

## ФЕНОМЕН ДУШІ

1. Балабанова Л.В. *Маркетинг: підручник*. – К.: Знання-Прес, 2004. – 645 с.
2. Вовчак А.В. *Маркетинговий менеджмент*. – К.: КНЕУ, 1998. – 268 с.
3. Вахненко Т. Кредитно-боргова експансія банків та методи її спрямування // *Дзеркало тижня*. – 2008. – №19. – С. 9.
4. Вачевський М.В. *Маркетинг формування професійної компетенції: підручник*. – К.: Професіонал, 2005. – 512 с.
5. Вачевський М.В., Мадзігон В.М., Прокопенко І.Ф. *Промисловий маркетинг: навчальний підручник*. – К.: Кондор, 2009. – 650 с.
6. Гаркавенко С.С. *Маркетинг*. – К.: Лібра, 1998. – 384 с.
7. Герасимчук В.Г. *Маркетинг теорія і практика: посібник*. – К.: Вища школа, 1994. – 327 с.
8. Єрмошенко М.М. *Маркетинговий менеджмент: посібник*. – К., 2001. – 204 с.
9. Леськів В.Д. *Основи промислового виробництва: навчальний посібник для студентів інженерно-педагогічного факультету*. – Дрогобич ДДПУ. – 2006. – 160 с.
10. Мадзігон В.М. *Продуктивна педагогіка. Політехнічні основи поєднання навчання із продуктивною працею*. – К.: Вересень. – 2004. – 324 с.
11. Михасюк І., Присяжнюк Ю. *Глобальні проблеми євро інтеграції і Україна. Монографія*. Львівський національний університет ім. І. Франка. Львів. – 2009. – 240 с.
12. Павленко А.Ф. *Призначення і зміст освітньо-кваліфікаційної характеристики фахівця з маркетингу* // *Маркетинг в Україні*. – 2003. – №1(17). – 2003. – С. 53 – 60.
13. Прокопенко І.Ф. *Людина у світі економіки та бізнесу*. – Харків: Основа – 1995. – 310 с.
14. Старостіна А.О. *Промисловий маркетинг*. – К.: “Іван Федоров”. – 1997. – 400 с.

Стаття надійшла до редакції 10.09.2009

УДК 111.7

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

## ФЕНОМЕН ДУШІ

“Цілком справедливо радить нам Платон не розвивати ні тіла без душі, ні душі без тіла, але вести їх узгоджено, як двох рисаків, запряжених в одну колісницю”.

**Плутарх**

Вітчизняна освітянська традиція, поза раціональними настановами, постійно орієнтується на ірраціональне, в розмаїтті якого душа займає одне з провідних місць. Душа як здатність до духовного бачення свідчить про шлях осяяння людини вищими ідеями, про “світло”, яке править усесвітом. Але перед тим, як включати “душевний” дискурс в якості “пневмічної моделі пізнання” (С. Кримський) в освітньо-педагогічний процес, як один з аспектів гуманізації навчання, необхідно з’ясувати сам феномен “душі”. Адже це поняття не завжди сприймається адекватно, тим більше сьогодні, при зміні епох, що означає переорієнтацію масової психології, теоретичних уявлень, етики і філософії.

**Ключові слова:** Аристотель, душа, ентелехія, розум, безсмертя.

**П**остановка проблеми та аналіз останніх досліджень і публікацій. Учення про душу знаходить продовження у філософії Аристотеля – енциклопедії античного знання. Е. Ільєнков зазначав: “У його вченні сплавились в одне великі неминущі достоїнства античної думки; це грандіозне перехрестя шляхів: у його вченні сходяться, як у фокусі, усі основні тенденції розвитку філософської думки Греції (у тому числі і взаємовиключні), щоб відразу ж після цього розійтись на тисячоліття” [10]. У вченні Аристотеля задовго до християнства

сформувалося уявлення про безсмертну і безтілесну душу людини. Суперечності трактату мислителя “Про душу” підготували ґрунт для дискусій середньовічних схоластів, ренесансних аристотеліків, новочасових філософів і сучасних психологів.

