

*Тихолаз А. Г.*

(Київ)

## ХРИСТИЯНСЬКИЙ ПЛАТОНІЗМ ПАМФІЛА ЮРКЕВИЧА

На тлі російського філософського життя XIX сторіччя постать Памфіла Даниловича Юркевича (1826-1874) вирізняється як винятковою поважністю, так і справжнім трагізмом. Його ідеї стали витокom багатющої традиції релігійної філософії, пов'язаної з іменами В.Соловйова, С. та Є.Трубецьких, С.Булгакова, С.Франка, П.Флоренського. Водночас його ім'я було практично забуте майже на сторіччя, й лише сьогодні воно повертається на гідне його почесне місце в історії російської думки. Для нас надто важливо, що центральні ідеї цього мислителя щонайтісніше пов'язані з платонізмом і тим самим задають тон наступному ставленню російської релігійної філософії до Платона.

П.Д.Юркевичу судилося не тільки відкрити нову сторінку в російській філософії, але й фактично повернути її до життя після більш ніж десятирічного летаргічного сну. 1850 року філософію було вигнано зі стін університетів за рішенням тодішнього міністра народної освіти князя Ширинського-Шихматова, котрий виходив з принципу: "Користь філософії не доведена, а шкода від неї можлива". Наслідки цієї заборони були майже катастрофічними. Накладалася заборона на філософію, яка в Росії ледве починала робити неспівні перші кроки. Єдиним її притулком стають духовні заклади, в яких продовжував битися слабкий пульс філософського умоспоглядання. Ця обставина, безперечно, позначилася на злитті богословського й філософського начал у пізнішій російській думці. Вихованцем однієї з таких шкіл, Київської духовної академії, був і П.Д.Юркевич, котрий спочатку вчився в ній, а від 1851 року викладав філософію в її стінах. За час праці в академії вчений створює переважну частину своїх філософських творів.

Коли ж 1861 року було ухвалене рішення знову відкрити в Московському університеті кафедру філософії, очолити її запросили Юркевича, "єдиного в Росії, - як писав Г.Г.Шпет, -

хто виявився достатньо філософськи підготовленим, щоб посісти без попереднього "закордонного відрядження" університетську кафедру"<sup>1</sup> (33,48). Серед його учнів у Московському університеті слід назвати в першу чергу В.Соловйова, котрий змінив свого вчителя на кафедрі після ранньої смерті Юркевича 1874 року. Вплив Юркевича на Соловйова був дуже сильним, недарма до ідей свого вчителя Соловйов неодноразово звертався як у молодості, так і в зрілі роки. Цілком очевидне й те, що особливе ставлення до Платона, яке вирізняло В.Соловйова, сформувалося під безпосереднім впливом філософського вчення Юркевича.

За зовні щасливою кар'єрою академічного вченого прихована доглибна трагедія Юркевича-мислителя, котрого багато в чому не зрозуміли сучасники й незаслужено забули нащадки. Згубну роль в його філософській долі відіграла полеміка, що спалахнула після його виступу проти антропологічного матеріалізму. 1860 року в "Трудах Киевской Духовной Академии" філософ опублікував статтю "З науки про людський дух". Ця стаття була написана з приводу незадовго до цього виданої праці анонімного автора "Антропологічний принцип у філософії" й містила серйозну й, зазначимо, дуже коректну критику цього філософськи вельми неспроможного твору. Причому звертання до "Антропологічного принципу" було для Юркевича лише приводом для виступу з критикою тієї елементарної форми матеріалізму, яка діставала дедалі ширше розповсюдження в Росії. Біда полягала в тому, що автором анонімного трактату виявився володар дум російської революційної демократії М.Г.Чернишевський. Розлючений автор "Антропологічного принципу..." накинувся на Юркевича зі справжнісінькою лайкою на сторінках своїх "Полемічних викрутасів". Не обтяжуючи себе філософськими аргументами, Чернишевський ображав Юркевича, заявляючи при цьому, що він навіть не визнав за потрібне прочитати його працю (що, втім, не завадило йому процитувати третину

---

<sup>1</sup> Дуже показово, що Г.Шпет, котрий вельми критично оцінював російську філософію XVIII - першої половини XIX сторіччя, завжди високо поцінював Юркевича як одного з перших "справжніх" філософів у Росії.

статті), позаяк із своїх семінаристських конспектів чудово знає, на що здатні професори духовних академій. Написана в таких, абсолютно немислимих для наукової полеміки, тонах стаття Чернишевського стала першим кроком кампанії наклепів і цькування, розпочатої проти Юркевича в демократичній пресі. Ось що писав з цього приводу Д.Чижевський у книзі “Гегель в Росії”: “Стриманий і водночас ефективний критицизм Юркевича щодо матеріалізму (так само він критикував і “ідеалізм”) зустрівав з боку супротивників не доводи, а погрози й докори. Найсильнішою зброєю ворогів Юркевича був наклеп. Так, наприклад, вони відшукали у працях останнього кілька рядків про те, що інтелектуальні моменти не можуть відігравати достатньо активної ролі у вихованні... “Життя вимагає істотніших підвалин і дійовіших методів, ніж абстрактні концепції науки, таких, як людська гідність, освіченість”. Тут Юркевич, безперечно, мав на увазі передовсім релігійну віру і вже в другу чергу - почуття. Прихильники освіти вгледіли в цих рядках Юркевича доводи на захист тілесних покарань. Жовчна преса не минала жодної нагоди, й нападки на невинного мислителя тривали неперервно. Його уподібнювали навіть ескрементам Діогена. Від 1859 по 1862 р. Юркевич опублікував вісім філософських праць, а від 1862 по 1874 р. (рік смерті Юркевича) написав тільки одну книгу” (13,83). На довгі роки в середовищі російської інтелігенції, яка не надто обтяжувала себе поглибленою філософською освітою, ім'я Юркевича стало синонімом “реакційного попівства”. Про серйозне вивчення або бодай перевидання його праць не могло бути й мови. Ще наприкінці сорокових років нинішнього сторіччя В.Зеньковський мрійливо писав: “Якщо прийде колись час, що філософські праці Юркевича будуть зібрані й передруковані, його глибокі погляди знов оживуть для російської думки” (9,1,321).

