у кріслі. Просинався, і знову писав, писав. Шкода, що мало вдалося опублікувати. Скільки рукописів не утілилися в книги, статті, брошури. Коли ж прийде їхній час, чи згадають про них наступні покоління?

Так багато хотілося зробити. Вже мало лише філософії. Заглибився в історію і філософію права.



В цьому плані по-ново му зазвучали ідеї Анаксімандра, Геракліта, Сократа, Платона, Аристотеля, Цицерона, Спінози, Локка, Руссо, Канта, Шеллінга. Вже чітко видно, що можна використовувати із напрацьованого в історії про державу, республіку, демократію. Цілісно вибудовуються ідеї про вічну справедливість, мораль, моральнісність, віру, релігію, дружбу та любов. Памфіла Юркевича хвилею питання, як у правовому плані облаштувати Росію.

Демократичний устрій, побудова правової держави напряму пов'язані з проблемами виховання та навчання людини, народу, нації. Довелося серйозно взятися за психологію і педагогіку. Деякі книги, статті з педагогіки були опубліковані ще за життя (однак ніколи не перевидавалися): «Чтения о воспитании» (1865); «Курс общей педагогике» (1869); «План и силы для первоначальной школы» (1870); «Будущность звуковой методы» (1872).¹ Проте ряд праць з педагогіки і зокрема з психології, так і залишилися у рукописах. А це — більше 20 творів, представлених майже тисячею сторінок унікального тексту. Для П.Д. Юркевича питання стояло однозначно: як повинні вибудовуватися і здійснюватися процеси виховання та освіти, щоб вивести молоде покоління на світло вічної Істини. Недаремно відомий філософ В.С. Соловйов писав про свого вчителя: «Педагогика составляла одно из любимейших занятий Памфила Даниловича. Он посвятил ей два больших труда. Желательно, чтобы компетентные лица оценили их по достоинству». Як хотілося мислителю, щоб його робота була зрозуміла та оцінена по заслугі, і не лише за його життя, а стала у нагоді й нащадкам. І ця його цілеспрямованість у пізнанні, безкорисливість у служінні Істині, громадянська стійкість і чесність у відстоюванні вищих смислів та ідей були оцінені ще за життя. Він був призначений надворним. Дійсним статським радником, нагороджений за ретельну та ревну службу та особливу працю орденами: Святого Станіслава другого ступеня (1862), Святої Анни другого ступеня (1866, 1868) та Святого Рівноапостольного князя Володимира третього ступеня (1874).

4 жовтня 1874 року на 49 році життя помер завідувач кафедри філософії, ординарний професор, декан історико-філологічного факультету Московського імператорського університету Памфіл Данилович Юркевич. Відспівування тіла відбулося 7 жовтня у церкві Московського університету. Професор-протоієрей Н.А. Сергієвський по закінченню літургії звернувся до померлого з прощальним словом. «При гробе мужа науки, — казав він, — и науки, почитаемой высшей всех других, отрадно слышать из Слова Божия, что познание и за гробом не упразднится, а продолжится и возвысится.

Почивший, о Господе, брат наш! Для тебя уже предназначались откровения Сущого. Да сподобит тебя

Господь, здесь стоявшего на крепкой и верной страже, ведения возможно полного в истине, не только человеческого, но и божеского ведения, — да сподобит тебя Господь Бог лицом к лицу узреть всецелую истины полноту, которая есть истина и вечная жизнь: Аз есмь истина и жизнь».

Після відспівування труна на руках професорів була винесена на ганок церкви та прийнята студентами. Поховання відбувалося на кладовищі Московського Свято-Данилового монастиря.

16 лютого 2002 року. Московський Свято-Данилів монастир. Ця дата (за новим стилем — 1 березня) — день народження, день ангела, день тезоіменитства Памфіла Юркевича. Вихожу на монастирське подвір'я з трепетом у душі і прямую на зустріч з великим земляком. Намагаюся знайти могилу мислителя, схилити голову до святого місця, покласти квіти, постояти у роздумах, скорботі і з надією доторкнутися до вічності.² Проте могили П.Д. Юркевича віднайти не вдалося. Проблема допомогли вирішити працівники музею. Ось яку відповідь отримав правнук мислителя, що захотів дізнатися про місце поховання свого знаменитого пращура: «Уважаемый Юрий Павлович! Ваше письмо, в котором Вы просите сообщить, сохранилась ли могила Вашего прадеда, отвечаем, что сведениями о том, где конкретно находилась могила П.Д. Юркевича, мы не располагаем.

Данилов монастырь, древнейший монастырь Москвы, был известен своим некрополем. Здесь были погребены выдающиеся деятели культуры и искусства: Н.В. Гоголь, А.С. Хомяков, Ю.Ф. Самарин, С.М. Третьяков, Н.И. Рубинштейн и др.

В 1930 году монастырь закрыли. Надгробные памятники были разрушены и увезены. Могилы сравняли с землей. В стенах монастыря был устроен детский приемник-распределитель.

Осенью 1983 года монастырь был передан Русской Православной церкви. С этого времени началось возрождение древнейшей московской обители».

Ченці розповідали про розкидані на території обителі решток людини, які довелося збирати, і за православним звичаєм закопувати у землю. Таким чином виникли три братські безіменні могили. У 1988 році поряд з ними була зведена поминальна каплиця, що має вигляд невеличкого храму із дзвіницею (див. фото). Всередині можна запалити свічу і помолитися про заспокоєння душ померлих рабів Божих.