У вченні Аристотеля душа репрезентована як ентелехія тіла. Поняття “ентелехія” означає цілеспрямованість як рушійну силу, активне начало, котре перетворює можливість у дійсність. Відповідно до цього поняття мислитель вводить три різновиди душі: рослинну, тваринну і розумну. Остання належить тільки людині. Однак

проблема полягає в тому, що ентелехія двоїста: в ній проглядаються контури як природного *генотипу*, так і людського *ідеалу*. З одного боку, вказана ентелехія подібна до *дії природного закону*, а з другого – до *ідеальної детермінації* індивіда. У вченні про душу *Аристотель* хоче розібратися в природі живого. Ознаками життя є харчування, зростання, продовження роду, переміщення, відчуття, прагнення до пізнання. І всі ці прояви *Аристотель* хоче пояснити за допомогою душі. Живе тотожне одушевленому. Тобто душа наявна у всього, що володіє життям. Разом з тим *Аристотель* заперечує переселення душ із тіла в тіло, і в тому числі – перехід душі з тіла людини в тіло тварини, на чому наполягав *Платон*. Даний перехід неможливий через особливий зв'язок між душею і тілом. Так само, як кожне мистецтво повинно користуватися своїми знаряддями, так і душа – своїм тілом [1].

На противагу досократикам, котрі властивості душі найчастіше пояснювали її особливим природним складом (у *Демокрита*, приміром, душа похідна від зовнішніх до тіла кулеподібних вогненних атомів). *Аристотель* убачав у душі активне начало, не співмірне з природними стихіями. В душі присутня *єдність*, що відрізняє її від стихії. Але при цьому душа не може бути чимось подібним до тіла. Інакше наявність душі в тілі буде означати присутність в одному і тому ж місці двох тіл [2]. Душі не можуть, уважає філософ, складатися з яких-небудь природних начал.

Щодо душі не можуть застосовуватися ніякі тілесні характеристики. Проте вона безпосередньо пов'язана з тілом. Як ентелехія, вона є енергією для тіла, “здійсненність” *сутності* живого тіла в дії. Живе тіло, на відміну від неживого, неможливе без певних органів. Наприклад, для харчування у тварини є рот, а в рослини – корені і листя. А це означає, що влаштування живого тіла також несе в собі *можливість* життя, і душа перетворює її в *дійсність*. Звідси визначення: “Душа є перша ентелехія природного тіла, яке володіє органами” [3]. Аристотелівську ентелехію можна сприймати як прояв законів природи в життєдіяльності живого тіла, як вираз у життєдіяльності особи її генотипу. Однією із власних основ тіла, поряд із формальною і тою, що рухає різними причинами, є *цільова причина*, котра спрямовує тіло до *вічності* і *досконалості* (тобто до Першодвигуна). На відміну від *Платона*, цільова причина в *Аристотеля* перебуває не зовні, а всередині тіла. Внаслідок такої детермінації живого тіла *Аристотель* називає його існування

не просто “ентелехією” як сутністю, що реалізується, а саме “душею”. Але і сама душа виявляється *не зовні, а всередині* тіла. Як сутність, що реалізується, і мета тіла, душа невіддільна від нього. В цьому кардинальна новизна аристотелівського розуміння від його античних попередників. В *Аристотеля* душа, включаючи *живильну, відчуваючу* і частково *розумну*, немовби проростає з тіла, а не надається живій істоті як щось зовнішнє і окреме від тіла навіть тоді, коли вона перебуває всередині організму [13]. Душа є формою живого, забезпечуючи його самозбереження і відтворення.

У прагненні живих організмів вижити і продовжити свій рід *Аристотель* бачить подібність доцільної діяльності людини. І саме цим визначається цільова детермінація рослини і тварини, котра надає їх душам ідеального характеру. Отже, ідеальність душі в *Аристотеля* виростає з її цільової детермінації і в цьому він схожий із *Платаном*. Причому, завдяки ентелехії, цільова спрямованість надається тілу рослини і тварини не зовні, а зсередини нього самого, вона причетна до цього тіла, разом з яким живе і помирає. “Вся основа аристотелізму, – писав *О. Лосєв*, – у тому і полягає, що *Аристотель* мислить собі ідею речі не як-небудь окремо від речі і не де-небудь в іншому місці, ніж те, яке займає дана річ, але в самій же речі. Адже ідея речі є сутність речі... Ця теза про перебування ідеї речі всередині самої ж речі є те основне, принципове, в чому полягає аристотелізм у його відмінності від платонізму” [12].

