

ризованої” думки, - а тим більш, звичайно, всі ті, хто намагався сполучити “віру й знання” (там же, с.7).

Саме в цьому прагненні до органічного релігійно-філософського синтезу, гадаю, й полягають ті глибинні підстави, що зумовлюють спорідненість української і німецької духовно-філософських традицій, які визначали в минулому й, сподіваюсь, визначатимуть в майбутньому роль німецького компоненту в загальному здобуткові української філософської культури.

Мотренко Т.В.

(Вінниця)

ГЕГЕЛЬ У ФІЛОСОФСЬКІЙ СПАДЩИНІ П.ЮРКЕВИЧА

Знайомство з творчістю П.Юркевича, хоча воно і відбулось з великим запізненням, змушує сьогодні, на нашу думку, великою мірою переглянути уявлення про цього мислителя, його місце і роль в духовному житті Росії і України XIX ст.. Очевидно також, що німецька філософія для Юркевича, як і для абсолютної більшості інших вітчизняних філософів того часу, важила чи не найбільше, і не тільки тому, що саме практичне переосмислення трансцендентального ідеалізму Канта дозволило йому відпрацьовувати свою гносеологію і допомогло нарешті зробити вибір на користь спорідненого з платонічним ідеалізмом.

В його прагненні довести можливість посидання платонізму з ідеєю творчої активності християнського Бога значне місце займала критика філософських систем, які віддавали перевагу чистому мисленню, логічній ідеї, більш того - зводили до них всю повноту духовного життя людини. Вступаючи в суперечку з цими системами, П.Юркевич не тільки відпрацьовував власну аргументацію на захист своєї філософської позиції, але й висловлював глибокі судження відносно тих чи інших положень, сформульованих їх творцями.

У цьому зв'язку не можуть не привернути увагу дослідників оцінки Юркевичем і філософії Гегеля, яка на той

час була найбільш впливовою серед тих, хто писав в Росії на філософські (і не тільки філософські) теми.

Важливо дослідити це й тому, що, незважаючи на безліч публікацій, дослідження питання про ставлення вітчизняної думки ХІХ ст. до філософії Гегеля ще далеке від завершення. Аналізуючи, наприклад, радянську історико-філософську літературу з цієї теми й аж ніяк не применшуючи при цьому того, що зроблено, не можна не звернути увагу на деяку односторонність і вузькість самого підходу до її висвітлення. Як правило, уся багатоманітність гегелівського впливу на вітчизняну духовну культуру зводиться лише до процесу сприйняття, тлумачення і критики ідей Гегеля мислителями так званого “революційно-демократичного” напрямку. Аналізуючи історію вітчизняної філософії з позиції “войовничого матеріалізму”, радянські історики філософії практично залишили поза полем зору рецепцію гегелівських ідей у неревольюційних течіях суспільної думки й передусім у ідеалістичній філософії, видатним представником котрої, безумовно, є Памфіл Юркевич, якого професор Зеньковський назвав “самим крупним представником”¹ київської релігійно-філософської школи.

У своєму ґрунтовному творі “Ідея” Юркевич намагається підняти філософію у “метафізичну височінь безумовної Божественної ідеї”², туди, де “знання зустрічається з вірою”, бо саме це було генеральною програмою його філософської творчості. Зробити це було нелегко, оскільки існували впливові філософські течії, які стояли на заваді особистісно-теїстичного розуміння Абсолюту та зводили всю повноту духовного життя людини і людства до мислення про духовне, до світу думки (чистого мислення). Найвпливовішою з них було на той час, безсумнівно, гегельянство, і Юркевич прискіпливо і послідовно аналізує його принципові положення.

Відзначаючи, що тільки один Гегель зрозумів та прийняв як висхідний пункт філософії завдання, поставлено Фіхте: із власної діяльності мислення має розвинути зміст знання, “весь світ з його безконечним розмаїттям і в його ставленні до людини і Бога”⁴, Юркевич намагається довести вузькість і хибність такої спроби.