Сьогодні, на щастя, його думки знов оживають у філософській свідомості співвітчизників і, “оживаючи”, виявляються чимось дуже знайомим, позаяк у повному розумінні слова вони й не вмирили, а продовжували жити в ідеях російських мислителів, котрі прийняли від Юркевича, передовсім через Соловйова, духовну естафету. Це сто-

сується і платонічного забарвлення поглядів багатьох російських мислителів, котрі спиралися на досвід творчого опрацювання платонізму, що міститься у працях П.Юркевича.

Про особливе ставлення Юркевича до Платона пишуть практично в усіх дослідженнях і статтях (на жаль, вельми нечисленних), присвячених його філософському світогляду. Так, Г.Шпет, говорячи про позитивні принципи філософії Юркевича, зазначає: “У своєму ж першоджерелі вони сягають Платона” (34,600). Подібні думки висловлювали також М.Лосський (13,82-83), В.Соловйов (18,574), Р.Гальцева (5,V,603), С.Ярмусь (41,22-23) та ін. Особливо підкреслюють, що Платон важливий, як для розуміння ідейних витоків світогляду Юркевича, так і для з'ясування центральних елементів його власного філософського вчення.

Для Юркевича, як і для всієї наступної російської релігійної філософії, характерне, з одного боку, прийняття багатьох платонівських ідей у склад свого філософського світогляду, а з іншого - доволі виразне усвідомлення недостатності платонізму, необхідності його критичного подолання, яке здійснюється через зіставлення платонізму з християнським ученням. Зазначимо, що у Юркевича є твори, які демонструють нам різні форми звертання до Платона. Так, у праці “Ідея” перед читачем розгортається низка власних розбудов мислителя, а в його славнозвісній доповіді “Розум згідно з ученням Платона і досвід згідно з ученням Канта” вчення Платона й Канта стають предметом спеціального аналізу. Проте в усіх випадках учення Платона виглядає чимось доглибно близьким мислительному ладові Юркевича, він немовби проходить з великим ідеалістом шлях його духовного досвіду, продовжуючи рух і після того, як запропоновані Платоном принципи показують свою обмеженість.

Дуже симптоматично, що перший опублікований Юркевичем твір має назву “Ідея” (1859). У цьому виявляється і його генетична залежність від Платона, і загальний пафос його філософського вчення: “За одвічно мінливими явищами природи, що їх сприймають наші органи чуттів, - писав М.Лосський, - Юркевич намагався (в дусі платонізму) виявити незмінну істину об'єкта. Згідно з його вченням, у цій ідеї мислення й буття тотожні... Те, що може існувати, стає

дійсним за допомогою того, чому належить бути, а саме через мету платонівської ідеї добра” (13,83). Зупинимося докладніше на цій праці Юркевича тією мірою, якою вона демонструє ставлення мислителя до платонівських ідей.

Юркевич починає з аналізу стимології слів “ідея” та “ейдос” і вважає, що значення, набуте цими поняттями у грецькій філософії, визначене споглядально-пластичним характером грецького світосприймання. Висловлюючи цю традиційну для західноєвропейської науки думку, він відзначає, що це призвело Платона до розуміння світу надчуттєвого як царства форм, образів і першообразів. Розум споглядав ідею, як очі споглядають явище ідеї або чуттєвий предмет. Платонівське уявлення про ідеї, отже, глибоко вкорінене в особливостях грецького духу, який робив мислення й розуміння наочними й відчутними на дотик у розмові й баченні.

Відштовхуючись від розуміння ідеї як об’єкта умоспоглядання, Юркевич береться до визначення ідеї та з’ясування її місця у процесі пізнання. Відкидаючи хибне значення слова “ідея”, яке закріпилося в новоевропейському емпіризмі, Юркевич зазначає, що “ідея, на відміну від поняття й у значенні самостійному, вживається взагалі там, де думка підноситься над механічним боком предмета й прозирає в його розумну й одиничну сутність” (39,10). Можна говорити про ідею художнього твору, яка одухотворює й проходить крізь усі частини твору, перетворюючи його на єдине ціле (думка, згодом часто використовувана російськими філософами від Соловйова до Флоренського в їхньому тлумаченні ідей). Про ідею йдеться, коли предмет розкривається перед нами у своєму внутрішньому законі. Предмет може оцінюватись як нормальний або ненормальний у залежності від відповідності його ідеї, передбачуваної розумом. І, нарешті, ми говоримо про ідею, зазначає Юркевич, переосмислюючи надбання кантівської філософії, коли мислення виходить за межі досвіду згідно із внутрішньою необхідністю, складаючи себе об’єктивним, таким, що збігається з предметами, не даними нам у царині досвіду. Такими є ідеї Бога, світу як цілого тощо.

Для уточнення визначення ідеї Юркевич наголошує на відмінності між уявленням, поняттям та ідеєю. Уявлення є

випадковим образом, який відбиває більше властивості людини, котра уявляє, ніж уявлюваного предмета. У понятті вже розкритий необхідний зв'язок елементів пізнаваного явища, в ньому схоплене істотне для буття речі. Коли ж “від явища, пізнаного в його необхідності, ми підносимося до пізнання сутності його або коли, досліджуючи далі загальну необхідність явища, ми знаходимо в ній і під нею необхідність розумну, яка дає явищу внутрішню єдність, життя й душу, то ми переходимо від поняття до ідеї” (39,11). В ідеї здійснюється тотожність мислення й буття, розум покладений дійсним, а дійсність розумною, ідея пізнається як підстава й закон явища. Як бачимо, тут Юркевич обгрунтовує суто платонівське розуміння ідеї, що виступає не тільки як умова мисленневості явища, але й як підстава його буття, його “беззасновкова засада”. “Якщо уявлення говорить, що таке річ стосовно нас, або говорить про річ як про наш власний психічний стан, якщо поняття виражає річ згідно з її дійсною, наявною природою, то ідея показує, що таке річ стосовно беззасновкових засад явищ” (39,12). І саме пізнавання ідеї становить суть філософського світоспоглядання, бо саме філософія прагне зрозуміти явища зовнішнього й внутрішнього досвіду через їхні беззасновкові засади. В ідеї розум підносить безліч розрізнених фактів досвіду до єдиного першоначала.