Душа в основі своїй, оскільки є “енергією розуму” (*О. Лосєв*), специфічна і неподільна. Вона внутрішньо єдина і неподільна. “За *Аристотелем*, – писав *С. Трубецькой*, – душа не є тілом, але не може без тіла, як форма не може бути без матерії; вона нематеріальна і тому нерухома (на відміну від *Платона*, котрий вважав душу такою, що сама рухається). Вона є рухаюче начало, форма тіла, яка організовує його, і одночасно – *мета* (ціль) його: тіло є лише знаряддям, пристосуванням до неї, – її орган; душа – ... та нематеріальна енергія, котра рухає тіло, утворює його, визначає його організацію” [25].

Розумна душа, якою володіє тільки людина, має такі функції, як *судження* і *мислення*. Людині властиве “загальне почуття”, котре дозволяє порівнювати і розрізняти образи, зараховувати образи до предметів і зараховувати їх до нас самих, що фактично є початком *рефлексії*. Але *Аристотель* не проводить чіткої межі у душі, яка відчуває, між тим, на що здатна тварина і на що

– людина. В силу цього заслуговує на увагу характеристика “уявлення”, котре є своєрідним посередником між відчуттям і розумом. Без образів уявлення, за переконанням *Аристотеля*, неможливе ніяке *міркування*. “Душа, яка розмірковує, уявленнями немовби замінює відчуття. Стверджуючи або заперечуючи благо чи зло, вона або уникає його, або прагне до нього; тому душа ніколи не мислить без уявлень” [4]. Однак *Аристотель* неодноразово вказує на серйозну відмінність між відчуттям і здатністю до мислення. І зростає ця відмінність з того, що відчуття спрямоване на *одиничне*, а розум – на *загальне* [5]. В трактаті “Про душу” мова йде про осягнення *зовнішньої форми* речей через відчуття, осягнення їх *загальних властивостей* через “загальне почуття” і, нарешті, про знання *субстанційної форми*, пов’язаної з розумом. “Тому мають рацію ті, – пише *Аристотель*, – хто говорить, що душа є місцезнаходженням форм, з тією умовою, що не вся душа, а її мисляча частина, і має форми не в дійсності, а в можливості” [6].

Розум в *Аристотеля* не може обійтися без чуттєвого образу як своєї підтримки. Проте *Аристотель* уважає, що душа “необхідно повинна бути або предметами, або їх формами, але самими предметами вона бути не може: адже в душі знаходиться не камінь, а форма його. Таким чином, душа є немовби рука: як рука є знаряддям знарядь, так і розум – форма форм, відчуття ж – форма того, що відчувається” [7]. Знанням про субстанційну форму володіє зовсім не тілесна істота, а *розумна душа, що існує окремо*. Вчення про душу як ентелехію спрямоване фактично на укорінення душі в самому живому організмі. “Якщо мислення, – говорить філософ, – є деякою діяльністю уявлення або не може відбуватися без уявлення, то і душі не може бути без тіла” [8].

Розум у вченні *Аристотеля* виводить істину своєю власною діяльністю. У силу цього він показує, що в розумній душі потрібно розрізняти розум *діяльний* і розум *страждальний*. Обидва різновиди розуму спрямовані на осягнення *загального*, а не *одиничного*, і розрізняються способом виявлення субстанційних форм і речей. Страждальний (пристрасний) розум виявляє субстанційні форми на основі *чуттєвого досвіду*. Інша річ – діяльний розум, який відтворює ті форми, які недосяжні досвіду. Такий розум може користуватися образами уявлення. Але це не змінює його сутності як “розуму самого собою”. Адже своєрідність діяльного розуму полягає в тому, що він утворює знання загального,

спираючись не на зовнішнє джерело, а на свої внутрішні сили і можливості. Розум в *Аристотеля* тілесних органів не має, і понятійна діяльність здійснюється розумною душею завдяки своїм власним можливостям.

