

ВЧЕННЯ ПРО ПІЗНАННЯ П.ЮРКЕВИЧА ТА ЙОГО СУЧАСНЕ ІСТОРИКО- ФІЛОСОФСЬКЕ ЗНАЧЕННЯ

Українські мислителі XIX ст. часто писали твори російською, німецькою та польською мовами. Зумовлювалось цим переважно розчленуванням України між різними державами неможливістю публікації досліджень українською мовою. Тому дослідження української філософії XIX ст. слід вести з урахуванням включеності українських земель до складу головним чином Росії та Австро-Угорщини, як часто конфліктуючих і ворогуючих імперій.

Стосується це й вивчення спадщини П.Юркевича як визначного представника київської релігійно-філософської школи XIX ст. Історичні розвідки його творчості мають в основному описово-оціночний зміст. Одні автори (Д.Чижевський, І.Мірчук, О.Кульчицький та ін.) вбачають у П.Юркевича «філософію серця», другі (Г.Шпет, М.Лосський, Г.Флоровський) цінують його як талановитого полеміста, котрий у Росії 60-х — 70-х років XIX ст. прославився аргументованою критикою матеріалізму й нігілізму. Письменник І.Нечуй-Левицький, історик В.Ключевський, філософ В.Соловйов шанують П.Юркевича як майстерного і популярного серед студентів професора.

Тепер про П.Юркевича мовлять переважно як про видатного релігійного філософа, якого цькували російські нігілісти-демократи, а потім і марксистки. Відзначається також, що він стояв біля витоків «української школи» в російській філософії (В.Соловйов, В.Ерн, М.Бердяєв, Л.Шестов інші), котра розробляла теми філософської антропології. Але окремі публікації останніх років лише переказують погляди П.Юркевича засвідчуючи цим, що якийсь аспект його філософії автори «добре вивчили і засвоїли».

Проте вміння переказувати твори мислителя ще не є історико-філософське дослідження. Мало сприяє йому й уміння нагороджувати П.Юркевича звучними метафорами типу «філософ серця». Важливіше розібратись у тому, чому багатьох сучасників П.Юркевича тепер мало згадують, а до його творчості все пильніше приковується увага дослідників.

Помітний потяг до філософії П.Юркевича, а про це свідчать і засновані тепер у Києво-Могилянській академії щорічні читання на його честь, зумовлюються в цілому, очевидно, двома обставинами. По-перше, необхідністю всебічної реконструкції світоглядних основ української культури, а по-друге — прагненням глибше вивчити суть і наслідки пов'язаного з іменем вченого перевороту, що відбувся у філософії на Україні і в Росії середини XIX ст. Конкретніше, П.Юркевич стає професійним філософом у часи глибокої соціально-політичної та світоглядної кризи, що охопила Російську імперію після її поразки у Кримській війні в 1857 р.

Відомий принцип російської державницької філософії — «самодержавство — православ'я — народність» — у тій війні не виправдав себе. Російські урядовці, вчені, письменники й журналісти шукали більш надійне філософське підґрунтя, спроможне вдихнути могутність занепадаючій імперській політиці. Перспектива вбачалась у відміні кріпацтва, лібералізації духовного життя, модернізації російського православ'я, поширенні позитивізму й матеріалізму, реформуванні освіти, використанні кращих зразків власного та закордонного досвіду громадсько-політичної діяльності.

Повоєнну ситуацію, а згодом — відміну кріпацтва в імперії, ускладнювали жевріюча Кавказька війна, заворушення і повстання обдуреного царизмом селянства, що не отримало обіцяної землі. Виникає тоді в Україні (в Одесі), а потім переноситься до Петербурга та інших міст Росії організований робітничий рух соціалістичного спрямування. Істотний вплив на умонастрої в Росії справило й повстання за незалежність Польщі в 1863 р., в якому участь частково брали й українці.

Росія (Петербург, Москва тощо) продовжувала у 50 — 70-х рр. XIX ст. експортувати зарубіжну, особливо німецьку, французьку та англійську філософію, котра поширювалась і в Україні. Київ нерідко був ініціатором переймання зарубіжних ідей, як це трапилось із філософією К.Маркса. Першим істот-

ний внесок у пропаганду марксизму в Російській імперії зробив доцент Київського університету М.Зібер.