Ішов дощ зі снігом. Каплиця була закрита. Я стояв біля цих могил і звертався до Господа з молитвою: «Господи, заспокой душу раба твоего Памфіла. Пробач йому всі гріхи, вільні чи невольні, подаруй йому царство небесне. А в наших серцях — пам'ять вічну!»

Ставлячи поминальну свічку у храмі Святих Отців семи Вселенських Соборів, думав, чому така

трагічна доля спіткала чесну, порядну людину? Чому перемогли поки що ті, кому опонував великий мислитель? Представники матеріалістичної ідеї у ряді поколінь не тільки вилучили із свідомості народу пам'ять про Памфіла Юркевича, але й фізично знищили те святе місце, де було упокоєно для вічності його тіло. Шеренга цих імен в історичному плані вибудовується наступним чином: Н. Чернишевський, Д. Писарев, Г. Плеханов та «глибоко припаханий Чернышевским» В.И. Ленин с послуючими исполнителями.

У своїх «Філософських зошитах» Ленін вісім разів згадує П.Д. Юркевича, висловлюючи негативну думку про філософа-ідеаліста. «Своей статьей против Чернышевского скромный профессор Киевской духовной академии сделал карьеру: Катков и Леонтьев вскоре устроили ему перевод на кафедру философии в Москву. Этот несчастный человек таким образом обессмертил свое имя. Можно ли позавидовать такому бессмертию». (Ленин. Полн. Собр. Соч. Т.29, С.543–545, 576). Дуже прикро, що Ленін так і не зрозумів, у чому ж сенс істинного безсмертя Памфіла Юркевича.³

Слава Богу, прийшов, нарешті час відкриття для нас творчого спадку П.Д. Юркевича. Останніми роками у побачила у світ серія різнопланових за тематикою і змістом статей про мислителя. В Україні вийшли книги, в яких представлена частина його рукописного спадку.⁴

2 листопада 2001 року в Києві в Інституті філософії ім. Г. Сковороди НАН України відбулася наукова конференція, присвячена 175-й річниці від дня народження П.Д. Юркевича.

Велика зацікавленість до творчого спадку мислителя обов'язково повинна привести до усвідомлення і виправлення тієї несправедливості, яка допущена в історичному плані і продовжує існувати сьогодні стосовно П.Д. Юркевича. Шлях поваги до пам'яті мислителя треба обов'язково пройти до логічного кінця. Ну так уже трапилося, що державним вандалам вдалося зрівняти його могилу із землею, та не тільки його. Адже почався процес покаяння, відновлення спалюваних святинь і особистісно-визначеного увічнення пам'яті. Поряд із поминальною каплицею на стіні Свято-Данилового монастиря біля Нагорної башти укріплена меморіальна дошка, на якій викарбувані імена діячів культури, науки та мистецтва — сучасників П.Д. Юркевича. Ініціатором цієї акції (2000) виступила Російська державна бібліотека. Поряд на білосніжній мармуровій дошці — барельєф Юрія Венерина (182–1839) із надписом «От признателна България».

Стояв я біля цих знаків пам'яті, осяяних кризь негоду яскравими променями сонця, і думав — а чому б тут не з'явитися барельєфному образу

П.Д. Юркевича, під яким, можливо, щиро будуть написані слова: «Від вдячних народів України та Росії». Це відповідає рівню мислителя планетарного значення, який так багато зробив для збагачення духовної культури обох народів.

Сьогодні існує реальна й унікальна можливість перед історією, майбуттям та вічністю, перед обличчями нині живих, а тим паче для майбутніх поколінь відновити справедливість, увічнивши пам'ять П.Д. Юркевича, образ і творчий спадок якого єднає наші народи, наші культури. На його честь необхідно спорудити пам'ятники у Києві й Москві, встановити меморіальні дошки у тих місцях, де він працював і на місці його поховання. Нехай означено буде ті святі місця, куди можна прийти, пом'янути мислителя, подумати про плинність буття й вічність. Необхідно проводити наукові конференції — збирати філософські, правові, богословські аудиторії й публікувати наукові збірники пам'яті великого мислителя.

Пропоную затвердити на державному рівні медаль імені П.Д. Юркевича та присуджувати її у ряді номінацій тим дослідникам, які особливо відзначилися науковими здобутками й своєю громадянською позицією.

На надгробку однієї із братських могил, де, можливо, похований П.Д. Юркевич, написані проникливі слова із Євангелія: «Если же мы умрем со Христом, то веруем, что и жить будем с Ним» (Рим. 6:8). Утвердження вічності Христа прийшло до нас і у третє тисячоліття. Вічність і святість П.Д. Юркевича в тому, що він не лише в історії, він не лише в минулому, він — у майбутньому. Він один із тих, хто допомагає нам відшукати правильний шлях світлом божественної Істини. Завдання поколінь — пройти цей шлях.

¹ Автору цієї статті вдалося здійснити перевидання деяких педагогічних праць П.Д. Юркевича у книзі «Сакральная педагогика сердца Памфила Юркевича» (Луганск, 2000, 400 с.).

² Ідея відвідати могилу П.Д. Юркевича виникла у 1999 році біля могили іншого великого педагога, «вчителя вчителів руських» К. Ушинського, похованого в Києві, у Видубицькому монастирі.

³ Див. Тихолаз А., Запорожець Н. Исторические уроки одного спора (П. Юркевич — против Н. Чернышевского) // Филос. и социол. Мысль. — 1992. — №7. — С. 124 — 147; «Сакральная педагогика сердца Памфила Юркевича», (Вводная статья; Приложения).