Підкреслюючи, що притаманна попередньому ідеалізові відмінність між ідеєю та її предметом, між мисленням та буттям у Гегеля неможлива, оскільки в його філософії саме ідея і є чисте буття з усіма його моментами, що містяться в ідеї й випливають з неї з логічною необхідністю, Юркевич у своєму прагненні до визначеної ним мети (поєднання знання і віри у платонівському дусі) приходять до висновку, що гегелівська ідея, як ідея конкретна, зовні схожа на платонічну, котра теж не була абстрактною, однак між ними існує кардинальна відмінність: власне абсолютним у Гегеля є не визначення абсолютного, не види його, а той логічний, або, скоріш, діалектичний, процес, в якому й відбуваються зміни народження та смерті.

Юркевич досить чітко фіксує і сутність цього діалектичного процесу, який, на його думку, полягає в знятті протилежності між думками (мисленням) про кінечність окремих сутностей явищ. Відзначає він і логічну стрункість, чіткість і простоту гегелівської системи, в якій життя абсолютного “більш прозоре, ніж це здавалось попереднім філософам”⁵.

Однак все це не заважає йому бачити і вади “логічної ідеї”, які, за Юркевичем, є вирішальними. Розглядає він їх досить елегантно і доказово, беручи для порівняння як філософію Спінози, так (природно) і своє прочитування Платона. Підкреслюючи, що гегелівська ідея прагне зробити феноменальний світ тільки несамостійним моментом свого внутрішнього діалектичного процесу, Юркевич не приховує: на відміну від бідності гегелівської ідеї його більш приваблює платонівське Благо, яке дає буття світу внаслідок багатства свого внутрішнього змісту, бажання дати йому життя і добро.

Фіксуючи, за його словами, “неміч безконечної ідеї”⁶, Юркевич тим не менш називає “видатними тезами”⁷ думки Гегеля про абсолютне, яке як загальна сутність речей є логічною ідеєю і діалектичним процесом.

У той же час він виступає проти несамостійності речей з їх окремими прагненнями і цілями в рамках гегелівської філософії, проти того, аби ми ототожнювали Абсолютне тільки з об'єктами і їх визначеннями, відмовляючи йому у

внутрішньому багатстві, яке не встигло проявитись в явищах.

З цих позицій оцінює Юркевич і феноменологію науки, в якій, за Гегелем, істинне начало дається в кінці, а істинний принцип - в результаті. Знову-таки, не погоджуючись з тим, що наука не має іншого змісту, крім знання про діалектичний процес ідей, Юркевич стверджує, що ця аристотелівська думка в Гегеля є просто поступкою загальнолюдській свідомості, якій важко примиритись з тим, що окремі її положення і визначення, які вона отримала в науці, не мають власне ніякого самостійного значення, тому що важливим є тільки сам процес, який і ототожнюється з прогресом.

Однак, незалежно від самого Гегеля, визначаючи абсолютну ідею через її конкретні феноменальні прояви, він змінює метафізичну точку зору на людську, що, власне, й брався довести Юркевич і що він фіксує таким чином: "Перехід від однієї з цих точок зору до іншої, замирення істини абсолютної із загальною істиною людського глузду утворює власну таємницю гегелівської діалектики й робить його тези, у собі абстрактні, такими повноважними, глибокими, всеохопними та багато пояснюючими"⁸.

Отже, Юркевич чітко розрізняє, розділяє задум Гегеля, вкладений ним у всеохопну систему, і те, що насправді вишло з цього, своєрідну "хитрість розуму", якщо говорити гегелівською термінологією.

Правда, це не рятує саму ідею. Юркевич різко неприйнятно ставиться до такої ідеї (читай Бога), творчість якої визначається тільки необхідністю, коли ідея творить світ (навіть найпрекрасніше в ньому) не для нас, а для себе (аби задовольнити своє внутрішнє становище), коли вона творить добро тільки тому, що їй не подобається зло. Юркевич, платонізм якого, безумовно, сформував цілком певне відношення до атомістів, навіть порівнює логічний процес ідеї з механічним процесом атомів, одночасно заявляючи свою позицію: світ не має бути під "орудом діяча, котрий не має душевного, або ідеального ставлення до своєї праці", а перебіг подій у світі має зумовлюватись передовою думкою, а не натуральною необхідністю.

Отож, Юркевича після цього аналізу вже не дивує, що “матеріалізм (очевидно, що мається на увазі) розвинувся історично з філософії Гегеля”¹⁰, більш того, він стверджує, що в даному випадку це історичне явище - логічне.