Російські урядовці дивились на філософію насторожено, тримаючись думки: «Користь філософії не доведена, а шкода цілком можлива». Урядові антифілософські настрої ще в 1850 р. привели до заборони аж до 1861 р. викладання філософії в університетах світськими викладачами. «До філософії і до «метафізики», — пише про ті часи Г.Флоровський, — встановлюється зневажливе ставлення, філософів ледве терплять. І хоча, насправді, все суспільство томилось саме філософською стурбованістю, прописувалося задовольняти її не у творчості, а в «просвітництві», тобто в дилетантизмі»¹.

Незважаючи на антифілософські урядові заходи, роль філософів почали виконувати у світському житті в основному опозиційні публіцисти-різничинці: М.Чернишевський, М.Добролюбов, Д.Писарев, інші. Провідники різничинців сповідували спрощений «народницький» утилітаризм, боролись проти ідеалізму і позитивізму, «матеріалістично» перетлумачували філософію Гегеля, популяризували нігілістично спотворену антропологію Л.Фейербаха, сприйняту крізь призму «наукового матеріалізму» Бюхнера, Фогта, Моєшота, підносили вчення Ч.Дарвіна та суспільно-корисну значущість наукового дослідного пізнання.

Філософський нігілізм у сфері практичної політики вилився у народницький тероризм («Народна воля») та анархізм (Нечаєв, Бакунін інші). Були спроби «ходіння в народ», подвижники якого пропонували народам Росії засновану нібито на науці «антихристиянську» релігію «братерства». Такі «ходіння» свідчили про кризові явища у лоні Російської православної церкви як державного департаменту, що сприяло поширенню європейських протестантських сект (штундизм, євангелізм, меноніти та ін.), особливо на півдні України.

Будучи складовою Російської імперії, більша частина України середини ХІХ ст. піддавалась русифікації. Проте «російська» Україна прагнула жити власним життям, що виливалось в активні історико-етнографічні й культурологічні дослідження «южно-руського народу» (М.Максимович, М.Маркевич, В.Антонович, В.Білозірський тощо). Робились спроби теоретично визначити засади устрою України, її місця серед народів Росії та світу (М.Костомаров, П.Куліш, М.Драгоманов).

¹ Флоровский Г. Пути русского богословия. — Париж, 1983. — С. 288, 289.

Абрис загальноросійської та української ситуації середини XIX ст. виразно підкреслює той факт, що творчість П.Юркевича припадає на вельми напружений період суспільного життя. Це означає, що й підхід до аналізу його діяльності має визначатись не критеріями «філософської вченості» (кого П.Юркевич читав, кого цитував, з ким погоджувався, сперечався і т.п.), а критеріями історичного буття. Спираючись на останні, можна вважати його філософію прагненням відповісти на низку кардинальних світоглядних запитів, що актуалізувались як в Україні, так і в Росії згаданого періоду.

Історик філософії не може повторити минулого, але він здатний його переосмислити. Переосмислення ж означає творче використання досвіду мислителя тією мірою, в якій він зберігає актуальність і значущість для поступу філософії в цілому.

Принципове значення, зокрема, має розуміння П.Юркевичем витоків філософії і засад властивого їй вчення про пізнання. Дослідження архіву П.Юркевича, що ведуться нині викладачами і студентами Києво-Могилянської академії, очевидно, дадуть підстави зробити пізніше дещо інші висновки, ніж ті, що пропонуються у цій статті. Відомі ж матеріали дозволяють наполягати на тому, що філософію мислитель розглядав як результат культурно-історичного поступу народу. Вона, на думку П.Юркевича, починається у такій ситуації національного буття, коли народ пройшов тривалий шлях, потребує осмислення пройденого, аналізу сучасності, щоб визначитись та зібратись із силами для подальшого руху². Інакше кажучи, філософію П.Юркевич сприймав передусім як форму національного самоусвідомлення і спосіб національного самоопанування.

Постаючи у ситуації національного самопізнання й самовизначення, філософія не тільки осягає світоглядні засади національної культури, але й надає їм нову якість світорозуміння. «Філософія, — пише, зокрема, П.Юркевич, — звільнила людську свідомість від міфологічного мороку, яким вона була оточена на початку свого розвитку, й поставила віч-на-віч зі справжньою дійсністю, що закономірно розвивається»³. Таким чином філософія виконує свою непересічну цивілізаторську функцію в історії народів і людства.

² Див.: Ключевский В.С. Гвоздеву П.П., 14 февраля 1862 г. // Сочинения: В 9-ти т. — Т. 9. — С. 195.

³ Юркевич П.Д. Вибране. — К., 1993. — С. 40.