Охарактеризувавши таким чином ідею, Юркевич порушує питання про правомочність прагнення філософії мислити ідеї як умови пізнавання й водночас підставу буття речей. Припускання ідеї, вважає Юркевич, виявляється вже у нашій повсякденній мові. Коли ми кажемо, що щось є хибним, не відповідає своїй ідеї, то ідея вже передбачена, мов щось не визначуване предметом, але, навпаки, таке, що визначає його. Усвідомлюючи світ як щось підпорядковане внутрішньому закону, ми визнаємо, що в ньому внутрішньо присутні ці духовні засади, перш ніж ми за допомогою мислення спробуємо виявити його ідеальні внутрішні зв'язки. Проте такий висновок не є єдино можливим.

Тут ми подибуємо перший випадок полеміки Юркевича з Кантом, полеміки, яку він вестиме все життя через зіставлення кантіанства та платонізму, до якого дедалі

рішуче схилитиметься російський філософ. З розглядуваних фактів, уважає Юркевич, Кант робить висновок про те, що наші знання лише суб'єктивно придатні й позбавлені об'єктивної істинності. Причиною цього помилкового погляду, на його думку, було поширене за часів Канта уявлення про те, що "дух є свідомістю й нічим більше; у такому припущенні загальні форми споглядання й пізнання необхідно було тлумачити як дії свідомості або суб'єкта, що пізнає, як такого, що пізнає, тому ці дії не мали б жодного стосунку до предмета, до пізнаваного явища. Але, звичайно, дух є чимось більшим, ніж свідомість, ніж пізнавальна діяльність; він є існуючим предметом, реальною субстанцією, яка у своїх станах і діях містить значно більше, ніж може ввійти до свідомості. Свідомість не покладає законів знання безпосереднім, абсолютним актом, не винаходить їх, а знаходить у дійсному об'єкті, у реально існуючому дусі. Цього зауваження досить, щоб бачити, що суб'єктивний реалізм не впливає з необхідністю з розглядуваних нами фактів" (39,14). У цьому зауваженні Юркевича міститься мотив, надзвичайно характерний для російського ідеалізму, для його "онтологічної гносеології", де можливість пізнання пояснена через укоріненість того, хто пізнає, й пізнаваного в єдиному духовному абсолюті, що й указує на об'єктивні підстави того, що ідеї є не тільки умови мисленневості (тобто не просто формальні властивості свідомості суб'єкта, що пізнає), але й підстави буття предметів, що підлягають нашому мисленню. Згодом ця думка (до речі, зі звертанням до платонівського вчення про ідеї) буде фундаментально обгрунтована В.Соловйовим.

Категоричну відмову розуміти лише ідеї як формальні умови мисленневості явищ, притаманні свідомості, Юркевич обгрунтовує ще й так. Сама можливість пізнання світу говорить про те, що коли ми можемо робити явища предметом науки, то вони принципово не можуть бути чимсь безідеальним, явищами, що звертаються до нас чужою й незрозумілою мовою. І тут Юркевич солідаризується з Платоном. "Платон мав підстави вважати, що те, котре не просякнуте ідеєю, - як буття, що вічно розходиться, не зімкнуте, не зосереджене, - не мислиме й не пізнаване, не піддатне ні

слову, ні тлумаченню, ні визначенню... Древні були послідовні, коли вони необхідність, не визначену думкою й розумом, називали сліпою, тобто такою, в якій мислення не зможе віднайтися, до якої воно не має доступу й яку не може залучити до свого світлого кола розуміння. Якщо ж, навпаки, необхідність, що опікується будовою й плином явищ природи, так легко й зручно переводиться у світло думки, якщо вона піддається розумінню духу, то це доводить, що в ній міститься начало, не чуже духові, - начало, до якого він так само близький, як до свого власного ідеального змісту. Ідея, як основа гармонії між мисленням і буттям, є необхідним припущенням будь-якої науки" (39,17).

Пізнання, вважає Юркевич, є відтворенням реальних визначень буття в ідеальних визначеннях мислення. Якби ідеальні зв'язки об'єктивно не узасаднювали світ, то вся діяльність духу, що пізнає, перетворювалась би на ілюзію. Будь-яка наука, отже, має виходити з припущення ідеальної тотожності руху мислення, що пізнає, з об'єктивним плином пізнаваних речей.

Юркевич зупиняється на здійснюваних в історії спробах побудови механістичної картини світу, яка заперечує його ідеальну всеєдність. Усі ці спроби зазнавали краху: або світ виглядав як царство сліпого випадку, що суперечило ідеї механічного закону, або явно чи неявно його узасаднювали законами, які були фактично містифікованими ідеями. Філософія швидко зрозуміла, що неможливо мислити буття, одвічно чуже думці. Тому вже перші грецькі філософи вчили про божественний, а не мертво-механічний космос. "Платон, немовби вимовляючи в ясному слові те, чого не могли вимовити його попередники, немовби захоплюючи вже їхню задушевну думку й виявляючи її у світлі самосвідомості, вчить, що божественне й розумне не може бути несамостійним, що воно не є властивістю одного з елементів, що воно не потребує фізичних носіїв і що повнота буття не поділяється між ним та його протилежністю. Божественне й розумне є самовдоволенням і безумовним, воно відкривається нашій самосвідомості як первинна й вічна сутність будь-якої феноменальної дійсності. Те, що робить всесвіт чуттєвим і механічним, є щось несуттєве, неіснуюче... Істинна, непідробна

дійсність належить божественному й розумному як такій духовній сутності, яка є джерелом буття і його пізнання. Як сонце є причиною того, що ми бачимо, й того, що речі стають видимі, так Благо надає пізнаваному істину, а тому, хто пізнає, - силу знання... В ідеї ми бачимо речі в їхній невідомій природі. Ідея є, так би мовити, істинне місце речей й істинна річ. Істинна сутність предмета пізнається не у чуттєвому образі предмета, а в ідеї предмета, звідки випливає, що й сама вона ідеальна" (39,24-25).

Визначивши у такий спосіб поняття ідеї, Юркевич уважає за необхідне звернутися до історії філософії й простежити еволюцію уявлень про ідею. У своєму екскурсі він, зупиняючись на найповажніших постатях філософії минулого, проходить шлях від Платона до Гегеля, ми ж, виходячи з предмета нашого дослідження, обмежимося розглядом його тлумачення вчення про ідеї у філософії Платона.