Нагадаємо, Юркевич аналізує філософію Гегеля, як і його попередників, з метою більш повного розкриття Ідеї, входження філософії до духовного світу, де вона “стає врівень із звичайною людською свідомістю, яка так неухильно спрямована до вічного й божественного”¹¹. В цьому зв’язку він змушений констатувати, що філософія Гегеля здатна ввести нас лише до світу думки, а не до світу духовного. Різниця ця принципова.

Справа в тому, що Юркевич, слідом за певною філософською традицією, прагне шукати незмінного начала, аби лікувати хвороби чуттєвого світу завдяки здоров’ю надчуттєвого, а у Гегеля, за словами Юркевича, надчуттєвий Абсолют якраз і несе на собі всі вади чуттєвого світу, оскільки його власним змістом є тільки мислене ним про цей світ.

Спротив Юркевича (і досить різкий) викликає і знаменита теза Гегеля: “все дійсне є розумним і все розумне є дійсним”. Віддаючи належне тлумаченню цієї тези гегелівської школи, у якому вона сприяє “роз’ясненню понять про прогрес, розвиток та історичний рух людства”¹², київський філософ фіксує, по-перше, що перша її частина (“все дійсне є розумним”) з необхідністю приводить до отожднення історичної та розумної необхідності, а це, на його думку, “суперечить істинному поняттю про прогрес та розвиток”¹³, і, нарешті, по-друге, Юркевича не влаштовує те, що в цьому випадку наш розум має пасивно розуміти розумну дійсність, а не бути в ній діяльною і творчою силою (тобто Богом).

Більш того, це дає йому підстави стверджувати подібність учень Гегеля і Спінози в тій частині, де вони говорять про ідеальний світ, який не може містити в собі більше, ніж є у світі реальному. З цим Юркевич аж ніяк не може погодитись, адже в такому разі дійсне не може керуватись “наперед усвідомленою метою і заповіданим планом”¹⁴ (розумне ж не

може виходити за межі дійсності), до чого, власне, й прагне ідеалізм київського філософа.

Що стосується другої частини гегелівської тези (“все розумне є дійсним”), то вона викликає ще більші заперечення Юркевича, оскільки, на його думку, в загальнолюдському розумінні протирічить ідеї розвитку, позаяк, згідно з платонівським ідеалізмом Юркевича, ідея розвитку передбачає, що розумне ще не стало дійсним, а “явище прагне стати тим чим воно має бути за своєю ідеєю”¹⁵.

Підсумовуючи свої міркування з цього приводу, Юркевич пише: “...ці тези насправді свідчать про бідність, а не про багатства дійсності та ідеї: перша теза каже, що у дійсності панує логічна необхідність, друга - що ця необхідність не є ідеалом, який передував би і зумовлював залежну від нього дійсність”¹⁶.

Категорично не приймає Юркевич і думки Гегеля про те, що світ завершений, а філософія має бути тільки простим і бездіяльним його віддзеркаленням, оскільки явища, що не мають буття, не можуть бути моментами ідеї. І тут він протиставляє Гегелеві точку зору Платона про ідею, яка має діяльний вплив на розвиток світу і наперед визначає його долю, адже саме такої (божественної) ідеї він прагне, ведучи ідею розуму до царства Призвідника світу.

Закінчуючи критичний аналіз гегелівської філософії у своїй “Ідеї”, Юркевич підкреслює, що не хотів би заперечувати “вартості великого мислителя”, який, на його думку, “краще за інших... умів спостерігати й тлумачити феноменальну дійсність як таку, глибше за інших він проникав у свідомість людства - це невичерпне джерело начал, ідей та поглядів”¹⁷.

Трохи під іншим кутом зору розглядає київський філософ гегелівський спадок у роботі “Матеріалізм і завдання філософії”, де він доводить різницю між емпіричною (природничо-науковою) та метафізичною (філософською) істиною за допомогою посилань на філософські погляди Спінози, Фіхте, Гегеля та інших. Саме як про недолік пише Юркевич про прагнення філософської традиції відділити метафізичне знання від емпіричного безоднею, тією безоднею, до розширення і поглиблення якої доклав своїх зусиль, н

думку Юркевича, і Гегель. Що стосується самої полеміки, то вона йде не з Гегелем, а з його епігонами із спрощеним його тлумаченням.

