

## V. Замість висновку

*Л и с и й І. Я.*

(Умань)

### **П. ЮРКЕВИЧ І УКРАЇНСЬКА ФІЛОСОФСЬКА КУЛЬТУРА**

Питання, сформульоване в темі цієї, заключної для збірника, розвідки, що може бути прочитане “Чи належить П.Юркевич українській культурі?”, тільки з першого погляду здається простим, а то й не зовсім коректним. Справді, говорить дехто, скільки можна ділити авуари, флоти, культурні надбання? І чи так вже важливо, буде серед українських культурних діячів одним (нехай і непересічним!) більше або менше?

Але досить виявити в цьому питанні таку, наприклад, грань: чи стосунки Юркевича з українською філософією аналогічні в найзагальнішому плані стосункам Сковороди або Драгоманова, чи стосункам В.Соловйова або Шпенглера, тобто йдеться про зв'язки внутрішньої чи зовнішньої природи, - і відразу увиразниться неідеологічність і присутність поставленого питання.

Про те, що воно в історії філософії та культури не має остаточного розв'язання, свідчить беззастережне віднесення філософії П.Юркевича у російській історико-філософській традиції, починаючи, здається, з О.І.Введенського, до російської філософської культури і одночасний розгляд спадщини цього філософа нашими істориками культури в контексті розвитку української філософської думки, започаткований понад півсторіччя тому Д.Чижевським. Навіть у цьому збірнику одні автори (в тому числі й московські) “обзивають”, як висловився недавно К.Москалець, П.Юркевича українським філософом, тоді як інші (серед них і кияни) зараховують його до філософії російської (редколегія спеціально не втручалася у цю рубрикацію, залишаючи її на розсуд авторів статей). Проте ні скарбівничі українських культурних

багатств, ні традиційно мислячі історики “вітчизняної” філософії не бачили у цій рубрикації якоїсь проблеми для себе.

А вона, безперечно, є. Я це спробував показати з перших рядків свого матеріалу. Хочу продовжити демонстрацію проблемності цього питання твердженням про те, що російська історико-філософська традиція має вагомні підстави: П.Юркевич зрілі свої роки провів у Московському університеті, його творчість в її безпосередньому здійсненні була включена не тільки в російське академічне життя, а й в актуальне російське філософське (та й ширше - ідейне) життя свого часу. Ідеї П.Юркевича знайшли своє продовження в російській філософській школі світового звучання, започаткованій В.С.Соловйовим. Зрештою, все, написане П.Юркевичем, виконано російською мовою. Хіба цього мало, аби віднести П.Юркевича до діячів російської філософії?

Проте свої аргументи, досить переконливі, можуть висунути й історики української культури. Хіба не вагомою є та обставина, що П.Юркевич як філософ виріс із української, сковородинівської філософської традиції? Що формувався він як самобутній мислитель у київському філософському колі (мені здається, що таке окреслення культурного і фахового середовища більш коректне, ніж жорсткувате “київська школа”, ступінь однодумства якого не віднайти в авторів, котрих до неї звичайно відносять), у своєрідній атмосфері Київської духовної академії, у якій не зжитими були до кінця традиції славних киево-могилянців. Нарешті, творчість П.Юркевича-філософа київського періоду була найбільш плідною, продуктивною.

Я поки не торкався таких аргументів, котрі могли б видатись будь-кому суперечливими (наприклад, українське походження П.Юркевича, віднесене деким не без сарказму до компетенції сумнівної пренатальної психології, або міра завоювання спадщини філософа в українській філософії кінця ХІХ — поч.ХХ сторіччя, передовсім, звісно, академічній). Адже йдеться поки про постановку проблеми і її присутність. А для цього, здається, наведених міркувань більш ніж достатньо.

Розв'язання поставленої проблеми в площині “юркевичезнавства” має сприяти уточненню місця П.Юркевича у філософському процесі. Але у розвідки й інша - культурологічна - мета: з'ясувати критерії віднесення доробку того чи іншого діяча до масиву певної національної культури, що виводить на проблему національної визначеності культури загалом і філософської культури зокрема; навряд чи слід тут спеціально доводити, що досягнення другої мети дасть певні методологічні засади для переконливого розв'язання першого завдання і для коректної постави проблеми, заявленої у темі розвідки.