Юркевич у достатньо стислій і раціональній формі відтворює суть платонівського вчення про ідеї. Ідеї для Платона становлять царину дійсного, нефеноменального істинно-сущого. Все чуже ідеї належить несбуттю, і якщо космос постає перед нами як щось гармонійно чудове, то цим він зобов'язаний ідеї, яка його узасаднює. Юркевич спеціально зупиняється на тій частині вчення Платона, яка згодом вабитиме багатьох російських мислителів, зокрема В.Соловйова з його вченням про Ерос. "Від поєднання бідного й немічного буття з багатством та родючістю ідеї народжується любов, як дух, що пов'язує земне з небесним, смертне з безсмертним, кінечне з безкінечним, - любов, що завжди вабить бідну натуру до добра й краси, до безсмертя й богоподібності... Тому те, чого прагне світ у своєму несвідомому процесі вічно повторюваного народження, а людина у своїй свідомій діяльності, є знов-таки ідеєю, як вічним і спокійним взірцем будь-якого стихійного існування, всього досконалого, доброго й прекрасного" (39,26).

Подібно до того, як у мисленні безліч понять сягають своєї вищої думки, так і світ ідей сягає вищої єдності. Цією безумовною першодністю, яка містить у собі первинно всю ідеальну багатоманітність, є ідея Блага, або Благо як остання

мета буття й мислення, “як та сутність, в якій безпосередньо все дійсне є розумним і все розумне є дійсним” (39,27).

Усі речі мають у собі неусувну подвійність ідеальної сутності та вкорінені у небутті феноменальної природи. Лише Бог, який є абсолютним Благом, робить мертву матерію причетною до ідей. Але робить він це, споглядаючи зразок, ідею, яка становить зміст його розуму. Тому ідея є божественний першообраз космосу, тому в світі й панує не сліпий механізм, а розумна необхідність ідеї.

Виклавши ці центральні постулати платонізму, Юркевич розкриває як його переваги, так і обмеженість. Філософ вважає, що у платонівському світоспогляданні світ дістає виправдання з точки зору як істини, так і добра, і краси. “Людський дух в усвідомленні ідей знаходить живу єдність для своїх розумових, моральнісних та естетичних прагнень. Знання - це чеснота, і чеснота - краса; філософувати - означає шукати істину, чинити добро й отримувати насолоду від споглядання краси” (39,28).

Якщо досі Юркевич або викладав власні погляди, залучаючи їх для обґрунтування ідеї Платона, або розглядав побудови Платона, загалом поділяючи їх, то тепер він указує на вразливі місця його ідеалізму. Так, він вважає, що Платону не вдається повною мірою пояснити зв'язок феноменального світу речей з їхньою ідеальною першоосновою. Коли треба було назвати в речах те, що вказувало б на їхню ідеальну сутність, то Платон, на його думку, визначав ідею як “сутність, загальну одноіменній множині, або множині однорідній” (39,28). Це обертається у нього тим, що одиничне буття втрачає свою самостійність, тим самим “ідея як загальна сутність не роз'яснює можливості божественного промислу про окремі речі та особи” (39,28). Далі, говорячи про причетність речей ідеям, через неясність цього відношення, він фактично дуалістично протиставляє два світи, в результаті чого світ речей наділяється такою самою самотутністю, як і світ ідей (хоча це повністю суперечить його уявленням про речі як несамостійні у своєму бутті). Звідси й практична вимога про звертання до світу ідеального та про відвернення від нашого світу. Ця абсолютизація загального, вважає Юркевич, була головним об'єктом критики платонізму у

Арістотеля. Розглянувши арістотелівську критику Платона, Юркевич робить висновок, що ці філософи розкривають у своїх ученнях дві реальні іпостасі ідеї: “Ідея усвідомлюється, і, мабуть, через необхідність мислення, з одного боку, як спокійний взірєць, як незмінний тип беспокойної чуттєвої дійсності, з іншого - як діяч, елемент і жива сила світу” (39,33).

Отже, вже у першому друкованому творі Юркевича ми подибуємо доволі визначене ставлення філософа до платонівського ідеалізму. Платонізм він приймає як учення, котре дозволяє, на противагу сучасному йому механічному матеріалізму та суб'єктивному ідеалізму, розв'язати фундаментальні проблеми філософського знання, обґрунтувати пізнаваність світу; ідеї розглядаються крізь призму тотожності мислення й буття, відмінності яких знімається в ідеальній першоедності. Не дивно, що саме філософія всеєдності стане результатом творчості його учнів і послідовників. Водночас перед нами дуже твереза й критична оцінка платонізму. Показовою є його критика пафосу безособово всезагального, яке проймає філософію Платона, що не могло не бути чужим Юркевичу як християнському мислителю. Можна цілком погодитися з думкою Р.Гальцевої: “Опрацьовуючи платонізм у душі особистісного (теїстичного) розуміння абсолюту, Юркевич розмежовується з панлогізмом Гегеля (як абстрактним ідеалізмом) і з пантеїстично-безособовим ідеалізмом Платона” (5,V,603). (Значимо, що згодом В.Соловйов у своєму аналізі Абсолюту в “Читаннях про Боголюдство” вкаже на безособовий характер божественного начала у Платона як на щонайістотнішу обмеженість його філософського вчення) (22,II,67-71).

Усвідомлюючи всю обмеженість ідеалізму Платона, Юркевич усе ж беззастережно віддає йому свої філософські симпатії. Проте було б неправильно уявляти Платона єдиним джерелом, з якого Юркевич черпав своє філософське натхнення. Величезний вплив на формування його філософського світогляду справили мислитель, з ідеями котрого він вів постійну полеміку, - Кант. Опозиція Платона й Канта відіграє величезну роль у філософії Юркевича. З цього приводу дуже влуч-

но висловився Г.Шпет: "Філософським опертям Юркевича був платонізм, а пробним каменем, на якому так вигострилися його думки, була "Критика" Канта" (34,605). І тут також Юркевич виступає в ролі першопроходця: адже для наступної російської думки антитеза Платона й Канта стане загальником, своїм же витокком вона має блискучу доповідь "Розум згідно з ученням Платона і досвід згідно з ученням Канта", прочитану 12 січня 1866 року.

Тема для виступу на щорічних зборах Московського університету, які традиційно відбувалися в день його заснування, була обрана Юркевичем не випадково. У 60-ті роки, коли тиск природничо-матеріалістичного й позитивістського світогляду ставив під загрозу саму ідею цілісної університетської освіти, дедалі нагальнішою ставала потреба звернення до дослідження вихідних першоначал будь-якого знання. Дух же, на думку Юркевича, у своїй пізнавальній діяльності може виходити лише з двох фундаментальних позицій, які дістали в історії найяскравіше втілення у філософській творчості Платона й Канта. Тому порівняльний аналіз їхніх учень перетворюється у Юркевича на зіставлення двох протилежних способів бачення світу, з яких сам філософ безперечно схильний до платонівського.