Водночас П.Юркевич бере до віdomу й ту обставину, що саме у міфології виробляються первинні форми тлумачення людини, світу, витоки знання про речі, норми людської діяльності тощо. Вступаючи до життя, наголошує П.Юркевич, людина застає масив уявлень, понять та ідей, на які спирається при вирішенні повсталих перед нею проблем. Тобто ще до того моменту, коли людина починає самостійно пізнавати світ, проблеми, що хвилюють її, вже виявляються наявними в суспільстві. «Будь-яка філософія, — зазначає мислитель, — завдячує своїм найкращим змістом тим даним, які вона знаходить у глибинах загальнолюдської свідомості»⁴.

Запропоноване П.Юркевичем розуміння філософії, і це слід спеціально підкреслити, суттєво відрізнялось від домінуючих у Росії середини XIX ст. уявлень. Адже позитивізм, що поширювався тоді у Росії, орієнтувався на ототожнення філософії з наукою, яка хоч і важлива для людей, проте обмежена. Нігілісти, зі свого боку, хоча були близькими до позитивізму, вбачали джерело філософії і пізнання в утилітарно-корисному результаті досвіду «боротьби з природою». Філософія ж російського православ'я традиційно не виходила за межі догматичного тлумачення відношення віри і знання, Бога і світу, тримаючись осторонь наукових досліджень.

Оригінальність П.Юркевича як мислителя середини XIX ст. полягає саме в тому, що суть і джерело філософії він бачить в історії народів, їх культурі, віками набутій мудрості, в їх надбаннях і втратах. Водночас слід вбачати в цьому відгук П.Юркевича на шукання провідників української інтелігенції того часу, котрі культуру, світогляд та історію українського народу прийняли як підґрунтя осягнення світобуття та історії людства.

Розуміння філософії як способу національного самоусвідомлення та самоопанування дозволило П.Юркевичу по-новому вирішувати провідні для XIX ст. світоглядно-методологічні проблеми пізнання. Принципова новина творів П.Юркевича в цьому плані полягала у тому, що в них переосмислюється та переформулюється кантівська тема обмеженості людського розуму, пропонується незвичний для середини XIX ст. спосіб її розгляду.

Кант, як відомо, теоретично обмежив претензії розуму на верховенство, допустивши віру як невід'ємний момент пізнан-

⁴ Там же. — С. 67.

ня. Спираючись на здобутки І.Канта, інший популярний в Росії і почасти в Україні німецький філософ — Г.Гегель — зробив віру вихідним принципом вчення про пізнання, спробувавши пояснити у «Науці логіки» те, яким був Бог до створення світу і яким могло бути, з погляду «чистого мислення», світотворення як процес розвитку. Причому ментальною засадою гегелівського вчення про пізнання в цілому виступає властивий світогляду народів Сходу принцип тотожності буття і мислення. Він передбачає не тільки визнання повної суголосності і взаємоплетворень речей і думок, але ще й вимогу: «У межах нашого фізичного тіла ми мусимо пробувати знайти ту форму, котра існувала до того, як були закладені Небо і Земля»⁵.

Сприймаючи принцип тотожності буття і мислення як безперечну і доконану істину, філософія російського нігілізму (М.Чернишевський, Д.Писарев та ін.) поширювала наївну віру в те, що «всередині» самих речей є кількість, якість, міра, сутність і т.д. Останні нібито й пізнаються як корисні результати наукового досвіду, що роблять людину прекрасною і могутньою. «Справді, — писав Д.Писарев, — основний принцип усієї людської діяльності полягає скрізь і завжди у прагненні людини до власної вигоди, тобто до того, що відповідає потребам її організму. Цей основний принцип не змінюється ніде і ніколи, але вчинки, у котрих проявляється прагнення до вигоди, можуть бути нескінченно різноманітними»⁶. Оскільки спостереження природи і власного тіла, з погляду Д.Писарева, дають людям розуміння особистих вигод і шляхів до них, остільки він вважав, що складові «норову» криються виключно у «чистій і в прикладній науці»⁷.

Проблеми моральності, величі й культури людини у зв'язку з цим також розглядались як завдання техніки наукової маніпуляції людським організмом. «Якби ми могли довільно поліпшувати склад наших домашніх тварин, — писав той же Д.Писарев, — якби завдяки ретельному догляду і зміні умов харчування ми могли надати простому російському лоша́ті найвищі якості арабського коня, то ми, звичайно, дуже близько підійшли б до того надзвичайно важливого завдання шляхом різних фізичних впливів надавати людському організ-

⁵ Вильгельм Р. Книга тайны Золотого цветка. — М., 1994. — С. 222.