⁴ Юркевич Памфіл. З рукописної спадщини. — К. — 1999. — 332 с.;

Юркевич Памфіл. Історія філософії права. Філософія права. Філософський щоденник. — К. — 1999, 2000, 2001. — 756 с. Захищена кандидатська дисертація: Кузьміна С. Філософско-педагогічна концепція П.Д. Юркевича. — Київ, 2000. — 21 с.

Підготовлена до видання книга Ільченка В.І. «Памфіл Юркевич о христианстве и воспитании». 420 с.

Валерій Ільченко



РОЗУМ. СЕРДЦЕ. ДІЯЛЬНІСТЬ. ОСОБИСТІСТЬ

Пам'яті В.І. Шинкарука
(1925–2001)

«...Питання, розв'язання яких передбачає припущення ідеї, бентежать із непереборною енергією загальнолюдську свідомість раніше і перш за будь-яку науку... Перш, ніж ми свідомо спрямовуємо нашу думку на розв'язання цих питань, вони вже розв'язані у нашій душі... якщо не строго логічно, то завжди у відповідності до тих інтересів, які хвилюють наше серце.»

«Нам ніколи не вдається перевести у виразне знання той рух радощів і скорботи, страху і надії, ті відчуття добра й любові, які так безпосередньо змішують життя нашого серця.»

Памфіл Юркевич

Пішов у вічність видатний вчений, педагог, якому випало стати після Павла Копніна лідером філософської спільноти України, забезпечуючи незворотність тих прогресивних зрушень у даній галузі знання, які здійснювалися, починаючи з шістдесятих років ХХ століття. Упродовж цілого свого творчого життя він прагнув поєднати традиції світового й вітчизняного філософування, спроектувати його на щоглибше осягнення сутнісних виявів людини — її розуму, почуттів і волі.

Володимир Іларіонович Шинкарук народився весняної пори 22 квітня 1928 р. у селі Гайворон Володарського району на Київщині. Тринадцятирічним евакуювався разом з батьками у Воронежську, потім у Челябінську область, звідкіль він привіз яскраві спогади про перші уроки заробітчанства у земляків-хазяїв, яких не поглинуло безпосередньо воєнне лихоліття. Повернувшись у травні сорок четвертого на батьківщину, закінчує через рік Володарську середню школу й стає студентом-філософом Київського держуніверситету імені Тараса Шевченка. Середовище, де відбувалося професійне становлення майбутнього вченого — то покоління вчорашніх фронтівиків, яке поєднувало жагу до знань з відбудовою зруйнованої Alma Mater та з підробітками на прожиття.

Найбільша студентська напруга молодого філософа пов'язана з нестримним інтересом до класичної інтелектуальної спадщини. Однокурсник Юхим Осічнюк згадує, що роздобуваючи першоджерела і вчитуючись ночами у Канта і Гегеля, Володимир Шинкарук щедро ділився враженнями й набутками зі старшими товаришами, відточуючи ще й власний педагогічний хист.

Успішно закінчивши університет та річні курси викладачів суспільних наук, він стає асистентом кафедри історії філософії рідного університету, рік по тому — старшим викладачем, в 1956 р. — в.о. доцента, в 1961 р. — доцентом, з 1964 р. — заступником декана історико-філософського факультету, а в 1965 р. — деканом філософського факультету. З 1967 р. — завідувач кафедри етики, естетики і логіки. У Київському університеті В.Шинкарук виростає до провідного спеціаліста з німецької філософської класики, історії й теорії діалектики. Тут визріває його інтерес до світоглядного змісту філософування та проблем світоглядного самовизначення людини.

У 1968 році, після від'їзду П.Копніна до Москви, В.Шинкарук за його рекомендацією стає директором Інституту філософії

імені Г.С.Сковороди АН України, розвиваючи тут копнінські традиції творчого пошуку й спілкування. Роком пізніше в Україні поновлюється (після тридцятирічної перерви) видання філософського журналу, і програмна стаття В. Шинкарука у його першій числі маніфестує початок екзистенційно-антропологічної переорієнтації тодішньої офіційної філософії. У 1969 р. вчений стає членом-кореспондентом, у 1978 р. — академіком АН України, у 1981 р. — членом-кореспондентом загальносоюзної Академії, згодом — іноземним членом РАН, заслуженим діячем науки й техніки України, лауреатом Державної премії України в галузі науки і техніки. З 1984 р. — голова правління (упродовж останніх років Почесний Президент) товариства «Знання» України.

Відмітною особливістю творчої вдачі Володимира Шинкарука є те, що перегляд ним традиційного філософування у руслі гуманізму органічно пов'язувався з намаганням занурити останній у світову й вітчизняну філософську та соціокультурну традицію, відтак же — з гострим усвідомленням потреби повернутися до втрачених можливостей і відродити духовний багаж, забутий у роки панування схоластичної державної ідеології. Історія філософії виявилася у часи тоталітаризму своєрідною інтелектуальною лакуною мисленнєвої культури, значно багатшої, ніж вождістські пролеткультівські уподобання нових можновладців та розхожі стандарти соціалістичної «образованщини» (за виразом О. Солженіцина). Дослідниками творчості П. Копніна зафіксовано навіть таку принципову обставину: історико-філософський матеріал часто використовувався ним як критерій істинності та як переконлива школа інтелектуальної чесності. Не меншою мірою дана особливість властива інтелектуальним уподобанням В. Шинкарука. («Філософія — то передусім історія філософії» — часто переконував він нас у своїх лекціях та бесідах.) Можливо саме тому з мудрої ініціативи Копніна в Україні ще у шістдесяті роки розпочалося, а при активному сприянні Шинкарука не припинялося за найскладніших обставин післявідлогового неототалітаризму інтенсивне вивчення філософської спадщини професорів Києво-Могилянської академії. (Переклади ж цих праць активізували відродження на наших теренах філософської латиністики, занедбані у попередні десятиліття.)