З усіх запропонованих в історії філософії гносеологічних систем системи Канта й Платона утворюють крайні полюси, які виразно репрезентують "два головних переконання, можливих для духу". "Одне з них полягає в тому, що йому, як духові взагалі, властиві начала, що уможливають пізнання самої істини; друге - в тому, що йому, як духові людському, властиві начала, що уможливають лише отримання загальнопридатних відомостей" (39,467). У залежності від того, яку з цих позицій приймає наука, явища досвіду тлумачать або як феноменальні прояви сутності речей, або як чисті явища свідомості, позбавлені об'єктивного змісту. "Перший погляд, розвинений у зразковій для всіх часів досконалості Платоном у його вченні про розум та про ідеї, другий - Кантом у його вченні про досвід... Перший вважає за можливе знання істини, другий - лише знання загальнопридатне.

Впродовж тисячоліть панувало у філософії Платонове вчення про розум. У наш час воно втратило ясність унаслідок глибокого, але водночас і плутаного кантівського вчення про досвід та його умови, й можна сказати, що стосовно питання про начала та сутність науки вся історія філософії поділяється на дві неоднакові доби, з яких першу відкрито Платоном, а другу - Кантом" (39,468). Цим Юркевич висловлює думку, яка згодом відіграла дуже важливу роль у російській філософії. Нижче ми спеціально зупинимося на розвиткові, що його згодом отримала запропонована ним антитеза Платона й Канта, тут же наведемо зауваження, яке зробив через півсторіччя П.Флоренський і яке безпосередньо перегукується зі словами Юркевича: "Два імені, подібно до двох криз у житті окремої людини, розмежовують літа європейської думки. Платон і Кант - ось ці два вододіли, що відокремлюють незнане, загублене в космогоніях сивої давнини народження філософії від її кінця, яким ще тільки обтяжене непіддатне дослідів майбутнє" (27,596).

Обмеження предмета науки лише цариною простих фактів досвіду, вважає Юркевич, заздалегідь приречене на невдачу, бо у будь-якому акті судження, який підносить одиничне явище до рівня всезагальності й необхідності, ми переходимо з царини досвіду до царини розуму. Розум же здатний бачити сутність речей через їхню одвічну розумність, укорінену в їхній ідеальній першооснові. Ця проста думка платонізму, пише філософ, сьогодні огорнена мороком, який поширився й на наші уявлення про власний розум та його закони.

Між тим Платон давав ясні відповіді на ці настільки неясні сьогодні питання. Так, цілий "Теетет" присвячений доказові того, що не царина чуттєвого досвіду є підвалина наших знань, що свої засади вони мають у надчуттєвих ідеях, що їх душа відкриває в самій собі. Платон показує, що сама можливість єдності предметів досвіду ґрунтується на тому, що окремі відчуття звідні до єдності за допомогою ідей розуму (буття, тотожності, інакшого та ін.), притаманних душі до будь-якого досвіду. Говорячи про гадку й переконання, які ґрунтуються на даних досвіду й складають царину панування здорового глузду (у Платона - істинної гадки), Юркевич,

полемізуючи з Кантом, зазначає, що сама по собі єдність свідомості не дозволяє пояснити можливість здорового глузду. Єдність свідомості здатна забезпечити лише механічну суму атомарних уявлень, “внаслідок якої ці уявлення могли б лише викликати одне одного у свідомості й так само навзаєм витіснити себе із свідомості; але будь-яке розрізнення, здійснюване здоровим глуздом між є та не є, між тим самим та інакшим, будь-яка форма предметності та істини є власною справою душі, керованої знанням наддосвідних ідей” (39,472).

Але хоча істинна гадка (або здоровий глузд) і можлива лише завдяки ідеям, у ній ми ще не подибуємо, через її мінливість і зв'язок з цариною чуттєвості, справжнього знання, досяжного лише у діяльності розуму, зверненого не до чуттєво даного, а лише до мислимого. У царині здорового глузду ми залишаємося ще й коли розв'язуємо питання про мову. Слово не тотожне даному у відчутті, воно позначає загальне, мислиме в деякій множині. Тут ідея ще виступає у значенні формальному, як вираз логічної єдності, й як така вона й застосована до предметів досвіду. Для досвіду ідея - це умова абстрактної єдності, а не явлення вищої сутності речей, яким вона виявляється для розуму. Звертання ж до діяльності розуму дозволяє Юркевичу виокремити шеренги форм, в яких виступає у Платона ідея.

Так, у формі поняття ідея виступає не просто як логічне узагальнення властивостей однойменних предметів. У понятті завжди мислимо щось, і це щось є тотожна собі сутність, причому саме сутність мислима. Якщо уявлення предмета - факт особистої свідомості, то ідея належить усезагальному розуму як умосяжний вічний зразок того, що дане нам у досвіді та уявленні. Тому “вона не існує у жодній живій істоті, ні на небі, ні на землі, але перебуває сама у собі (Сопviv. 211 а) або у мислимому місці, бо весь спосіб її буття полягає у тому, що вона є змістом, який споглядається правителем душі, розумом (Phaedr.247 с)... Бог творить світ з огляду на ідеї як на першообрази речей (Тім.28 а). Істини не можна ні створити, ні винайти: їй притаманне споконвічне є, й мислення особи є лише прагненням пізнати ідею” (39,477-478).

Далі у формі судження, виходячи з поняття “ейдос”, перекладуваного як вид, можна зробити висновок, що річ є лише тією мірою, якою вона причетна до ідеї, котра виступає у судженні предикатом суб’єкта, який, у свою чергу, позначає річ. Проте, підкреслює Юркевич, у предикаті міститься не тільки те, завдяки чому мислиться суб’єкт, але й те, завдяки чому він є: “Суб’єкт мислиться та існує лише за допомогою предиката. Сутність кожної речі полягає у тих ідеях, або предикатах, до яких вона причетна” (39,478). У суб’єкті міститься безліч випадкових, мінливих властивостей, предикат же містить єдиний, незмінюваний предмет розуму. Позаяк жоден предмет не тотожний ідеї, а містить лише частину її (лише причетний до неї), то ідея є те, чим предмет має бути, це ідеал і першообраз речі. Подібно до того, пише Юркевич, як фізик, відсторонюючись від довколишніх речей, має уявляти себе у порожньому просторі, так само для розуміння Платона належить відсторонитися від даного у досвіді й звернутися до того, що належить мислити про предмет. Від того, якою річ дана нам, ми маємо піднятися за допомогою розуму до того, якою вона є згідно з істиною; “отже, розум або у дійсності, або за своїми тенденціями є спогляданням метафізичної істини, спогляданням ідей” (39,479). З’ясування місця ідеї в акті судження, як уважає Юркевич, показує, наскільки не обгрунтоване вчення матеріалістичного реалізму про речі як безумовні суб’єкти, бо воно робить їх фактично недосяжними для розуму.