Саме ідеалістичну філософію, і Гегеля в тому числі, звинувачує Юркевич у тому, що вона не змінила негативного відношення між метафізикою і емпіричними природничими науками. На ці погляди, котрі ототожнюють ідею реального з ідеєю безконечного і пояснюють нам, що “природничі науки лежать всеціло поза сферою істини, що вони не мають ніяких засобів утворити і визначити ідею буття справжнього, нефеноменального”¹⁸, і покладає відповідальність Юркевич за самостійні спроби “науки досвіду” будувати власне метафізичне світосприймання, користуючись прийомами і методами, властивими їй. Звичайно, причини виникнення матеріалістичних теорій глибші і ґрунтовніші, ніж здається Юркевичу, але зовсім відкидати філософську реакцію на крайній раціоналізм, наприклад, філософії Гегеля - неможливо.

Констатуючи вище, що практично жоден з вітчизняних філософів ХІХ ст. не міг пройти повз всеохопну систему гегелівської філософії, ми прагнули далі довести: розглядаючи будь-які сторони буття та їх ідеального, духовного відображення, П.Юркевич, при всьому критичному ставленні до основної ідеї гегелівської філософії, майстерно використовував те в ній, що давало можливість більш аргументовано захищати власну філософську позицію, розбудовувати її у визначеному ним напрямку зустрічі з Вічним і Божественним.

Саме в цьому зв'язку ми на закінчення коротко розглянемо полеміку з Гегелем і опонування за допомогою Гегеля у так званих “Критико-філософських уривках”, де мова йде, в основному, про близькі серцю Юркевича богословські проблеми.

Відзначимо, перш за все, - Юркевича цілком влаштовує той факт, що явлення релігії у Гегеля відбувається повністю закономірно і відповідно до ідеального смислу речей, що заперечувати його у цьому зв'язку було так само безглуздо, як заперечувати рух зіркового неба¹⁹. Підкреслює Юркевич і

те, що Гегель визнає істину в релігії, більш того, у будь-якій релігії, навіть у фетишизмі.

Щодо заперечень, то вони, в основному, викладені в тій частині “Уривків”, де Юркевич полемізує з автором “Лексикона”, котрий непередбачливо зіслався на гегелівську критику Канта (мова йде про критику Кантом доказів буття Божого).

Юркевич доводить, що використовувати Гегеля для доказу недостатньої ґрунтовності кантівської критики доказів буття Божого недалекоглядно і безграмотно, оскільки Гегель ніде не говорить про власне Бога, а єдино - про істинно-сутнє, або безумовне. Більш того, гегелівська критика Канта в даному випадку знищує заодно й поняття самого Бога, Творця й Промислителя, як він розуміється в християнстві, вказує Юркевич. Якщо додати до цього, констатує він далі, що релігійна істина у Гегеля тільки момент у цілій системі істини, про всю повноту якої знає вже не релігія, а тільки філософія, то стає очевидним: “...якщо Гегель говорить, що безумовне є думка, розум, ідея, істина, Бог, то тільки незнакомлений із завданням філософії може спокуситись останньою назвою і буде шукати в її визначеннях діяльної сутності речей вигаданого вчення про Бога”²⁰.

Отже, у філософській спадщині П.Юркевича Гегель дійсно займає чимале й досить важливе місце і є не тільки рясно цитованим, але й підданим цілком професійній і доказовій критиці з позиції релігійно-ідеалістичної філософії. Принаймні ця дискусія зайвий раз доводить правоту слів, що “...філософія як цілісне світоспоглядання є справою не людини, а людства, яке ніколи не живе абстрактною, або суто логічною, свідомістю, а розкриває своє духовне життя в усій повноті й цілісності його моментів”²¹.

ПОСИЛАННЯ:

¹ Прот. В.В.Зеньковський. История русской философии//Париж, 1948. - Т.1. - С.316.

- Памфіл Юркевич. Ідея//Памфіл Юркевич. Вибране. К., 1993. - С.72.

³ Там же.

⁴ Там же. - С.49.