Учення *Аристотеля* про два різновиди розуму приводить до висновку: істина як знання загального міститься в розумі, а отже, у розумній душі, *потенційно*. Водночас, *Аристотель* є автором уявлення про душу як *tabula rasa* (чисту дошку). Поєднати ці два моменти у вченні *Аристотеля* можна лише в тому випадку, якщо гарантом відповідності істин діяльного розуму влаштуванню світу є Бог-Першодвигун, котрий сам є *діяльним розумом*. І тому розумна душа, якщо навіть є пустою, вже потенційно спрямована до істини гармонією світобудови.

У християнську епоху душа стає одним із головних принципів теології, яка багато в чому орієнтується на платонізм і неоплатонізм. Однак аристотелізм не здає своїх позицій, що в епоху Ренесансу яскраво виявило себе в суперечках щодо питання про *безсмертя душі*. Прикладом може бути творчість відомого послідовника *Аристотеля П. Помпонаці*. Його “Трактат про безсмертя душі” розглядає проблему душі в тій формі, у якій вона набула актуальності саме в християнстві. У трактаті *Аристотеля* “Про душу” головна тема – співвідношення душі і тіла в *будь-якій* живій істоті, а питання про безсмертя душі тим самим виявляється другорядним. У трактаті *Помпонаці* в центрі уваги – природа *розумної душі*. Перед нами розгортається палітра поглядів на розумну душу, похідних від вчення *Аристотеля*. Ортодоксальні погляди церкви *Помпонаці* прагне звирити з *Аристотелем* як з першоджерелом. І в цьому – характерна риса філософії Відродження.

Подібно до інших мислителів того часу, *Помпонаці* не схильний довіряти доказам безсмертя душі, запропонованим у *томізмі*. Всіх аристотеліків того часу об’єднувала впевненість у тому, що у вченні *Аристотеля* немає аналога *індивідуальної безсмертної душі*, про яку піклується ортодоксальне християнство. Вони шукали і знаходили в *Аристотеля* підтвердження того, що безсмертною є лише *індивідуальна безтілесна душа*, і іншою розумна душа бути не може. *Помпонаці* визнавав *індивідуальну розумну душу*, але прагнув довести, що така душа в *Аристотеля* невіддільна від тіла, а тому *смертна*. Він не погоджується з *Томою Аквінським*, який за *природою* визнає душу людини безсмертною і тільки в *деякому сенсі* смертною [19]. Визнавати душу *безсмертною*

– це означає, згідно з *Аристотелем*, визнавати її *безтілесною*. Але як безтілесна душа може бути “актом” тіла? І як таку безтілесну душу можуть мучити в пеклі тілесним вогнем [20]? Вказуючи на такого роду суперечності у поглядах *Томи*, *Помпонаці* стверджує, що вони не відповідають не тільки *Аристотелю*, але також *логіці* і *досвіду*, тобто “реальності”. Насправді все навпаки. Душа людини, згідно з *Аристотелем*, логікою і реальним станом речей, *за природою* своєю смертна і тільки в *деякому сенсі* безсмертна. “Адже якщо ми розглянемо в людині число її здібностей, – пише *Помпонаці*, – то ми знайдемо тільки дві, які свідчать на користь безсмертя, а саме розум і волю, і без числа таких, як тих, що відчують, так і рослинних, котрі всі свідчать на користь смертності” [21].

Італійський філософ не погоджується і з тим, що Бог *творить* кожній людині її *індивідуальну душу*. Множинність привноситься у світ матерією, а не Богом, і тому мова може йти про безліч матеріальних *смертних душ*, а не безтілесних і смертних. У питанні про створення душі *Помпонаці* приєднується до *Аристотеля*, який вважає, що вона виникає. “Що душа створена безпосередньо Богом, також не є співзвучним *Аристотелю*, який вважає, що Бог не впливає на речі нижчого світу інакше, ніж як через опосередковуючі причини, в чому полягає властивий світу порядок” [22]. Стосовно існування душі *після смерті*, то, згідно з *Аристотелем*, вона повинна бути *тлінною*. Те, що має початок, повинно мати і кінець, а те, що не має начала, відповідно, і кінця не має.