Скомплектованість проблеми можна окреслити в серії питань:

- Чи притаманна філософській думці, непартикулярній, універсальній дефінітивно, національна визначеність?
- Чи критерії такої визначеності (коли її визнати) носять винятково позаісторичний характер, чи включають і суто історичні моменти?
- Чи така визначеність необхідно аналізується через етнічну самосвідомість суб'єкта філософської творчості? І чи “брак національної органічності” (С.Квіт) у багатьох культурних діячів українського походження складає універсальну проблему новітньої культурології, якій добре знайомі спокуси космополітизму, чи це власне проблема історії української культури? Інакше кажучи, чи “проблему Гоголя” можна позначити і як “проблему Дж.Конрада” або “проблему Е.Верхарна”, чи це нетотожні проблеми? Тобто чи в останніх випадках йдеться про загальнокультурний феномен “трансетнізму”, тоді як у першому - про характерний для культури бездержавного народу духовний дуалізм.

На деякі з цих питань я й спробую знайти відповідь, звертаючись до феномена Юркевича-філософа.

Почну з національної визначеності філософії, філософської культури. Без цього не обійтися, коли не знехтувати дефінітивним універсалізмом філософської думки, радикальністю філософського мислення. Усвідомлення саме цих атрибутів філософії спонукало одного з авторів цього

збірника поставити під сумнів можливість “папуаської”, тобто “партикулярної” (під кутом зору культурно-історичних чи культурно-змістових прикмет) метафізики. Щоправда, цей автор допускає все ж можливість свого для кожної локальної культурної парадигми шляху до метафізики (що з погляду моїх зацікавлень уже немало!), а також можливість імпліцитно-необхідної присутності метафізики в окремих локальних філософських культурах. Залишається сподіватися, що до цих останніх зараховуватимуться не тільки макро-регіональні (Схід, Захід, Латинська Америка тощо) або мікрорегіональні, чи то пак субрегіональні (віденська, варшавська, московська - то чому б і не київська?), а й національні “локалізації” філософських творінь “трансцендентального суб’єкта”...

Зазначена просвітницько-раціоналістична позиція не нова. Її можна віднайти і в окремих маститих мислителів минулого, і навіть в анонімній книжечці “Введение к познанию философии” (Ч.І. - Спб., 1848), яка, на думку Г.Г.Шпета (33,159), вийшла з духовних сфер. Її автор стверджує, що не може бути філософії німецької, англійської, французької (бо ще немає російської!), і теж покладається на “трансцендентальний суб’єкт”, точніше на те, що наука - одна, будучи “власністю всіх людей взагалі і людського розуму зокрема”, а тому не дробиться “за примхами і розумуванням розмаїтих племен” (див.: 33,160).

Що стосується самого Г.Г.Шпета, дуже далекого від романтичного партикуляризму, то він заключає певні міркування таким висновком: “Самосвідомість народу знаходить свій вираз через його літературу, науку, мистецтво, однак філософія вважається домінуючим органом такого виразу” (33,265). Щоправда, раціоналістично орієнтований Шпет, котрий взірцем для філософії обирає науку, а розвинуту філософію прирівнює до її знанневого складника, зрадив би собі, коли б не зробив таке застереження: “Філософія здобуває національний характер не у відповідях - наукова відповідь справді для всіх народів і племен - одна, а в самій постановці питань, у підборі їх, в часткових модифікаціях” (33,12). Але для сучасника, не схильного беззастережно відносити філософію до науки, більше того - схильного

інтерпретувати філософське знання як знання запитує, це застереження переконливим не буде.

А як же бачить цю проблему Юркевич? Зауважу з самого початку, що етнологічна проблема - як в площині національного самовизначення, так і в теоретичній площині - не особливо хвилювала цього християнського філософа (за винятком окремих міркувань у контексті філософії права). Проте питання про національну визначеність філософії Юркевич не уникав. Він стверджував, що "жодна наука так рішуче не позначається характером духу особистого, національного... як філософія" (39,247). А відбувається це тому, що "при огляді розмаїтих явищ філософ відчуває різні порухи серця, різні почування; в душі його витворюється певний настрій, котрий у свою чергу даватиме особливе спрямування його аналізів, його мислення" (там же). Тут теж зустрічаємо зближення філософії з наукою, але замість "трансцендентального суб'єкта", "людського розуму взагалі" маємо справу з екзистуючим філософом, належним до певної, тобто й етнічно визначеної культури. Адже культура є способом освоєння світу саме цим етносом, способом його вбуттєвлення в оточення, духовною субстанцією буття людини в її світі. Національна визначеність культури - це ті її необхідні константні межі, на яких увиразнюється її самобутність, індивідуальність і на яких же виникає так само необхідний діалог культур і етносів.