- 5 Там же. - С.54.
6 Там же. - С.55.
7 Там же.
8 Там же. - С.59.
9 Там же. - С.61.
10 Там же. - С.62.
11 Там же.
12 Там же. - С.63.
13 Там же.
14 Там же.
15 Там же.
16 Там же. - С.64.
17 Там же. - С.67.
18 Юркевич П.Д. Материализм и задачи философии //Юркевич П.Д. Философские произведения. - М., 1990. - С.194.
19 П.Д.Юркевич. По поводу статей богословского содержания//Юркевич П.Д. Философские произведения. - М., 1990. - С.324.
20 Там же. - С.346.
21 Памфіл Юркевич. Ідея//Памфіл Юркевич. Вибране. - К., 1993. - С.72.

Гагарін М.О., Лисий І.Я.

(Умань)

П.ЮРКЕВИЧ І А.ШОПЕНГАУЕР – ДЕКІЛЬКА ПАРАЛЕЛЕЙ

Тотальна і тривала, вже задавна сьогодні криза європейської культури, шо в духовній сфері увиразнює себе посиленням екзистенційної пустки, спричиненої руйнуванням традиційних вартостей, була відчута чи й передчута деякими мислителями ХІХ сторіччя. Вони коли й не з'ясували причин цього хворобливого стану і не окреслили тенденції його змін, все ж вловили вже перші, може й не дуже промовисті симптоми кризи і зуміли на цій основі передхопити її потенційну глибину і масштабність. До таких мислителів, котрі з минулого промовляють до сучасників з позицій

єдиного, спільного діагнозу, належать А.Шопенгауер і П.Юркевич. І вже ця належність, а не, скажімо, формальний привід типу кількості посилань на Шопенгауера в писаннях П.Юркевича (між іншим, вони не дуже чисельні і ще менше істотні) дозволяє будувати певні культурологічні паралелі щодо цих двох філософів.

Постаті ці, з першого погляду, дуже різні: Шопенгауер - філософ світової скорботи, песиміст і мізантроп, мислитель досить секуляризований і так само антитрадиційний, сказати б, "авангардний", радикальний і нетолерантний у своєму заперечуванні попередників; Юркевич - мислитель гуманістичного складу, невтомний шукач реальних підстав для світоглядного оптимізму, філософ засадничо релігійний, здатний віднайти непроминальні ціннісні орієнтири в християнській духовній традиції, критичність думки якого органічно поєднується з інтелектуальною толерантністю.

Вони справді настільки різні, що говорити про філософську єдність типу школи чи групи нема жодних підстав. Кожен з них по-своєму, із свого пункту бачення діагностував ситуацію людини в кризовому світі і з таких же різних позицій вів пошуки можливих платформ для цієї не лише розгубленої, а й загубленої людини. Зрештою, саме у цих пошуках кожен з них брав участь у формуванні нової парадигми філософського мислення, сходячись в усвідомленні зужитості, непридатності діючих парадигм - нехай спопуляризованих і навіть канонізованих. Це передусім парадигма просвітницької філософії з її абсолютизованим раціоналізмом і гіпертрофованим сцієнтизмом, з її наївною і близькозорою вірою у всеможність людини розумної, у всесилля звуженої до інтелекту духовності.

Тож об'єднує таких різних Шопенгауера і Юркевича спільний об'єкт філософської критики - раціоналізм у його класичних формах, з подолання якого й починається творення нових - некласичних, чи, як нерідко кваліфікують сьогодні, постмодерних - форм філософствування.

Відштовхуючись від ідеї Канта про пріоритет практичного розуму, визначальним складником якого вважалася вільна, "автономна" воля, А.Шопенгауер наполягає на приматі волі щодо розуму. Раціоналізм класичної філософії був неприй-

нятим для Шопенгауера саме в силу свого намагання перетворити волю в простий додаток до розуму, що суперечило пункту бачення франкфуртського відлюдника, життєвій емпірії. Для нього розум в його класичній інтерпретації був чистою фікцією (див.: 4, 92), на місце якої належало поставити волю в усій її непреложності.