Складність становища *Помпонаці* полягає в тому, що, визнаючи Бога началом світу і вважаючи себе християнином, він фактично заперечує перспективу *особистого спасіння*. Якщо поєднати християнство з аристотелізмом, доводить він, то в ньому не залишається місця для *особистого безсмертя*, котре розуміється як безсмертя *безтілесної душі* кожної окремої людини. Проте *Помпонаці* розмірковує про *індивідуальну* та *надіндивідуальну* розумну душу, про її *смертність* і *безсмертність*. А якщо вона безсмертна, то в якому сенсі. Він не заперечує існування надіндивідуальної розумної душі і відповідного різновиду діяльного або активного розуму. Однак такого роду душа з властивим їй розумом не стосується *людей*, а належить до вічних нерухомих сутностей – *інтелігенцій*, котрі актуалізуються як небесні тіла [14].

Важливим є те, що безсмертя надіндивідуальної душі є принциповим для епохи

Відродження. Адже через розв’язання цієї проблеми гуманісти виявляли для себе *людську індивідуальність*. Давній грек або римлянин уважав неможливим прагнення культивувати в собі індивідуальні відмінності, тобто те, що розрізняє, а не зближує людей між собою. Але сьогодні саме з *оригінальністю* і прагненням до *самовираження* пов’язують *самостійну особистість*. Саме в епоху Відродження творча енергія вперше спрямовується всередину тобто на культивування своїх унікальних сил і здібностей, а не на розвиток громадянських доблестей, як це було в часи античності [15].

Індивідуальне “Я” як *неповторний унікальний світ* є одним із найважливіших досягнень ренесансної думки. З цього часу життя і смерть людини вражають не повторюваністю, а *унікальністю*. “Кожне людське існування не тільки одиничне і потрібне іншим існуванням, але – єдине. Кожного разу це весь неповторний усесвіт, цілком співмірний тому, загальному для всіх всесвіту. Тому-то індивід величезний, як світ, і безсмертний, як світ. Якщо він все-таки помирає, це дуже важко і навіть неможливо зрозуміти і розгадати. У це важко повірити” [9]. Саме тому, що Відродження, значно більше, ніж християнське Середньовіччя, визнає окрему душу не як одиничну, а *особливу*, починає формуватися підхід до людини як до *особистості*. Вона є особливою єдністю власних дій і станів. Тобто людина рефлексує свої дії, усвідомлюючи єдність власних дій і станів як певного “Я”. В силу цього відбувається розвиток не тільки філософської думки, але і всієї духовної культури.

У християнстві душа не може бути тією *внутрішньою формою*, котра невід’ємна від тіла, як невід’ємна мелодія від пісні, образ від скульптури. Якщо в *Аристотеля* душа як ентелехія “проростає” з тіла, то *Тома Аквінат* подає душу певною духовною формою, котра, маючи *потребу* в тілі і виступаючи актом тіла, здатна, тим не менше, до автономного існування. Інакше кажучи, *Тома* навіть у розумній душі бачить *ентелехію* тіла. Він перетворює аристотелівську ентелехію із *внутрішньої у зовнішню форму* тіла в дусі неоплатонізму. Тим самим досягається компроміс, але не тільки між аристотелізмом і християнством. Аристотелізм допомагає католицизму досягнути компромісу між *душею* і *тілом* там, де передбачається їх принципова єдність і одночасно – докорінна *відмінність*. Християнська ідея особистого спасіння ґрунтується саме на такому суперечливому відношенні між душею і тілом у межах індивідуального утворення – особистості.