До речі, неспроможність реалізму філософ виявляє й під час зіставлення платонівського пізнання за допомогою ідей із силлогістикою. Силлогізм, який встановлює зв’язок вищих понять з нижчими, ніколи не відкриває причину, яка спонукає цей зв’язок. Цю причину можна встановити лише керуючись платонівським спекулятивним мисленням, яке просувається від ідей через ідеї до ідей. Багаторазово порушені у Платона питання (“справедливі є справедливими чи не з причини справедливості?”, “чи не чудове робить чудові речі чудовими?” та ін.) ведуть до однозначної відповіді: річ є така, а не інакша, через свою причетність до ідеї як причини її сутнісної визначеності. Тому й зависають у вакуумі самотійно існуючі речі реалізму, сутнісні відмінності яких

нічим не обгрунтовані. Ідеалізм же обгрунтовує їхню сутність через з'ясування їхніх розумних підвалин. Це робимо за допомогою платонівського розподілу загальних понять на різновиди, доки не отримаємо шукане визначення речі. "Силогізм вимагає підводити нижче поняття під вище, натомість спекулятивна метода передбачає безпосередній розвиток поняття до тих форм, які дані на речах або у речах і чиє фактичне існування буде таким чином перетворене на розумне, або те, що є, буде поясненим через те, що має бути згідно з вимогою ідеї" (39,481). Сенса спекулятивного методу ґрунтується на переконанні, що дійсне визначене мислимим, причому на цьому переконанні ґрунтується й елементарна силогістика, базована на підведенні різновиду під рід: що є у загальних поняттях, те має тією чи іншою мірою бути присутнє й у речах.

Усі розглянуті досі визначення ідей мали формальний характер - вони були єдиним, незмінним і загальним для речей. Проте навіть розгляд їх під цим кутом зору вказував на ідеї як на те, від чого речі отримують свою змістову визначеність, на ідеї як на явлення вищої сутності речей.

Під єдиною, незмінною й вічною підвалиною, яка взасадничує світ чуттєвих речей, можна розуміти що завгодно: від ідей до матеріальних першоелементів. Увесь сенс у тому, що розуміти під цим істинно сущим, яким є те щось, яке визначене як сутність, суще саме по собі тощо. "Те, чому належить таке постійне й самобутнє буття, є ідеї, є загальна істина. Якщо реалізм сподівається досягти істини у думках розуму, припасовуючи їх до уявлення вічного буття речей (атомів), то ідеалізм, навпаки, це позірне вічне буття речей зводить до істини розуму. Ідея є істинно сущим. Таким є вчення Платона. Згідно з цим предмети досвіду виявляються позбавленими істинного буття, або явищами, бо у своїй безпосередності вони не мислимі... Але якщо немислиме не існує, то слід визнати, навпаки, що все мислиме існує, є" (39,486).

Далі Юркевич береться до розгляду проблеми, яка має для розуміння платонівської філософії першорядну важливість. Що мають на увазі, коли стверджують буття ідей? Буття ідей, стверджує філософ, полягає виключно в їхній

істинності. Ідеї не містяться у речах, у “Федрі” йдеться про те, що вони перебувають у місці позасвітовому (247 с). Ідеї не є субстанційне в явищах, підкреслює Юркевич, ідеї є тільки мислиме: “Як для геометра у побудованості фігури полягає все її буття, так для Платона у пізнаваності ідеї дане все її існування” (39,486). Будучи зразковими формами дійсності, ідеї не є одною-єдиною дійсністю, їхня дійсність, у першу чергу, є дійсність за змістом, вони субстанційні для розуму, що мислить їх.

Хоча ідеї є загальне й хоча загальному належить незмінне буття, проте Платон аж ніяк не поділяв переконання пізнішого ідеалізму, ніби загальне й є тим, чим є речі. “Загальне, ідея, істина є вічним, не створеним суб’єктом змістом розуму. Буття ж здатних до діяння та зазнавання живих істот є таїною Божественної творчості, є, отже, таким безумовним станом, який не вичерпується їх пізнаваністю” (39,488). Позаяк ідеї є система мислимих підвалин речей, то хоч би скільки ми просувалися від ідей до ідей, ми не виведемо буття індивідуальних речей, розкриваючи в ідеях що є, ми не відповімо на питання хто є. Із сутності речей, яка розкривається в ідеї, ми не можемо робити висновок про існування самої речі, тому платонівське благо, яке дає це існування, перевищує сутність. На цій підставі Юркевич робить свій славнозвісний висновок: “Те, що може бути (ідея), переходить до того, що є (дійсність), через те, що мусить бути... Буття розумних і живих істот є несподіваним для діалектичного мислення дарунком благої істоти”. З приводу цих міркувань Юркевича В.Зеньковський пише: “...визнання світу ідей недостатньо, на його думку, щоб від буття мислимого дійти буття “сущого”. Дійсність не охопна цілком логічною ідеєю - те “начало”, яке покладає цю дійсність, є вже не “сутність”, а “суще”: явлення, дане нам в ідеях, не може ввести нас у таїну надсущого, яке переводить те, що може бути (ідею), в те, що є (тобто дійсність)” (9, I, 320-321). Цю точку зору поділяє й Р.Гальцева (5, V, 603), котра відзначала у наведених вище словах опрацювання платонізму у Юркевича “в дусі особистісного (теїстичного) розуміння абсолюту”.