Вже у своїй дисертації Шопенгауер обурюється “всезагальним поширенням плоского раціоналізму з його кравецьким аршином” (4,96), якому протиставляє інтуїтивне збагнення світу. В основній своїй праці він вважає помилкою своїх попередників, що вони за корінний момент, первень духовного життя людини беруть інтелект, пізнання, що душу, трактовану як сутність людини, вони вважали засадничо пізнаючою, навіть абстрактно мислячою сутністю і тільки внаслідок цього волюючою; тож волю вважали вторинною за природою, тоді як Шопенгауер наполягає на вторинності пізнання, мислення щодо волі, на його службовій, обслуговуючій, допоміжній ролі (див.: 4,395, а також 293-294 та ін.). “Воля є перше і засадниче, пізнання лише додається до вияву волі як її знаряддя” (4,396). Поняття, на думку Шопенгауера, є лише абстракціями від інтуїції, безпосереднього споглядання (див.: 4,532).

Такою ж помилкою “всіх філософів” Шопенгауер вважав віднесення філософії до науки; наукове пізнання надто егоїстичне, через що не здатне сприяти звільненню людини.

П.Юркевич на інкримінував науці крайню егоїстичність і не намагався інакше аргументувати її епістемне чи гуманістичне безсилля. Але він був переконаний, що філософія, вибудована за взірцями новочасного природознавства, не здатна сьогодні ставити і розв’язувати антропологічні проблеми, поворот до яких назрівав у ній самій, а тим більше з’ясувати цілісність людини, що ставала, на думку Юркевича, основною метою філософських устремлень. Звуження і збіднення такої людської цілісності - ось що передовсім не влаштовувало П.Юркевича в класичних формах раціоналізму. “Мислення, - наголошував він, - не вичерпує всю повноту духовного людського життя, так само як досконалість мислення ще не означає всіх досконалостей людського духу” (6,77). Юркевич схильний іронічно поставитись до

того "найновішого раціоналізму", для котрого "мислення вся людина" (там само).

Щоправда, критика Юркевичем раціоналізму, як і будь-яке інше його філософське опонування, на тлі шопенгауерівського беззастережного радикалізму, закономірним виверненням якого й мусив бути вселенський песимізм, здається ще зваженішою і поміркованішою, ніж є вона сама собою. А Шопенгауер з його радикалізмом потрапив у іншу крайність. І так само, як раціоналістський розум видавався фікцією самому Шопенгауерові, його воля бачилася такою ж фікцією абсолютній більшості його прискіпливих читачів. Замість того, аби розширити включену в предмет філософського аналізу людську духовність, Шопенгауер звизив її тією ж мірою, що й критиковані ним раціоналісти, тільки на свій, волюнтаристський кшталт. На його думку, "вся суть людини - воля, і сама вона (людина. - Авт.) - тільки вияв волі" (4,392). Тим самим Шопенгауер протиставляє додатньо оцінюваному філософською класикою розумові волю, якій він надає переважно від'ємної аури.

Юркевич же, свідомо долаючи однобічність, вузькість механістичного раціоналізму, так само свідомо уникнув іншої крайності, скажімо, емоціоналізму. Адже серце - попри всю полісемантичність цього терміна в Юркевича - символізує в нього не окремо взяті чуттєво-емоційну сферу духовності чи визначальну глибинну її верству, а передусім цілісність внутрішнього світу людини, емоційно-інтелектуально-вольову цілість особистості. І цей фактично парадигмальний акцент, яким Юркевич на півсторіччя випередив персоналістичний струмінь у філософській культурі Західної Європи (див.: 2,192), склав істотний конструктивний момент запропонованого українським мислителем оригінального варіанту неklasичного мислення.

Коли позицію Шопенгауера можна визнати ірраціоналістською (і, очевидно, антиklasичною), то "нерациональність" Юркевича не переростала в антираціоналізм; адже Юркевич не виштовхував раціональне поза межі духовної цілісності, як і не замикав ці межі на одному лише нераціональному, а тим більше на одній якійсь його сфері. Варто зазначити, що у цьому, серед іншого, увираз-

юється толерантність не лише як індивідуальна прикмета стилю Юркевича-філософа, а й як риса ментальності народу, філософську культуру якого цей мислитель репрезентує.