⁶ Писарев Д.И. Исторические эскизы. — М., 1989. — С. 444.

⁷ Там же. — С. 445.

му, що розвивається, якомога більшу кількість м'язової і мовної сили»⁸. Таким «переходом якості у кількість», гадав не тільки один Д. Писарев, наука дасть «засоби виробництва великих людей»⁹. Тому й філософія, з погляду нігілістичного (сучасного технократичного) світогляду не має потреби міркувати над людським «Я», бо це, мовляв, не дає людям, як представникам органічного життя, ніякої матеріальної вигоди.

Доцільно відзначити також і те, що у період 50-х — 70-х років XIX ст. у Київській духовній академії та в Київському університеті, як і в інших навчальних закладах Російської імперії, розроблялось вчення про пізнання, сперте на філософські засади православ'я. Проте воно виявилось неспроможним покластися на досвід науки, продовжуючи твердити про зверхність віри над розумом. Така методологія закривала своєю ірраціональністю дорогу ефективним історичним, економічним, соціологічним та іншим суспільствознавчим дослідженням, потреба в яких була надзвичайно гострою.

Зверх того, всупереч християнському «немає ні юдея, ні елліна», реальне суспільне життя Росії і всього світу доводило, що людство не має схильності до релігійної, політичної, національної чи іншої уніфікації. Державний лад, моральні засади, світогляд, інші чинники інтеграції національної культури були реальністю, а прагнення будь-якої уніфікації — чи то у плані раціональних утопій, чи у межах християнської церковності — було нездійсненне й антигуманне. Воно вимагало всесвітнього насильства, усталення національного й соціального гноблення, кровопролитних війн, інших аморальних дій і вчинків.

Дійсно життєва проблема як тогочасної української філософії, так і філософії в самій Росії, полягала, отже, не в тому, щоб прийняти або заперечити гегелівський принцип тожності свідомості і буття, віру в науку або християнський догмат примату віри над розумом. Вона була і не в тому, щоб мрійливо проектувати і нав'язувати уніфіковану соціальність та моральність. Справжня проблема полягала в тому, щоб збагнути пізнання в усіх його виявах як акт життєвого процесу людей з тими висновками, що впливають з такого підхо-

⁸ Там же. — С. 120.

⁹ Там же.

Людський рід, підкреслює П.Юркевич, давно б зник із лиця землі, якби людина, «подібно до тварин, жила за звичаєм сили і насильства й не знаходила у науці, мистецтві й у своїх моральних вимогах охоронців свого земного існування»¹⁰.

Таке сприйняття пізнання — наукового й ціннісного — цілком узгоджується з етноцентристською позицією П.Юркевича при визначенні філософії. Адже якщо філософія живиться історією та культурою народу, то і вчення про пізнання мусить ґрунтуватися не на якійсь обмеженій, хоч і важливій, галузі пізнання (на досвіді науки, мистецтва тощо), а на всьому життєвому процесі людства, у ході якого вибудовується сам світ.

Істина, вважав П.Юркевич, вічною є поза світом, тобто у Бога. Проте люди — не боги, а тому й живуть без істини. Лише маючи потребу в істині, вони змушені її *шукати*, тобто пізнавати світ і себе у світі. Робити це можуть люди і по-тваринному, бо належать до біологічного («органічного») аспекту світу, і суто по-людськи, бо виділяються й об'єднуються у світі як особливий рід буття. Індивідуально-особистісний пізнавальний процес, відзначав П.Юркевич, розвивається завжди «на загальному, на родовому або на тому, що визнане за досконале у думці інших людей»¹¹. Включена до суспільно-родового життя людина пізнає вільно, бо ніколи не буде вивчати те, що не зацікавить її тепер або пізніше. «Щодо цього вона сама себе обмежує загальним, ставить себе у вільну залежність від громадської думки, від панівних звичаїв, від заведених у суспільстві понять про гідність особи, про вартість подвигу тощо»¹².

Якраз у вченні про пізнання як момент життєвого процесу людини, найяскравіше проявляється новаторство П.Юркевича. Воно дозволило йому стати «по той бік» матеріалізму й ідеалізму XIX ст., що підходили до пізнання на підставі тези про відношення мислення, а ширше — свідомості, — до буття. Специфіка цієї тези полягає в тому, що вона теоретично відриває свідомість від людини, а людину, як свідому істоту, від того, що пізнається. Тобто вона виключає як свідомість, так і об'єкт із цілісного людського життя, а тому залишає осторонь ту обставину, що пізнання є подія життя людей, складова їхньої культури, вияв їхнього ества. Будь-яке

¹⁰ Юркевич П.Д. Вибране. — С. 223.