Справді, на тлумаченні питання про зв'язок ідей з речами повною мірою позначаються теїстичні установки Юркевича: ідея блага у нього виявляється тотожною Богу й здійснюваний Богом перехід від ідей як царини можливого до світу як царини дійсного мислиться як прояв благої волі. Але тут є сенс поставити питання: чи привнесений цей теїстичний елемент Юркевичем у вчення Платона, чи ж він там містився початково? Звертання до текстів Платона показує нам, що його погляди аж ніяк не вимагали будь-якого принципового "теїстичного" опрацювання: його початково благий деміург творить прекрасний космос за своїм ідеальним образом. Звернімося на підтвердження цих слів до "Тімея" (27 d - 30 c).

Спочатку Платон чітко розрізняє дві царини суцього - світ ідеальних першообразів та світ чуттєвих речей: "що є вічне, позбавлене виникнення буття й що є вічно виникаюче, але ніколи не суше. Те, що ми досягаємо за допомогою міркування й пояснення, очевидно, й є вічно тотожне буття; а те, що підвладне гадці й нерозумному відчуттю, виникає й гине, але ніколи не існує насправді". До таких посталих речей належить і космос, який ми споглядаємо; як усе постале, він повинен мати причину, творця. Кожний же творець творить, споглядаючи певний першообраз; споглядав його й деміург, котрий створив космос. І, оскільки цей космос - щонайпрекрасніша з посталих речей, то й першообраз його - вічний і незмінний. "Поставши таким, космос був створений за тотожним і незмінним (зразком), осяжним за допомогою глузду й розуму". Й далі йдуть слова, які з граничною ясністю ілюструють платонівські уявлення про благого Бога, котрий творить світ згідно з ідеальним першообразом: "Розгляньмо, з якої причини влаштував виникнення й цей Всесвіт їхній Призвідник. Він був благим, а той, хто благий, ніколи й ні в якій справі не відчуває заздрості. Чужий їй, він волів, щоб усі речі стали якомога подібніші до нього самого... Неможливо нині й було неможливо раніше, аби той, хто є вище благо, створив щось, що не було б щонайпрекраснішим... Отже... наш космос... народився воістину за допомогою божественного провидіння".

Наводячи ці міркування Платона, ми менш за все хочемо ототожнити їх із християнськими уявленнями про Бога-творця. Проте водночас вони достатньо красномовно свідчать про те, що, викладаючи Платона, Юркевичу зовсім не потрібно було “теїстичного опрацювання” його вчення про Благо - проблема переходу від ідеального, мислимого космосу до чуттєвого, речовинного космосу у самого Платона розв’язана достатньо теїстично. Тут перед нами вкотре виявляє себе “особлива спорідненість” платонізму з християнством, відзначена згодом П.Флоренським (28,5).

Отже, завершуючи виклад платонівського вчення, глибоко близького йому, Юркевич зазначає, що воно практично безроздільно панувало у науковій свідомості людства до появи системи Канта, яка ознаменувала перехід від безперечно-го визнання істини чистого розуму до критики чистого розуму. “Геніальний твір Канта, відомий під цією назвою, утворює рішучу протилежність тим началам, що... панували від Платона до Лейбніца включно” (39,496). Принципові відмінності цих вчень Юркевич ілюструє такими тезами:

“Платон. Лише невидима чуттєва сутність речі є пізнаваною.

Кант. Лише видиме чуттєве явище є пізнаваним.

Платон. Поле досвіду є цариною ідей та марень (De Rep. 514 а, 476 с): лише прагнення розуму до світу надчуттєвого є прагненням до світла знання.

Кант. Прагнути розумом до світу надчуттєвого означає прагнути до істини тіней та марень; а діяльність у царині досвіду є прагненням до світла знання.

Платон. Справжнє пізнання ми маємо, коли рухаємося мисленням від ідей через ідеї до ідей.

Кант. Справжнє пізнання ми маємо, коли рухаємося мисленням від споглядань через споглядання до споглядань.

Платон. Пізнання сутності людського духу, його безсмертя та найвищого призначення заслуговує скоріше за все назви науки: це цар-наука.

Кант. Це не наука, а формальна дисципліна, що застерігає від безплідних спроб стверджувати що-небудь про сутність людської душі.

Платон. Пізнання істини є можливим для чистого розуму.

Кант. Пізнання істини не є можливим ні для чистого розуму, ні для розуму, збагаченого дослідженнями. Щоправда, в останньому випадку пізнання є можливим; але це буде не пізнання істини, а лише пізнання загальнопридатне" (39,496).

Не заглиблюючися детально у виклад критики Канта Юркевичем, зупинимося лише на її принципових пунктах.

Критицизм Канта завдав серйозного удару по наївному реалізму, який бачив у фактах свідомості прості відображення об'єктивно існуючих речей. Але, як писав В.Соловйов, Юркевич, "показавши істинність ідеалістичних тез Канта..., визнає цілковито не обґрунтованими скептичні погляди Канта" (18,574). Скептицизм кантівської філософії містить глибоке протиріччя, вкорінене в тому, що закони діяльності суб'єкта позбавлені об'єктивного змісту. Але закони суб'єкта не є суб'єктивними законами (як це мислив Кант), так само як "закони руху мас не є закони масивні". Постає парадоксальне становище, коли закони суб'єкта, що пізнає, виявляються витвореними самим суб'єктом, тобто причина виявляється наслідком самої себе. Якщо для Платона в ідеях полягала об'єктивна істина розуму, то в "Критиці чистого розуму" "думка про суб'єктивність категорій нав'язує нам неможливе переконання, а саме, нібито ми поринаємо у царину примар та омани тим більше, чим більше ми переробляємо чуттєво даний матеріал згідно з початками розуму" (39,522).

Проте чи прагне розум лише формального об'єднання емпіричних даних? Безперечно, ні. Його може задовольнити лише істина, а не формальна спільність: "...коли ми поєднуємо... уявлення під категорії у судженнях, ми відносимо їх до первинного й незмінюваного усвідомлення істини, а не до усвідомлення Я, як стверджує Кант. У судженні "Земля куляста" немає й натяку на його відношення до Я - ні до емпіричного, ні до чистого, але воно знаходиться у необхідному відношенні до істини. Весь його сенс вичерпується тим, що суб'єктивні уявлення ми перетворили на істину за допомогою категорій субстанції та якості. Таким чином, категорії як носії єдиної, загальної та незмінюваної істини розуму - це платонівські ідеї" (39,507). Нерозуміння

цього приводить Канта до нерозв'язних парадоксів: розум приречений самою своєю природою на неминучі ілюзії, які полягають у визнанні буття Бога, безсмертя душі та ін. І, попри те, що критика розуму показує всю неспроможність цих ілюзій, розум не може позбутися їх, і ми, як істоти моральні, маємо вірити в те, що оголошено ілюзорним. Понад те, саме цей сповнений ілюзій розум виявляється у Канта підставою єдності діяльності глузду. Все це змущує Юркевича, котрий віддає належне кантівській філософії, зокрема для дослідних наук, бути переконаним у метафізичній слушності саме платонівського світоспоглядання.