Саме на ґрунті фундаментального осмислення світової та вітчизняної філософської спадщини Володимир Шинкарук розвинув співзвучну провідним західним течіям ХХ століття філософію людини, яка дала могутній поштовх сучасній українській філософській антропології.

Можна виокремити п'ять етапів щойно згаданої творчої еволюції.

Перший з них — найменше прокоментований як самим філософом за життя, так і дослідниками його теоретичної спадщини — кандидатська розвідка В.Шинкарука «Матеріалізм О.М. Радіщева». Завершена 1953 року, вона увібрала й розвинула ті розмірковування, які визрівали у курсових та дипломній роботі, отже, є не випадковим «відхиленням» історико-філософських уподобань її автора (внаслідок кон'юктурних, скажімо, міркувань, хоча без них, можливо, й не обійшлося). Це ґрунтовне дослідження, «докторське» за масштабністю й обсягом (375 стор.), найяскравішою смисловою доміантою котрого стала полеміка між просвітницьким матеріалізмом та масонським ідеалізмом у Росії щодо феномену людини.

Мені здається, та полеміка привернула шинкарукову увагу передусім тому, що Радішев вибудовував її за принципом антиномійності (невідомо під впливом Канта чи без: «Критика чистого розуму» виійшла німецькою мовою за двадцять років до радіщевського трактату «Про людину, її смертність і безсмертя», де застосовано даний принцип). Докладно зіставляючи, аргументацію, наявну в обох версіях людини, автор виходить на одну з найбільш точок сучасної антропологічної рефлексії: альтернативу антропологізму,

просякнутого ідеєю природовідповідності людини (включно до її соціальних характеристик) — та ради кално-ідеалістичного відособлення людини від природно-матеріальних чинників (Див.: Шинкарук В.И. «Матеріалізм А.Н. Радіщева». — Дис-я на соиск. кандидата филос. наук. К. 1953 — С. 178–179). Відтворення радіщевського антиномізму дозволило дисертантові виокремити в ідеалістичних розмірковуваннях низку концептів, вельми принагідних для сучасного філософського слуху: людина «внутрішня» та «зовнішня», визначальність першої щодо другої; зовнішня натура як «ієрогліф» унутрішньої; визначальність внутрішнього світу людини для можливості поставити себе понад усіма випадками; принцип самопізнання як наріжний для людини тощо (Див.: Там само — С. 117–123). Подібне враження справляє і виклад матеріалістичних концептів, зокрема, виаскравлення локкієвського сенсуалізму, з котрого випливає розуміння людини як «єдиноутробного родича, брата всьому, що жие на землі» тощо (Див.: Там само — С. 300–311). Перевага принципу антиномійності з сьгоднішнього філософсько-антропологічного погляду — у запереченні будь-якої остаточної «картини людини», питання про яку «відкрите для нових неочікуваних і незавбачуваних відповідей» (Большов О. Філософська антропологія та її методологічні принципи // Сучасна зарубіжна філософія. Течії і напрями. К. 1996 — С. 110).

На додачу до «уроку антропологічної антиномійності» юний кийвський філософ отримав, знайомлячись із радіщевським трактатом та з обставинами його написання, також переконливий урок світоглядної, смисложиттєвої закоріненості процесу філософування. Адже сам факт радіщевського звертання до (як він писав, пояснюючи задум трактату) «сфери гадань, передлюкладань, систем», спровоковано межевою екзистенційною ситуацією: понад сорокалітній людині пом'яклили смертний вирок сибірським засланням і вона не мала певності, чи з того заслання повернеться. Відтак, О. Радішев засвідчив власною долею ту обставину, що нас наводить до філософії не пристрасть до абстракцій (на кшталт первинності-вторинності матерії-свідомості), а передусім проблема особистісного самовизначення, самоствердження, з'ясування своїх можливостей і перспектив, увічненню котрих є проблема людської смерті та безсмертя, а вже звідсіль — тяглість до більш абстрактного (буття, матерії, свідомості тощо).

Окрім усього, осмислюючи дилему просвітницького матеріалізму та масонського ідеалізму, вдумливий філософ не міг не помітити спрощеності та лінійності репрезентованих нею альтернатив. Тим паче, що «вгризаючись» у Канта й Гегеля, молодий дослідник опановував зовсім інший спосіб філософування, де замість лінійних залежностей — сутільні взаємозалежності та опосередкування, замість дії — взаємодія, замість впливів — взаємовпливи, системна детермінація тощо. В. Шинкарук ретельно відстежує історичну генезу діалектичних уявлень у світовій філософії. Цикл досліджень з даної тематики увічнює захищена ним у 1964 р. докторська праця «Діалектика, логіка і теорія пізнання Гегеля». Він розкриває обмеженість, з одного боку, ототожнення, а з іншого — надмірного розокремлення онтологічного, гносеологічного та логічного змісту діалектики.

Згаданий цикл досліджень складає **другий етап** творчої еволюції кийвського любомудра. Це було зроблено якраз тоді, коли наспіла потреба подолати пов'язане з культом особи Сталіна однобічне, переважно негативне ставлення до Гегеля та його діалектики.