¹¹ Там же. — С. 221.

¹² Там же.

моністичне — матеріалістичне чи ідеалістичне — тлумачення пізнання П.Юркевич однозначно називав «схоластичною тодою», котра «розбудовує всі види людської діяльності з однієї засади»¹³. Монізм виникає на ґрунті безоглядної віри у непогрішність обраного філософом начала пізнання. Заперечуючи право людей вірувати в інші начала. Тому монізм слугує світоглядним обґрунтуванням духовної нетерпимості до конфліктів, через що «у дійсному житті ми подибуємо людей віруючих, але неморальних, і навпаки»¹⁴.

Всупереч моністичній однобічності, фундаментальну засаду пізнання П.Юркевич убачав у розмаїтті життя людей, а тому у відношенні людини і людського роду до «цілого» світу. Отже, на питання про те, чому і з чого починається пізнання П.Юркевич відповідав інакше, ніж переважна більшість сучасних йому філософів. Він наполегливо впроваджує думку про те, що люди — частка світобуття, а речі — складові світобуття. Пізнавальний процес внаслідок цього не зводиться ні до взаємодії мислення (свідомості) і буття, ні до відношення віри до знань і буття. Воно було, є і буде аспектом змісту самого буття, бо постає взаємодією одного часткового існування (людей) з іншими окремими існуваннями (речами) у межах єдиного світу. Тому світ у процесі пізнання «лежить перед нами або розкривається в нас самих», внаслідок чого він постає перед людьми «як одкровення або втілення думки»¹⁵.

Життєдайною засадою пізнання, з погляду П.Юркевича виступає, таким чином, тільки людина. Вона «відкриває», впорядковує і визначає світ у процесі пізнання, вбачаючи в ньому обставини власного існування. Тому світ відділений мірністю часо-простору від безмежного і вічного, тобто від усього невизначеного, безмірного, невідомого, «закритого» і нині неприступного людям. Відповідно до термінології релігійної філософії, якою широко користується П.Юркевич, невідоме, безмірне й неприступне тепер позначається словом «Бог». Пізнання в цьому плані набуває значення творчого аспекту життя світу, хоч саме життя світу не полягає у пізнанні. Пізнання — це той спосіб людського світоіснування, завдяки якому людина розділяє доступне і недоступне, нібито «вбира-

¹³ Там же. — С. 359.

¹⁴ Там же. — С. 316.

¹⁵ Там же. — С. 10.

ючи» і «розмішуючи» речі довкілля «в собі» і в самому довкіллі під примусом власних життєвих потреб і бажань.

Потреби, що викликають пізнання, за П.Юркевичем, бувають двох типів: одні потреби — це спонуки природно-органічного існування людей, інші — необхідності суспільного самоствердження. Внаслідок цього пізнання має дві засади, котрі по-різному шануються й витлумачуються у філософії: природно-необхідну і свободну. Природна необхідність пізнання, зокрема, зумовлюється причинністю, що досягається й висловлюється логікою понятійного мислення. Людина, що пізнає, включена у природну причинність і не може порушити її без загрози для свого існування.

Але пізнання, сперте на свободу, з погляду П.Юркевича, має інший характер. Воно непередбачуване, алогічне, творче, таке, що руйнує властивий науці усталений порядок понять, що керується звичаєвістю і моральністю, які становлять фундаментальні підстави специфічно людського буття як окремого суспільно-родового існування у світі.

Виділяючи пізнання необхідне і пізнання свободне, П.Юркевич не поділяє поширену у європейській філософії ХІХ ст. тезу про те, що всі питання пізнання можна пояснити, аналізуючи відношення свідомості і буття. Ідеалізм і матеріалізм, вважав П.Юркевич, гадають, нібито люди мусять будувати пізнання за законами механічної причинності, коли дух визначає буття, або буття визначається через дух. За такого погляду на засади пізнання доводиться припускати, що порушення тотожності мислення і буття вимагає від людини механічного приведення понять у відповідність із буттям або корекції буття щодо понять.