Викладені у розглянутій нами праці думки Юркевича мають величезний вплив на наступний розвиток російської думки. Якщо за життя й одразу по смерті його ідеї впливали лише на вузьке коло його учнів, то пізніше їхнє значення ставало дедалі відчутнішим. Повною мірою це значення змогли поцінувати лише ретроспективно, з позицій досвіду, нагромадженого російською релігійною філософією. Інколи бажання віддати належне ідеям Юркевича призводило до вразної гіперболізації його заслуг. Так, відомий дослідник російської та української філософії Д.Чижевський писав, що з запропонованою Юркевичем критикою Канта, попри деяке перебільшення його помилок, не може зрівнятися жодна критика в світі (32,185). Спокійнішою, але водночас дуже точною є оцінка цієї праці, зроблена 1914 року Г.Шпетом. Є сенс навести її тут, попри чималий обсяг.

“...Думки Юркевича разючі за своєю завершеністю, виваженістю й достеменною філософічністю. Вони були висловлені 48 років тому, але ж якою мірою й за смыслом і навіть термінологічно вони нагадують деякі висновки сучасної нам філософії... Той факт, що останні п'ятдесят років філософська думка, проте, конала в обіймах неокантіанства, свідчить тільки, що розрахунок з філософією Канта має бути справою не тільки індивідуальною, але загальною. Треба було знов і всім пройти вишкіл Канта, аби до кінця розкрити неспроможність його негативної філософії загалом, аби у ній самій знайти все, що може примирити її з традицією справді позитивної філософії й аби, нарешті, на ґрунті цієї традиції, яка завжди сягає Платона, знайти нові виходи й шляхи. Юр-

кевич немовби передбачив можливість реставрації Канта й те, яке місце посяде вчення Канта знову, й перш ніж почався загальний відступ на позиції Канта, він зумів оцінити їх в їхньому справжньому філософському значенні. Повторюю, у Юркевича це було справою індивідуальною, проте тим більше вдячні маємо бути ми йому тепер, коли його ідеї ввійшли у загальну свідомість позитивної філософії. Юркевич умів віддати належне своїй сучасності, й тому з ще більшим усвідомленням виконуваного обов'язку повинні ми прагнути того, щоби показати, що його ідеї в історії нашої думки не лишилися неплодними" (34,605-606).

У статті з красномовною назвою "Від Канта до Круппа" В.Ф.Ерн писав: "Я переконаний..., що внутрішня транскрипція германського духу у філософії Канта закономірно й фатально збігається із зовнішньою транскрипцією того самого духу в гарматах Круппа" (35,309). Причому, характеризуючи кантівську філософію як абсолютний іманентизм, Ерн указує на наявні в його вчснні рештки платонічного трансцендентизму: ідею умосяжної свободи, речі у собі та ін. Але ці платонічні елементи були абсолютно чужими для його системи: "платонічні ремінісценції, такі характерні для Канта й такі суперечливі підвалинам його філософії, мають у подальшому поступі німецької думки сенс підрядних речень. У німецькому ідеалізмі багато платонізування..., але це платонізування не має онтологічних коренів у вихідних і головних лініях німецької думки... Феноменалізм Канта для німецької думки є міцне й "наукове" надбання, непорушне, залізобетонне завоювання германського духу. Платонічні ж ремінісценції - мрійливі рештки старонімецької благодущності" (35,310). Кантівський розрив із світом істинно Сущого мав, згідно з Ерном, своїм підсумком боговбивство, вкорінене в глибинах німецького духу.

Не дивно тому, що російський народ-богоносій у цей час мислиться як пов'язаний щонайглибшою спорідненістю з Платоном. Про це того самого 1914 року відверто пише Флоренський у своєму "Сенсі ідеалізму" (28,73). А ще за чотири роки він спеціально звернеться до зіставлення поглядів Платона й Канта у лекції "Культь і філософія". Тут, як і у Юркевича, ми бачимо таблицю з докладним зіставленням тез

двох мислителів з головних питань “життерозуміння”. Проте наскільки далекі за своїм настроєм міркування Флоренського від статті “щонайлагіднішого” Юркевича! Втім, і міркуваннями це назвати важко, перед нами радше вирок, причому зроблений у вельми недружніх висловах. Його система “облудна”, “слизька”, “збочлива”. Всі терміни - “завивання”. Сам Кант - “великий облудник”, “скопець” і “людино-божник”. Платон же - “поет”, “аристократ”, мислитель, котрий шукає Боголюдство (26, XVII, 122-126).

Звичайно, не про таке подолання Канта писав Шпет. Та й у самих Ерна й Флоренського платонівсько-кантивська антитеза не звідна до протиставлення ікони та злісної карикатури; обидва вони залишили нам глибокі й вдумливі спроби осмислення платонівської філософії. Але ці навмисно загострені вислови ми навели на підтвердження того, що про панування Канта у російській філософії вже не могло бути й мови: тут давно був зроблений рішучий поворот до Платона й у витоків цього повороту стояв Памфіл Данилович Юркевич.

*Саранін О. В.*

(Київ)

## АНТРОПОЛОГІЧНІ РОЗВІДКИ П.ЮРКЕВИЧА В ЇХ ВІДНОШЕННІ ДО ПАТРИСТИЧНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

1. При аналізі антропологічних уявлень П.Юркевича необхідно враховувати два суттєві моменти: 1) антропологічні розвідки Юркевича не зводяться виключно до філософії серця, хоча остання складає суть його антропологізму; 2) блискучий розгляд вчення про серце, проведений великим мислителем, свідчить не стільки про самостійність, оригінальність щодо змісту викладу, скільки про вміння глибоко пояснити основні положення біблійної оповіді, посиливши їх думками святих отців та вчителів церкви. При цьому (звернемо на це особливу увагу!) висловлення із Св.Письма щодо сутності та значимості людського серця Юркевич майже повністю запозичив у Франца Деліча, відомого на той час