Масштабність гегелівського погляду на філософію, людину, історію, культуру стала при нагоді також тому, що наспіла потреба переосмислити «пролеткультове» ставлення до предмета філософії

під кутом зору розмаїття формотворень людського духу: міфології, релігії, класичної й сучасної наукової картини світу, а також — спроектувати те переосмислення на образ «людини-в-історії» та «історії-в-людині», зокрема, під кутом зору такого історичного феномену, як зобільше усвідомлення свободи. Гегель провокував на те, аби розпочати осмислення низки глобальних явищ нашого часу, на віднайдення за екзистенційними його хитроплетивами й зламами якихось «межових» смислів. Наслідки того віднайдення часто виявлялися ураженнями марксистським месіанізмом, але важливішою була сама *націленість на пошук* — вона наснажила не одне покоління інтелектуалів, згодоїлих за проблемністю філософії, котру офіційна ідеологія перетворила з «органону» на «канон».

Саме тому історико-філософська вкоріненість Володимира Шинкарука провокувала нерідко *радикальну гуманістичну інтуїцію*. Демонструючи її на одному з чисельних міжнародних філософських зібрань він, наприклад, акцентує на тім, що вже у Гегеля генеза форм самосвідомості доводить до ствердження субстанціальної значущості людської особистості (внаслідок чого урівнюються в правах держава — та окрема особистість), не «самість» існує для закону, а закон — для самості, а відтак, завдячуючи моральній свідомості, особистість виявляється суб'єктом свободи, і може, навіть стаючи супроти існуючого державного ладу, засновувати все на своїй совісті. Якраз таку суб'єктивну свободу Гегель пропонує зробити «абсолютною основою держави. — Даний сюжет став змістом доповіді В. Шинкарука на Міжнародному гегелівському конгресові 1967 р. (Див.: «О месте права в формообразовании человеческого духа в философии Гегеля // Филос. науки. 1968, № 1. — С. 70–77) та увійшов до його фундаментальної праці «Єдність діалектики, логіки і теорії пізнання» (К. 1977 — с. 237–238).

Активно включившись ще у 50-ті роки в дискусії щодо предмета діалектики, зокрема, у полеміку поміж «онтологістами» та «гносеологістами», протистояння котрих оберталось взаємовідособленістю вчення про буття та вчення про пізнання, вчений обгрутовує евристичну продуктивність *світоглядного* (по суті — *неоонтологічного*) *обгрутування предмета філософії*. Справді, у осмисленні даної проблеми потрібно було вийти за межі суто гносеологічної у більш широку царину філософсько-антропологічної рефлексії. Остання, сліввідносячи буття й мислення, здатна обіймати філософським поглядом і буття загалом і спосіб буття людини й відповідно усвідомлювати ту принципову обставину, що відношення мислення до буття є похідне від більш широкого спектру ставлення людини до світу. *Філософія, отже, стає свого роду феноменологією людського буття й світовідношення.*

Реалізація даного дослідницького проекту стала змістом **третього етапу** творчої еволюції Володимира Шинкарука. Йшлося, властиво, про початок радикальної екзистенціалізації традиційної радянської філософії, якій чимало посприяло вдумливе прочитання праць молодого Маркса та реконструкція антропологічного змісту марксизму загалом. То була тенденція, котра всіма ортодоксами кваліфікувалася однозначно — як ревізіонізм. Отримати такого «ярлика» автохтонному українцеві опісля ревізіоніста (але росіянина) Копніна було великим ризиком, і ми, молодше покоління вітчизняних філософів-шістдесятників, безмежно вдячні нашому керівничеві за ту мужність, яку він виявив у боротьбі за докорінну переорієнтацію філософської науки в Україні.

Програма світоглядно-антропологічної переналаштованості філософування, розроблена В. Шинкаруком у 1967–1969 рр., започаткувала багаторічне вивчення українськими дослідниками суті світогляду як способу людського самовизначення в структурі буття, етапів історичної генези світоглядної свідомості, її категорійної



структури, співвідношення останньої з іншими формами категоризації світу людиною. Тим самим задавався і новий ракурс осмислення категорійних форм світосприймання: як не тільки способів відображення, пізнання але й свідомості та цілепокладання, котрі виникають і розвиваються у процесі освоєння світу людиною. Це освоєння розглядається передусім у ракурсі практичної життєдіяльності як фундаментального опосередкування, незвідного до своїх утилітарних параметрів, а пов'язаного з цариною культури. Рівень розвитку культури та витворюваний нею переважаючий тип людської особистості постають як свого роду критерії «людиноспроможності» конкретно-історичних різновидів соціуму.