Як і перші кантіанці (скажімо, Ф.Герbart - автор праці "Всезагальна практична філософія", 1808 р.), А.Шопенгауер заперечує спекулятивні філософські вчення, більше того - фіксує банкрутство спекулятивної філософії і переносить центр ваги філософських проблем з теоретичної сфери в галузь моралі. Творячи, як і інші великі його співвітчизники, цілісну філософську систему³, Шопенгауер завершує її етикою, в якій і пропонує своє розв'язання виявлених ним антиномій. Більше того, має певну рацію А.Швейцер, коли зауважує, що на одміну від тих спекулятивних етиків (наприклад, Фіхте), котрі пропонують людині підніматись до найвищих ступенів їх філософствування, аби здобути мотиви до моральних дій, Шопенгауер "дозволяє людині вслухатися у своє серце - явище, нечуване для філософської етики. Елементарно етичне, раніше загнане до кута, у Шопенгауера знову здобуває своє місце" (3,419). Зауважимо принагідно, що "серце" у наведеному тексті є не стільки цитатою з Шопенгауера, скільки репрезентантом позиції самого Швейцера, близького до "філософії життя", у нього воно має той же персоналістський відтінок, якого надавав йому свого часу, опираючись на зовсім іншу філософську традицію - традицію патристики, П.Юркевич. У нього серце як концепт філософування, повторимо, досить багатозначне. Серед іншого воно складає моральний елемент руху, тобто елемент, умовно кажучи, практичний, тоді як "голова" фігурує у значенні теоретичного елементу духовності.

П.Юркевич, не нехтуючи онтологічною чи власне метафізичною, епістемологічною і методологічною проблематикою, зосереджує увагу на моралі, хоча він не стверджував, як А.Шопенгауер, що не тільки сенс людського життя, а й сенс сукупного існування світу можна віднайти лише у сфері моралі. Точніше б сказати, що філософія Юркевича етична за своїм пафосом, настроєм, а не за кількістю власне етичних праць чи за питомою вагою етичних проблем. Тому напевно чи можна беззастережно прийняти здійснене Т.Закидальським протиставлення Юркевича як теоретичного

філософа, звуженого до “продукту академізму”, Г.Сковороді як “практичному (етичному) філософові” (1,133). У зазначеному аспекті - етичної наснаженості філософської думки між Сковородою і Юркевичем не така вже й велика різниця. А сам Юркевич не відділяє себе від “сучасної практичної філософії” (див.: 6,102).

Зацікавлення мораллю, етичний пафос закономірні для того антропологічного повороту в філософії, учасниками якого були і Шопенгауер і Юркевич. Але для Юркевича це ще й реалізація вітчизняної філософської традиції, для якої, починаючи з киево-руських мудреців і продовжуючи Г.Сковородою, практично моральнісні аспекти є базовими, відправними.

Коли вже говорити про ідейні джерела світогляду філософів, позиції яких нами обговорюються, то й тут знайдемо зовсім не несподівану спільність: і Шопенгауер, і Юркевич звертаються передусім до Платона і Канта. Саме у їх спадщині, щоразу своєрідно осмисленій, знаходимо витoki світоглуачення як Шопенгауера, так і Юркевича, хоча жоден з них ні до кантіанців, ні до платоніків не належить. Але й у цьому випадку, попри спільність головних ідейних витоків, позиції Шопенгауера і Юркевича істотно різняться. Коли Шопенгауер критично ставився до теологічних вкраплень в етиці Канта, котрий лише декларував незалежність моралі від релігії, то Юркевич фактично продовжував у цьому плані лінію Канта; як і кенігсберзький мислитель, Юркевич бачив джерело морального закону в божественному волінні. Тут він опирався на патристику, яка, до речі, для Шопенгауера у філософській традиції загалом не існувала.

Правомірно, очевидно, поставити питання про те, чи не слід спадщину Шопенгауера віднести до теоретичних джерел філософії Юркевича. Відволікаючись від деяких хронологічних деталей, наголосимо, що вже сформульовані нами міркування підводять до негативної відповіді на нього. І головне тут, мабуть, те, що противник будь-якого теїзму Шопенгауер був свого роду антагоністом, а не протагоністом Юркевича. Останньому за основними засадами світогляду - теїзмом, реалізмом і персоналістськими орієнтирами - був значно ближчим Г.Лотце. До речі, Д.Чижевський, зауважу-

що П.Юркевич випередив на десятки років західноєвропейську філософію (зокрема, Гуссерля) у відродженні платонізму, стверджує, що Юркевичева інтерпретація ідей Платона близька до тієї, що її здійснював Г.Лотце (див.: 2,185).