І томізм – це одна зі спроб *теоретично* подати, як можлива суперечлива *єдність* душі і тіла в їх земному існуванні на фоні наступного буття душі і тіла в існуванні після смерті. Однак запропонований *Томою* компроміс виявився суто *теоретичним* розв’язанням. Хоча важливим є не тільки результат його міркувань, скільки обґрунтування ним *своєрідності* людської душі. І в питанні про своєрідність душі міститься початок і джерело, з якого народжуються три різні трактування людської душі – *етичне* в *Аристотеля*, *християнське* в *Аквіната* і *ренесансне* у *Помпонаці* [16].

Головний парадокс позиції *Пампонаці* полягає в тому що Бог творить тільки смертні душі. Така несприятлива для християнина думка можлива на фундаменті іншого розуміння природи людини, відмінного від основ католицизму. Подібне розуміння виявляє ту ж своєрідну подвійність, що і в питанні про матеріальність і нематеріальність розумної душі в їх внутрішньому взаємозв’язку. Про особливий “матеріально-нематеріальний” статус людської душі *Помпонаці* пише: “Тому в порівнянні з нематеріальними сутностями душа може вважатися матеріальною, а в порівнянні з матеріальними – нематеріальною. І вона не тільки гідна такої назви, але й причетна до виявлення властивостей крайнощів: адже в порівнянні з білим зелене не тільки називається чорним, але й сприймається оком як чорне, хоч і не такою сильною мірою [23].

Отже, душа людини, згідно з *Помпонаці* безумовно, тілесна. Але таку тілесну душу він не може однозначно зачислити до матеріальних явищ оточуючого світу. На *матеріальності* розумної душі він наполягає в аспекті її нерозривного зв’язку з тілом. Але річ у тому, що, будучи пов’язаною з тілом, розумна душа за *характером* своїх дій явно виходить за його межі. Саме ця своєрідність тілесного життя людини привносить у душу момент нематеріальності. Те ж саме стосується безсмертя. Душа, згідно з *Помпонаці*, *тілесна*, але вона пов’язана з такого роду тілесним буттям, яке надає їй *нальоту нематеріальності і безсмертя* [17]. У багатьох місцях свого трактату *Помпонаці* висловлює жаль стосовно недосконалості людини в порівнянні з вищими духовними сутностями, в результаті чого нашій душі властива лише деяка доля нематеріальності. “Але, оскільки вона є найблагородніша з матеріальних сутностей, – пише він про душу людини, – і знаходиться на грані нематеріальних речей, їй властивий певний присмак нематеріальності, але не за її природою” [24]. Цим

самим робиться важливий крок до філософського пояснення людської душі, пов’язаний із новим розумінням способу діяльності людини. Якщо в своїх діях людина долає межу тіла, її душа з матеріальної функції перетворюється у щось подібне до діяльності, і з суто *матеріальної* стає душею *ідеальною*.

Тим самим наповнюється новим смислом і уявлення про смертну душу людини. В ній з’являється момент безсмертя і “наліт” ідеальності. Вказаний поворот у поглядах *Помпонаці* можна вважати важливим кроком у напрямку діяльнісного підходу до розв’язання проблеми ідеального і, відповідно, природи людини. А з цього витікає, що субстанційним джерелом своєрідності людини та її розумної душі є не якась абстрактна суб’єктивна діяльність, а ті її цілком конкретні об’єктивні форми, котрі народжуються в культурно-історичному діяльному спілкуванні людей і є не тільки результатом такого спілкування, але й його необхідною передумовою. Цінним аспектом цього підходу, який зберігає інтерес до пневмічної моделі і в сучасних умовах, – зазначає *С. Кримський*, – є його гуманістичний зміст, те органічне бачення цілого (єдиного), блага (благодаті, вищих цінностей) і пафосу ствердження істини. Бачення цілого і прагнення абсолюту (сходження до вищих цінностей) поєднується в пневмічній моделі пізнання з розумінням його як багатогранно орієнтованого процесу “Пізнання рухається не тільки в одному напрямку – від почуття до абстрактного мислення і до практики, але і в зворотному напрямку: від абстракції до духовних почуттів, інтуїтивного бачення, любові (як поєднання з істиною пізнавального пафосу). Якщо говорити сучасною мовою, пізнання, досягнувши вершини абстракції, повертається до аналізу передумов чуттєвого досвіду, до джерел суб’єктивності, до прообразів і епіфеноменів, до можливості самої пізнавальної здатності; воно спрямоване не тільки “вгору”, але й “униз”, у безодні підсвідомого, архетипічні глибини суб’єктивного”, [11] іншими словами, до душевного пізнання і бачення “серцем”.