Наріжним концептом окресленого погляду на людське світо-відношення стає співзвучний сучасній феноменологічній філософії концепт «практично-духовне». Він виявився і «припустимим» (позаяк запозичений у Маркса) і напрочуд евристичним: найближчою його перспективою стала реабілітація усєї багатомірності сфери духовності, яка у розкожних «пролеткультівських» версіях була не просто «вторинною» щодо матерії, а другорядною. В. Шинкарук розкриває суть практично-духовного освоєння світу людиною як «продовження», а нерідко й компенсації матеріально-предметної діяльності, як її ціннісного регулятиву, особливо акцентуючи на значущості для людської самоорієнтації «подвоєння» світу на суще — та належне. Досліджуючи цю особливість світоглядної свідомості під кутом зору єдності «сутнісних сил» людини — розуму, почуттів і волі, філософ відслідковує: ідеально-реальну природу предмета духовних почуттів, якісну своєрідність світоглядної ідеї яко ідеала (себто, ідеї, що стала предметом людських почуттів), а у зв'язку з останнім — генезу світоглядних уявлень про майбутнє й способи прилучення до нього. У сфері філософських розмірковуювань опиняються світоглядні форми сприймання майбуття (мрія, віра, надія), особливості практично-духовного узагальнення та ідеалізації дійсності; спорідненість світоглядного ідеалу з таким духовним почуттям як любов; гносеологічний, соціокультурний і соціально-психологічний зміст категорії віри, співвідношення віри, святості та інших духовних регулятивів людської життєдіяльності. Безумовно, **зміст** подібних явищ був багато в чому молодомарксистськи-романтичним, але в данім разі не менш важливою виявилася націленість на вивчення **форм** світосприймання, яка сприяла подоланню спрощеності традиційного отожднення філософії й світогляду, а також провокувала на критичний перегляд раціоністських уявлень про людину (нині вони стали об'єктом критики з боку представників постмодерну).

Форма ж не могла не впливати на зміст. Чи не тому, оглядаючи інтелектуально-нажите, ми часто пересвідчуємося, що багато чого в уявленнях, котрі виникли у шістдесяті-семидесяті роки, не втратило актуальності й понині. Пересвідчуємося, що молодомарксистські апеляції до діяльнісної суті людини були своєрідним способом вгамування «Фавстовим ідеалом» тієї почуттєвісно-настроєвої «махновщини», на безпеку котрої вказували М.Хвильовий та інші відомі вітчизняні мисленики новітнього часу. Пересвідчуємося і в тім, що завдячуючи отій феноменологістській апеляції до практично-духовного і намагаючись реконструювати європейську гуманістику через співвіднесення її вираження у відповідних етапах історії філософії, Володимир Шинкарук замірявся реконструювати не тільки «передумови марксизму», але й постмарксизму; він вийшов на підрунтя тих драматичних колізій, з котрими марксизм зіткнувся — і на яких він спіткнувся. *Відтак — зароджувалась реконструкція грандіозної інтелектуальної драми, якщо не трагедії, крізь усвідомлення онтиномії котрої стелився шлях самовдосконалення сучасної антропологічної рефлексії.* Ця реконструкція вилилася,

зрештою, у **четвертий етап** творчої еволюції, вченого, позначений щобільшим усвідомленням меж молодомарксистськи-діяльнісного погляду на людину та її світовідношення. Наріжним концептом цього етапу стає не діяльність, а культура (Див., зокрема, великий вступний розділ В. Шинкарука «Поняття культури. Філософські аспекти» у колективній монографії «Феномен української культури: методологічні засади осмислення». — К. 1996. С. 8–61). Відбувається критичний перегляд новоевропейського антропоцентризму.

Дуже багато важила для такої критичної еволюції та обставина, що свою діяльнісну версію людського світовідношення, В.Шинкарук намагався з самого початку зв'язати з реаліями людського життя нашої доби. Попервах то були антропологічні наслідки доби *індустріалізму* (Див., зокрема, працю «Філософсько-соціологічні проблеми сучасної науково-технічної революції» — К. 1976), через деякий час — реалії *постіндустріалізму* (Див.: Шинкарук В. «Діалектика: традиційний та новий підходи» // Філософсько-антропологічні студії 2001 — С. 43–62), ще згодом — суперечливі реалії процесу *глобалізації* (Див.: Шинкарук В.І., Табачковський В.Г. Глобалізація з філософсько-антропологічного погляду: панacea чи проблема // Практична філософія, 2001. № 2 — с. 124–133).

П'ятий етап творчої еволюції видатного українського філософа (на превеликий жаль — передчасно обірваний смертю) — задум масштабного співвіднесення філософських уявлень про людину, заснованих на принципі «родової всезагальності» (Гегель, Маркс, молодомарксизм) — та «індивідуальної тотальності» (К'єркегор). Визнаючи переваги екзистенціального погляду на людину як «індивідуальне сутнісне буття», В. Шинкарук виокремлює наріжну антропологему, яка ріднить Київську світоглядно-антропологічну школу та філософію екзистенціалізму: «Людське буття, осмислюване в поняттях «екзистенція», «час», «свобода», має значення не буття людини взагалі (роду чи виду *homo sapiens*), а окремої людської особистості, «кожного з нас» (Шинкарук В.І. Методологічні засади філософських учень про людину // Філософська антропология: екзистенціальні проблеми. К. 2000. — С.41). Саме цей період творчості вченого, ускладнений тяжкою невиліковною хворобою його самого та найближчих йому людей, сповнений напружених і повчальних роздумів про людський дух як відвагу знести трагедію індивідуального сутнісного буття.

І своєю мисленневою потугою, і своїм життям він підтвердив проникливість того екзистенціального спостереження, яке десь ледь пізніше од К'єркегора зробив Памфіл Юркевич: «... Особливою істотою, яка не зникає у роді, знає себе людина у безпосередній самосвідомості, яка тому відкриває їй не душу взагалі, не будь-яку душу, а цю особливу, з особливими настроями, прагненнями й помислами...» (Юркевич П.Д. Серце та його значення в духовному житті людини... — С. 100)

Як бачимо, світоглядно-антропологічна зацікавленість Володимира Іларіоновича Шинкарука методологічно еволюціонувала від «есенційної» діалектики Гегеля до «екзистенційної» діалектики К'єркегора. Відтак, його філософські уподобання уявляються мені як складний, але послідовний шлях від *мисленнєвої культури доби модерну — до мисленнєвої культури доби Постмодерну*. Але найважливіше — що на цьому шляху наш навчитель, колега і друг невтомно шукав і знаходив **нові обрії філософського аналітизму**, який завжди наверх та наверхатиме мислячу істоту до напруженої турботи про себе та про світ.