Насправді ж, підкреслює П.Юркевич, наше пізнання світу завжди уривчасте і неповне. Внаслідок цього «ми не здатні прочитати цю поему від початку до кінця й у такий спосіб вивчити світ як ціле, як єдність»¹⁶. Спираючись на принцип причинності й намагаючись узгодити з ним вчення про пізнання, матеріалізм та ідеалізм тільки сіють враження, нібито пізнаючи світ, люди діють лише як невільники обставин, мало чим відрізняючись від тварин.

Мається на увазі те, що тотожність мислення і буття вимагає безпомилкової взаємодії людини з довкіллям. Причому

¹⁶ Там же. — С. 17.

саме ця взаємодія має для людини таке ж саме значення природної необхідності, як і для будь-якої живої істоти. Корова, що втрачає здатність розрізняти корисне й шкідливе для неї їжу, приречена на загибель так само, як і людина, нездатна розрізнити вогонь і лід, чорні ягоди черемхи і, скажімо, чорні ягоди крушини.

Детермінація природними обставинами змушує людину не тільки пізнавати й мислити за законами причинності, керуючись принципом тотожності мислення і буття. Вона, людина, змушена вживати різні засоби, щоб зберегти досвід пізнання на основі принципу причинності, створюючи різноманітні засоби матеріального існування, що оцінюються як біологічно корисні, бо полегшують людське природне існування.

Визначаючи важливість і корисність пізнання на основі тотожності свідомості і буття, П.Юркевич разом з тим вважав, що абсолютизація цієї засади слугує появі наївного реалізму. Останній вірив у те, нібито зв'язаному в бутті відповідає зв'язок понять у мисленні, а те, що розділене у сфері пізнання, існує розділеним й у сфері буття. Істина, пошуком якої є пізнання, повинна внаслідок такого розуміння тлумачитись як єдність змісту знання і речей, як відповідність знань, усіх психічних образів до речей, а речі мають відповідати поняттям про них.

Наявність істини чи хибності в такому разі визначається «практичним успіхом», тобто емпіричною дією з метою задоволення природних потреб людей. Крім цього, принцип тотожності мислення і буття допускає думку, нібито будь-які поняття й уявлення істинні вже тому, що існують. Інакше кажучи, визнання тотожності мислення і буття передбачає необґрунтовану віру в істинність будь-яких поглядів і понять, що, на думку П.Юркевича, відкриває дорогу фаталізму. Останній допускає уявлення, нібито люди знають тільки те, що є, а вчиняють так, як впливають на них обставини, які визначають їх чуття, поняття й наміри. Таке розуміння пізнання, як показує П.Юркевич, призводить людину до безнадії, викликає думку: «*Буття взагалі залишається для нас дивом; ми ніколи не зможемо вирішити з чого, з яких елементів, які не є буттям, постало б це буття*»¹⁷.

Зосереджуючи увагу на аналізі недоречностей, що випливають із тлумачення пізнання на підставі принципу тотожності

¹⁷ Там же. — С. 69.

мислення і буття, П.Юркевич наголошує на тому, що цей принцип не слід приймати як фундаментальний для пояснення людського пізнання. Коли, наприклад, лікар лікує, «то в його діяльності зустрічаються два види пізнань: пізнання механічно-процесу, яким спричиняється здоровий чи хворобливий стан організму, та пізнання функціонування призначення або ідеї, який не відповідає орган у його теперішньому стані»¹⁸.

Доцільно відзначити, що у вченні П.Юркевича про пізнання на підставі ідей і через ідеї донині вбачається його схильність поділяти платонівсько-гегелівський підхід, у межах якого ідея мислиться виразником тотожності понять і речей, мислення та буття. Проте це не зовсім так. Посередником (формою тотожності) між мисленням і буттям, з погляду П.Юркевича, слугує не ідея, а мовлення. Статус ідеї інший, що проявляється в житті. Адже люди, котрі не мають ніякого поняття про певні речі або процеси, все ж таки пізнають їх і користуються ними, спираючись на іншу, непонятійну логіку.

Пізнання на підставі ідей, з погляду П.Юркевича, «роз'яснює частини явища синтетично з його цілісного й неподільного образу»¹⁹. Тому таке пізнання має загальнолюдське значення, бо всяка ідея, як вважав П.Юркевич, виражає функцію чи спосіб існування речі або роду речей. «Ідея, на відміну від поняття й у значенні самостійному, вживається взагалі там, де думка підноситься над механічною стороною предмета й прозирає в його розумну й одиничну сутність»²⁰. Пізнання, що керується ідеями, набуває у такому розумінні значущість процесу, спертого на архетипи, тобто на такі універсальні засоби, що сформувалися суспільно і функціонують, за термінологією П.Юркевича, тільки у сфері загальнолюдської свідомості. Вони конституують «дух життя», виражають його базові світовідношення, а тому опосередковують і спрямовують пізнання, що відбувається на основі тотожності мислення і буття та принципу причинності.