"Філософські погляди можна, не спотворюючи істину, - пише сучасник Юркевича К.Д.Кавелін, - вважати такими ж національними явищами, як твори красного письменства і мистецтва", оскільки "дійсна, життєва постановка філософських питань у кожного народу своєрідна, зумовлена його історичними особливостями й обставинами... Скрізь, де розвивалася філософія, вона... коренилася у життєвих потребах людей, виносилась у книгу, на трибуну і кафедру з найглибших і найсокровенніших надр народного життя" (10а,286,192).

Саме у сокровенних надрах духовного життя певного народу відшукував визначники національної своєрідності філософської культури Д.Чижевський. Таким визначником він вважав насамперед "світогляд народу", "дух нації";

національний характер (ментальність) складає, на його думку, безпосереднє і глибинне джерело етнічної диференціації культури, в т.ч. й філософської. Для Чижевського кордоцентризм світосприйняття і світопереживання українського народу задав ті етноспецифікуючі прикмети питомої філософської думки, котрі найвиразніше уявили себе в “філософії серця” (див.: 32,21-22).

Цим звертанням до Чижевського переходимо до питання про критерії національної визначеності філософської культури. Крім щойно зазначеного, котрий для нього є основним, Чижевський обговорює ще такі критерії етнічної культури, як територіальний і мовний, досить істотний у теоретичному баченні нації, географічний критерій непридатний, з його погляду, в культурології та історії культури. Не потребує розгорнутої аргументації оцінка мовного критерію як недостатнього, особливо коли врахувати, що ця недостатність історично-ситуативного характеру. Наприклад, звертання професійних українських філософів II-ї пол. XIX ст., в т.ч. Юркевича, до російської мови не означає, що вони здійснили вільний вибір і тим самим національно-культурне самовизначення, особистісну орієнтацію: вони працювали в ситуації, коли можливість такого вибору для них не існувала. Крім того, яку б вагу не мало мовомислення для національно-культурної визначеності, все ж у філософській культурі мова не є засобом остаточної національної ідентифікації, як у красному письменстві. Практично не викликає у Чижевського застережень (крім хіба що “невловимості”) склад мислення філософа як вияв національного характеру. Але це “невловимість” не на рівні фантазмагорійних “флюїдів”, а в площині “стилю” філософування, в основі якого Чижевський бачить “1) форму вияву філософічних думок; 2) методу філософічного дослідження; 3) будову системи філософії..., зокрема становище і роля в системі тих або інших цінностей” (32,11-12).

Крім того, Д.Чижевський згадує й такий чинник з критеріальним значенням, як національна самосвідомість суб'єктів культурної дії (передусім культуротворчості). Проте, визначаючи домінантним чинником архетипи, що складаються в правічних надрах народного життя, він робить на-

голос на спонтанному вияві етноментальності спільноти чи конкретного “мисленника”. Але ж коли йдеться про самосвідомість, то має місце не тільки відчуття своєї причетності до культурного життя певної нації, а й усвідомлення власного обов’язку щодо цієї культури. Може, цей останній момент не наголошується тому, що він переважно не був притаманний (часто з незалежних від нього причин) тим діячам культури, зокрема філософам, про яких пише Чижевський.

Проте в громадсько-культурному житті України ця особистісно-моральнісна іпостась національної ідеї існує давно, починаючи принаймні з Кирило-Мефодіївського гуртка та “Руської трійці”; тому промовчати про це - означає якось проігнорувати реальний контекст, в якому постала і модифікувалась обговорювана тут проблема.

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

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

У першому аспекті на питання про те, чи включена творчість П.Юркевича в потенцію української філософської культури, поза всякими сумнівами, належить відповідати ствердно. По-перше, не тільки т.зв. філософією серця, а всім персоналістично-християнським складом мислення з притаманним йому пафосом особистості, потужною екси-

стенційною наснагою свого інтелектуального пошуку П.Юркевич виростає з етнічно виразно окреслених архетипів “народного світогляду” (Д.Чижевський) і органічно продовжує в цій площині духовну традицію, започатковану в культурі Київської Русі та увиразнену й закріплену Г.Сковородою. Про роль у цьому українського походження (gente) філософа судити нелегко, бо дуже мало знаємо про його родину (багато провінційних священничих сімей в Україні 1-ї половини XIX ст. було зрусифіковано), семінарські та академічні роки. Але, по-друге, духовно Юркевич - виходець з київського інтелектуального кола, передовсім з Київської духовної академії. І це локалізація не територіальна чи локальна (моя, академія, у якій навчався і починав творчий шлях філософ, розташована в Києві, а не в Рязані чи Кракові), а інтелектуально-етнічна. Уже в рефлексії академічного середовища останньої третини XIX ст. Київська академія відрізнялася історичним спрямуванням філософської діяльності від догматичного московського (про це говорить Г.Шпет, посилаючись на книгу Буткевича, видану 1887 року в Санкт-Петербурзі; див.33,213). Хоча таке узагальнення Шпет ставить під сумнів, але власною дослідницькою практикою підтверджує тезу Буткевича: простежуючи розвиток філософської думки в Росії XIX сторіччя, він аналізує доробок усіх професорів Київської академії і практично не звертається до жодного автора з Москви.