Віталій Табачковський,
доктор філософських наук,
завідувач відділу Інституту філософії
ім. Григорія Сковороди НАНУ



ТВОРЕЦЬ ДУХОВНИХ ЦІННОСТЕЙ

Пам'яті
Валерії Михайлівни Нічик
(1928–2002)

13 листопада 2002 року на 75 році життя померла доктор філософських наук, професор, провідний науковий співробітник Інституту філософії НАН України, видатний учений у галузі історії української філософії, заслужений діяч науки і техніки України, лауреат премії ім. Д.І. Чижевського Валерія Михайлівна Нічик.

В.М. Нічик народилася 3 жовтня 1928 року в селі Антонівка Варвинського р-ну Чернігівської обл. в родині вчителів. Після закінчення в 1952 році історико-філософського факультету Київського університету ім. Т. Шевченка упродовж усього свого життя працювала в Інституті філософії НАНУ. В цьому науковому закладі вона захистила кандидатську й докторську дисертації.

У 1984–1990 рр. В.М. Нічик завідувала сектором у відділі історії філософії України, а в 1990–1996 рр. очолювала цей відділ. Вона написала понад 150 наукових праць, у тому числі й шість індивідуальних монографій.

Почавши свій шлях у науці з дослідження світоглядних засад спадщини О.О Богомольця, В.М. Нічик згодом зосередилася на вивченні філософської думки України XVI–XVIII ст. Наприкінці 60-х — на початку 70-х років минулого сторіччя вона організовує й очолює осередок науковців, що розгортають дослідження в галузі української медієвістики та філософії ранньомодерної доби, яка творилася в середовищі братських шкіл, реформційних громад, вченого гуртка Києво-Печерської лаври і насамперед Києво-Могилянської академії. Під керівництвом і за участю В.М. Нічик було започатковано, здійснено і опубліковано переклади й дослідження першоджерел — староукраїнської, польської, латиномовної руко-

писної спадщини та стародруків текстів діячів братств, українських гуманістів, професорів Києво-Могилянської академії. Це допомогло відстежити особливості рецепцій на українському ґрунті ідей схоластики, ренесансу, Реформації, раннього Просвітництва і з'ясувати специфіку й шляхи формування вітчизняної філософії барокової доби. Вагомим внеском у дослідження філософської думки цього періоду є монографії В.М. Нічик «Феофан Прокопович», «Из истории отечественной философии конца XVII — начала XVIII веках», «Петро Могила в духовній історії України» (тут уперше проаналізовано націєтворчий і державотворчий аспект діяльності цього визначного релігійного й культурного діяча), «Києво-Могилянська академія і німецька культура», «Симон Подерський і гебраїстика в Києво-Могилянській академії» тощо. За активної участі В.М. Нічик здійснено переклад рукописної спадщини П. Юркевича, зокрема його історії філософії права.

Науковий шлях В.М. Нічик був нелегкий. Їй довелося пройти через ідеологічний тиск, непорозуміння й несприйняття її праць, адже за радянських часів чиновники від науки не лише відзначалися негативним ставленням, але й вдавалися до наполегливих спроб заборонити дослідження українознавчої проблематики, особливо пов'язаної з періодами розвитку релігійно-ідеалістичної думки. Однак вона вистояла — завдяки любові до рідного народу та його культури, відданості своїй справі, принциповості й умінню коректно та обґрунтовано обстоювати свої погляди, завдяки підтримці директорів Інституту філософії — академіків П.В. Копніна і В.І. Шинкарука.

В.М. Нічик належала до того типу української людини, який М.Шлемкевич називав «сковородинським», була одним з кращих представників наукової інтелігенції, що скромно творила духовні цінності, була для своїх колег і учнів взірцем глибокого дослідника, чуйної, доброзичливої людини.

Пам'ять про В.М. Нічик назавжди залишиться у серцях тих, хто знав і шанував її.

Ярослава Стратій

КЛЯТВА ВЧИТЕЛЯ

Приймаючи з глибокою вдячністю надане мені право вчити й виховувати дітей, ступаючи на шлях педагогічного служіння, я урочисто клянуся протягом усього життя свято виконувати цей високий громадянський і людський обов'язок.

На професію вчителя дивлюся як на покликання, посвяту і тому клянуся дотримуватися принципу добротворення, заснованого на моральних законах любові, милосердя, шляхетності й безкорисливості.

Клянуся жити й працювати, як велить сумління, додержуватися високої етики співробітництва з колегами.

Зобов'язуюся свою творчу діяльність узгоджувати із загальнолюдським педагогічним досвідом, постійно вдосконалювати себе, поповнювати свої знання і з чистими помислами віддавати їх дітям.

Клянуся діяти на користь дитині, підтримувати і зміцнювати її людську гідність, утверджувати її право на високоморальне життя. Тільки освічена, вихована, вільна й соціально захищена людина може бути гідним громадянином своєї країни, носієм національних, культурних, духовних ідеалів, святинь і цінностей свого народу. Клянуся завжди пам'ятати про це!