Розмірковуючи про розумність і нерозумність душі, *Помпонаці* доходить висновку про наявність у кожній людині можливості індивідуального вибору. Це дозволяє кожному індивіду проходити шлях від нерозумного стану до розумного, у міру якого зростає і щось *безсмертне і нематеріальне* в його душі. Важливу роль у цьому процесі виконують *освіта, виховання і самовиховання*, завдяки яким індивідуальна душа не стільки дарується нам,

## ФЕНОМЕН ДУШІ

скільки виникає. В силу цього людина може, з одного боку, дати волю живильній і відчувачій здатностям, а з другого – може підкорити їх розуму і моральності, котрі всьому надають міру. Душа – це єдність дій людини, які тільки за її орієнтирами безсмертні. Саме таким чином індивідуальна душа виявляється у Помпонації в “деякому сенсі” безсмертною [18]. Інакше, розумна душа є безпосередньо людським тілом, здатним подолати свою природну обмеженість. Причому через моральну дію безсмертя здобуває не лише душа, але й людина. Але це безсмертя не те, про яке турбується християнство, а безсмертя особистості в світі культури.

1. Аристотель. Соч.: В 4 т. – М., 1975. – Т. 1. – С. 384.
2. Там само. – С. 388.
3. Там само. – С. 395.
4. Аристотель. Соч. – Т. 1. – С. 438.
5. Там само. – С. 407.
6. Там само. – С. 434.
7. Там само. – С. 440.
8. Там само. – С. 373.
9. Баткин Л.М. Итальянское Возрождение в поисках индивидуальности. – М., 1989. – С. 24.

10. Ильенков Э.В. Философия и культура. – М., 1991. – С. 85.
11. Крымский С.Б. Философия как путь человечности и надежды. К., 2000. – С. 204 – 205.
12. Лосев А.Ф., Тахо-Годи А.А. Платон. Аристотель. – М., 1993. – С. 314.
13. Мареева Е.В. Проблема души в классической и неклассической философии. М., 2003. – С. 131.
14. Там само. – С. 165.
15. Там само. – С. 167.
16. Там само. – С. 173 – 174.
17. Там само. – С. 186.
18. Там само. – С. 192.
19. Помпонации П. Трактаты “О бессмертии души”, “О причинах естественных явлений”. – М., 1990. – С. 45.
20. Там само. – С. 52.
21. Там само. – С. 49.
22. Там само. – С. 57.
23. Там само. – С. 118.
24. Там само. – С. 67.
25. Трубецкой С.Н. Курс истории древней философии. – М., 1997. – С. 438.

(Продовження статті див. у наступному числі журналу №11 (58) 2009).

Стаття надійшла до редакції 09.10.2009

**a b c d a b c d a b c d a b c d a b c d b**

8 вересня 2009 року  
170 років від дня народження  
Тригорія Врецьони  
(1839 – 1901)  
українського поета-неокласика,  
літературознавця

Тригорій Врецьона народився 8 жовтня 1839 року у Винниках біля Львова. Педагогічну діяльність розпочав 1862 року шкільним практикантом у зразковій школі при Народному домі у Львові. Майже п'ятнадцять років учительював у с. Підгірці Золочівського повіту. З 1877 року Т. Врецьона – старший учитель в українській школі вправ при чоловічій учительській семінарії у Львові. (Школа вправ – базова школа для проходження педагогічної практики студентів учительських семінарій).

“Шануймо неділі і свята, ідім і ведім дітей на богослужіння; учімо усіх чеснот красних власними ділами завжди і всюди, і прислужимось краєві і державі, видаючи сильних характером, обичайних життєм і чесних поведінкою людей”.

Тригорій Врецьона  
педагог, освітній діяч, видавець, редактор

**a b c d a b c d a b c d a b c d a b c d b**