Ідеї, однак, не можуть претендувати на пояснення всієї сукупності явищ буття. Вони, через суспільне походження, де-що конвенційні. Проте саме вони, відзначає П.Юркевич, складаються як достатня підстава визначення пізнаної дійсності,

¹⁸ Там же. — С. 16.

¹⁹ Там же.

²⁰ Там же. — С. 4.

внаслідок чого на них і спирається різноманітність предметних (наукових) досліджень. Зумовлено це тим, що ідеї слугують також базою взаєморозуміння і спілкування між людьми. Людимагають зрозуміти поняття й уявлення, утворюють ту складову пізнання, що формується виключно на підставі соціокультурних потреб людей. Виділяючи ідеї як архетипну основу пізнавального процесу, П.Юркевич спеціально аналізує відмінність пізнання світу наукою і пізнання як життєвої події. Зокрема він проводить думку про те, що люди на рівні наукового дослідження керуються причинністю і, зрозуміло, тотожністю мислення та буття, через що пізнавані речі і результати пізнання не мають прав самостійного існування. Наука орієнтується на пізнання речей як корисних і придатних для споживання, внаслідок чого вони не визнаються самодостатніми частками світобуття. Здобуте наукою знання також підлегле вимогам корисності і має значення тільки в аспекті споживання.

Наука як безперечна складова «загального блага» у межах споживацько-нігілістичного (і технократичного) підходу, таким чином, знецінюється до корисного засобу задоволення тілесного потягу. Мета пізнання у такому випадку обмежується задоволенням чуттєвих запитів людського організму, а наукове знання, як репрезентант аспекту загального блага, постає тільки засобом та умовою здобування корисності. Ідея вченого, і це засвідчила розгорнута російською «передовою інтелігенцією» брехлива кампанія проти П.Юркевича, має тоді поступатись поняттю лакузи і слуги, покликаного задовольняти тілесні насолоди тих, хто цього конче потребує.

Зрозуміло, П.Юркевич не заперечує потреб людського тіла і комфорту повсякденності. Проте він проводить думку, згідно з якою людині потрібні у житті завжди такі засоби, такі цілі діяльності, які є зайвими, непотрібними і некорисними з огляду задоволення потягів тіла. Засоби і цілі, про які йдеться, — це норми моралі, права, політики тощо. Вони утворюються тільки у спілкуванні, у виробленій людьми культурі, вільній від служіння інстинктивним вимогам організму. «...У тварин, — пише П.Юркевич, — будь-яке бажання має право на задоволення лише тому, що воно є, а не тому, що воно *и добре*»²¹. Вимоги безпосередньої користі від наукового дослідження речей у даному контексті витлумачуються П.Юркеви-

²¹ Там же. — С. 183.

чим як вимога жити, керуючись тваринною мірою, бо тільки людина не визнає *права* речей як таких, для неї існує лише те, що корисне їй»²².

Пізнання, що долає утилітарний підхід до науки і вивиснується над природньо зумовленими потребами корисності, з погляду П.Юркевича реалізується тільки на рівні пізнання чез ідеї. Навколишні речі набувають на цьому рівні для людини цю значущість та інші визначення, ніж у пізнанні, спертому а принцип тотожності мислення і буття. Керуючись ідеями, людина може пізнавати речі не тільки в аспекті корисного споживання, але й в їх самодостатності. Тому людина у процесі пізнання діє у двох планах: вона поєднує свої уявлення у тому порядку, що диктується речами і вигодами, і в тому порядку, що відповідає моральному задоволенню пізнанням внаслідок життя у суспільстві. Людина, на думку П.Юркевича, знає про світ не лише як про суму корисних або некорисних засобів. Вона підноситься над таким світорозумінням завдяки ідеям, у світлі яких речі набувають право самостійності як частки світу, а тому й постають предметами вільного вибору для пізнання.

Людина у свobodному акті пізнання, переконує П.Юркевич, діє як самодостатня і самостійна частка світу. Виокремлюючи себе серед речей довкілля, вона у такий спосіб визначає їх право на буття і право інших людей пізнавати й розуміти речі. Людина вивчає походження, існування, закони і правила всього світоустрою незалежно від того, чи корисне це для її організму. Людське пізнання, таким чином, перевищує тваринний індивідуалізм і прагматизм. Людина може задовольнятися знанням, як знанням «самим по собі». Вона може отримувати насолоду від перебудови зв'язків світобуття згідно до власних уявлень про істину або фантазій.