Знаючи, що Вчитель — це духовний наставник дітей, клянуся вести їх дорогою миру, добра, віри й істини. Тільки такий шлях приведе мій народ до добробуту, України — до розквіту, світову співдружність — до гармонії.

Я — Учитель! Благородне, світлоносне і святе моє заняття!

Клянуся завжди пам'ятати це й утверджувати праведною і творчою працею!

Вірність цій клятві зобов'язуюся пронести через усе моє життя!

АВТОРИ «КЛЯТВИ ВЧИТЕЛЯ»



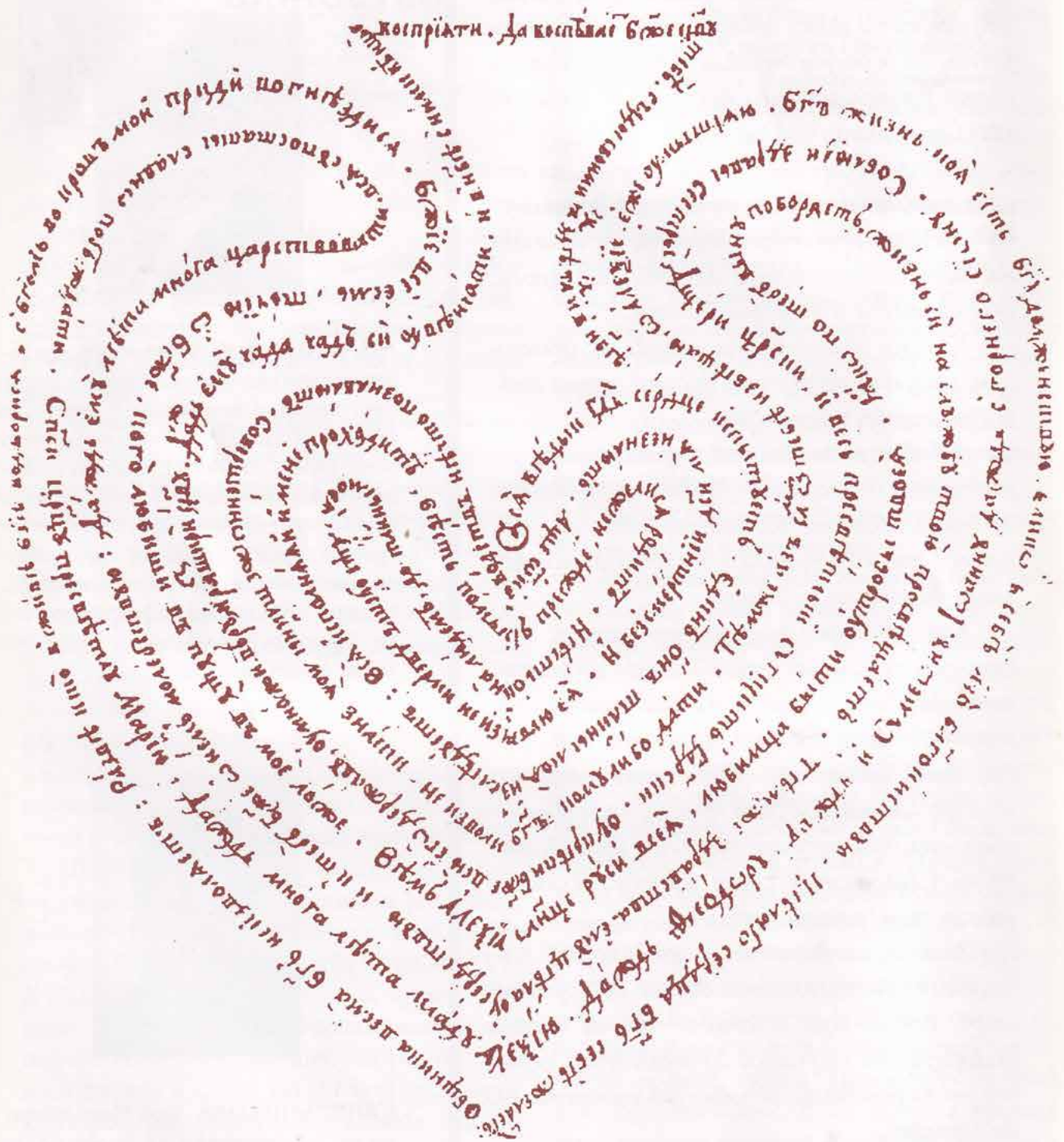
ІЛЬЧЕНКО Валерій Іванович, кандидат педагогічних наук, доцент і докторант кафедри педагогіки Луганського державного педагогічного університету імені Тараса Шевченка, викладач-методист, викладач вищої категорії. Закінчив фізико-математичний факультет. Біля тридцяти років працював викладачем фізики у школі, технікумі, інституті. Останні роки доцент кафедри педагогіки. Викладає провідні курси з педагогіки на різних факультетах



СИНЕЛЬНИКОВА Лара Миколаївна, доктор філологічних наук, професор, завідувач кафедри російського мовознавства Луганського державного педагогічного університету імені Тараса Шевченка. Предмет наукових інтересів — лінгвістична поетика, стилістика, соціальна лінгвістика, психолінгвістика, риторика, теорія комунікації, когнітивна лінгвістика, логіка й філософія.

ЄІ ИЗБИТКА СРЦА ЖИТЪ ГІЮ. ЛѢ: ЦА: 5.

копріати. Да копріаѣ бже цяа



Семеон Полоцький.
«От избытка сердца уста глаголят».
Рисуночне письмо. Середина XVII ст.