Саме завдяки питомому філософському “вишколу” і з його призмю бачення Юркевич органічно ввійшов у світову філософську культуру - учнем і гідним продовжувачем традиції, здатним до новаторського пошуку, що було продемонстровано в багатьох статтях цього збірника.

Що стосується засвоєння ідей Юркевича, його інтелектуального досвіду, то воно здійснювалося двоюко: а) безпосередньо - через актуалізацію і переосмислення його думок мислениками академічно-університетського “київського кола” кінця XIX - початку XX ст.; б) опосередковано - через вплив на українську філософію XX ст. ідей В.Соловйова та його школи - спадкоємців П.Юркевича. Щоправда, і пряме, і опосередковане включення спадщини Юркевича в подальше філософське життя України було



суттєво обмежене спочатку тим, що повелителі інтелектуально-філософської моди Росії II-ї пол. XIX ст. зробили все можливе для дискредитації імені та ідей українського філософа, а позакультурні чинники революційного XX ст. виключили спадщину Юркевича з актуального філософського процесу. І все ж Юркевич повертається до української філософської культури після штучного, неприродного усунення з неї як мислитель, виплеканий у ній і до неї належний зовсім не формально.

Коли Д. Чижевський говорить про стиль як індикатор національної визначеності певного культурного феномена, то має на оці певну змістово-формальну єдність, а не партикулярно-національний вияв універсально-нічийних істин. І українськість стилю Юркевича вловили вже перші його слухачі в аудиторіях Московського університету. Переконливо поступає вона для уважного читача зі сторінок його писань.

“Архітектоніка” цих писань, зокрема пріоритетність у них етико-естетичної проблематики, служить ще одним індикатором “українськості” філософії П. Юркевича, а заодно й однією із заporук її органічного засвоєння питомою філософією сьогодні й завтра.

Висловлюючись дещо парадоксально, можна стверджувати, що у Юркевича є реальні шанси стати українським філософом; його нове, сподіваюся, повномасштабне і продуктивне входження в українську філософську культуру тільки починається. Можливо, цьому не перешкодить та обставина, що, судячи із творів Юркевича, його “щоденників” - німецькомовних і російськомовних, обмежено доступного нам епістолярію, національно-культурна самовизначеність його мало турбувала, а етнологічна проблематика не стала предметом його інтелектуальних шукань. Чи програв у цьому Юркевич як людина і як мислитель - питання залишається відкритим. В усякому разі, без перетворення національно-культурної визначеності у свідому переконаність людини її символ віри - національне - не може здобути субстанційності для цього суб'єкта культурної творчості. “Треба бути в національності, брати участь у її творчому процесі, - доводив М. Бердяєв, - щоб до кінця знати її таїну” (4а, 98). Проте входження доробку певного автора до

тієї чи іншої національної культури залежить не тільки від його інтенцій, а й від намірів і дій суб'єктів спілкування, предметом якого стає творчість чи спадщина цього автора. Звичайно, немало залежить тут і від ступеня самовизначення самої національної культури, в нашому випадку - української. Існує не позбавлена підстав думка про те, що її самоозначення ще триває. А для філософії це створює додаткові труднощі, бо ж вона, складаючи вищий рівень критичної саморефлексії, наче завершує розвиток національної самосвідомості.

Чи присутній П.Юркевич у російській філософській культурі? Так, безперечно, особливо з актуалізацією в ній філософії всеєдності. Але увійшов він у неї в ролі продукуючого діяча на тих же засадах, що й безліч інших українців, починаючи з Ф.Прокоповича або Е.Славинецького і закінчуючи В.Короленком. Маємо справу ще з одним випадком давно обговорюваного, але не до кінця з'ясованого "феномена Гоголя". Не з'ясованого саме в площині українського культурно-духовного дуалізму. Але це тема іншого, самостійного дослідження історичної долі культури бездержавної нації.