Оскільки при цьому пізнання, як аспект життя, є цілісним і діяльним, таким, що містить у собі зовнішню визначеність і внутрішню самовизначеність, споглядальність і самосвідомість, рух від явищ до сутностей і від сутностей до явищ, перехід від окремого випадку до загального правила та ідеї і навпаки, остільки, вважав П.Юркевич, істина не може виявитись окремо у знаннях, окремо у чуттєвих уявленнях та окремо у вірі. Як цілісна подія життя, де відбувається одкровення об'єкта, вона (істина) вміщує все це разом. Істина специфічна

²² Там же.

саме тим, що вона постає як «зустріч» суб'єкта і об'єкта, ра, осягаючись через ідею, слугує «джерелом, основою, законом і типом дійсності, що являє себе»²³.

Вивчення концепції пізнання П.Юркевича, таким чином засвідчує, що українська філософія, рухаючись в умовах розділеного між різними державами буття, помножила свою антропоцентристську гуманістичну тематику, яку успішно розробляли ще у XVII — XVIII ст. професори Києво-Могилянської академії. Виявилось це у тому, що поміж наявних у Російській імперії середини XIX ст. філософських хитань П.Юркевич, хоч не завжди прямолінійно, але досить виразно вказав на етнокультурні, народні засади філософського пізнання. Всупереч теоретичному примітивізму та обскурантизму він сміливо обґрунтовував екзистенційні основи вільного пізнання світу і людини, наголосив на необхідності застосування моральних критеріїв щодо пізнавального процесу. Коли у 50 — 60-х роках XIX ст. «прогресивна російська думка» принижувала людину, зводячи зміст її існування до споживальництва і боротьби за споживання, а науку і мистецтво розглядала як знаряддя для задоволення корисних потреб людського організму, П.Юркевич був одним із небагатьох мислителів, котрі сміливо повстали проти цього, звеличуючи людину, науку і мистецтво як творчі й вільне самоствердження духовності і культури. Він навчав, що людина пізнає світ не тільки у згоді з вимогами загального блага і користю розумних істот, але й з огляду на порядок усього сущого у світі. Внаслідок цього людина здатна «до індивідуального розвитку, до вільного обрання й вільної постановки мети життя та діяльності»²⁴.

Варто підкреслити ще й те, що впродовж XIX — XX ст. в Україні та Росії (в тому числі і за радянської доби) вчення про пізнання П.Юркевича не могло зустрінути заслуженої уваги й успіху. Воно «випадало» з відомої контраверзи свідомості і буття, яка відтворює спрощені моністичні схеми матеріалізму та ідеалізму, атеїзму і релігії, «правильної» і «неправильної», політично лояльної і сумнівної філософії. Концепція пізнання П.Юркевича пропонує інші шляхи. У матеріалізмі та ідеалізмі, «корисній» і «некорисній» філософії вона бачить реалії людського існування і звертається до пізнання як

²³ Там же. — С. 10.

²⁴ Там же. — С. 159.

до аспекту людського життя. «Наші пізнання про світ, — писав П.Юркевич, — назавжди залишаться обмеженими: світоглядання механічне [тобто матеріалістичне — Авт.] та ідеалістичне [тобто ідеалістичне — Авт.] стверджуються однаково на обмеженій кількості досвідів, доступних людині»²⁵. Міркуючи таким способом, мислитель поставив людське пізнання перед Вічністю та Безмежністю як метафізичними проблемами, розв'язуючи які людство мусить враховувати різноманітність начал та чинників світорозуміння.

Гуманістична позиція П.Юркевича ставить його до шерегу видатних продовжувачів філософських ідей професорів Києво-Могилянської академії, згідно з якими тільки людина є світовим речником, що пізнає і промовляє за всі стихії і всю природу світу. В історико-філософській традиції П.Юркевич постає як мислитель, котрий підніс на новий щабель поступ українського філософського реалізму і гуманізму, прискорив певну переорієнтацію російської думки від офіційної філософії самодержавства та нігілістичного революціонізму у річище екзистенціально-гуманістичної тематики свободи, творчості й гідності людського буття. Така філософська позиція здобула визнання і підтримку в сучасній філософії і зберігати перспективи у майбутньому столітті.

²⁵ Там же. — С. 17.