П.Юркевич, як і А.Шопенгауер, ставлячи етичні акценти у своїх міркуваннях, прагне відділити справжню мораль від тієї, що лише видає себе за таку, а насправді є виявом страху перед судочинством чи державними інституціями взагалі, перед панівною громадською думкою, виявом прагматичного розрахунку. Такий розрахунок Шопенгауер зауважує і в християнській моралі, яка намагається підтримати добропорядність людини винагородами і покараннями: “Коли ...людина твердо вірить у те, що за кожну добру справу вона буде нагороджена в майбутньому житті, то таке переконання рівносильне надійному довготерміновому векселю, і вона може з егоїзму давати так само, як при іншому переконанні вона би з егоїзму брала” (4,398). Особливо обурливим для Шопенгауера є те, що релігійна мораль своїм критерієм оголошує масштаб себелюбства, егоїзму: люби ближнього, як самого себе.

Але коли при обговоренні цього питання Шопенгауер реалізує критичну настанову (надто критичну і скептичну, на думку Юркевича), щоби позбавляти людину згубних ілюзій, і робить це через радикальний песимізм, поширений і на моральні спонуки (це сумнів загалом щодо їх можливої чистоти, незалежності від вигоди), то далекий від радикалізму Юркевич, віддаючи належне Шопенгауерові⁴, а з ним і критичній аспірації філософії взагалі, вірить у потенціал безкорисливих моральних спонук, апелюючи при тому до “мудрої сили” (6,180), до авторитету релігії. Для нього, як, зрештою, і для Шопенгауера, а ще до нього - для Канта, оцінка вчинків людини співвідноситься не стільки з їх характером, скільки із спонукальними мотивами, що їх породили; передумовою моралі є свобода волі людини. Остаточною ж умовою моральної свободи людини для Юркевича є перемога над тварними потягами чуттєвості й себелюбства (див.: 6,95). Людська духовність прагне розвинутиися від чуттєвої сваволі до моральної свободи (див.: 6,14). Вчинки людини моральні

лише тоді, коли вони, як резюмує думки Юркевича Д. Чижевський, “впливають із безпосередніх та свобідних стремлінь серця... Добро є добро, коли воно і свобідне, а не твориться з примусу, із необхідності, із інтересу” (2,193). Разом з тим Юркевич добре знає, що моральна свобода, виявлена у любові людини до добра, не зустрічається часто, і в цьому він згоден із скептиком Шопенгауером: люди звичайно діють, керуючись особистими інтересами; і все ж самоозначення людини до добра для Юркевича зовсім не є фікцією.

Той же Чижевський наголошує, що у Юркевича серце у сфері моралі визначає не тільки моральну індивідуальність людини, а й моральну її “чинність”. Справді, Юркевич переконаний, що приписам розуму бракує тієї сили, яка б вела до їх реалізації, нехай розум править, керує, але са́ме серце породжує (див.: 6,100-101).

Щодо моральної індивідуальності людини, то й у цьому питанні Шопенгауер і Юркевич здаються близькими. Для них обох зв'язок людини із світовим духовним первнем можливий тільки в індивідуалізованій формі. Для Шопенгауера ідеальний моральний світопорядок тісно пов'язаний з індивідуальною волею людини, а не складається й існує безвідносно щодо неї, адже саме реалізація людиною свого морального покликання, здійснюваний індивідуальною волею моральний переворот, спрямований проти “сліпого й нестримного прагнення” Світової Волі (див.: 4,379; 4,297), – здатні на її заперечення – через естетичне споглядання і моральне самовдосконалення. Це самозаперечення волі здійснюється тільки через індивідів і неможливе для Шопенгауера без вільного вибору окремої людини, здатної виступити проти могуття Волі. Тут людина, наголошує він, залишається сама перед необхідністю вибирати. І тут вже принципово важливо, додає Шопенгауер, хто власне залишився сам⁵.

Із уже сказаного очевидно, що Шопенгауер зовсім інакше мислить ідеальну сутність світу, ніж християнський мислитель Юркевич. Але різниця між ними не лише в тому. Шопенгауерові важливо наголосити момент індивідуалізації зв'язку людини зі світовою ідеальною сутністю із спекулятивних міркувань, тоді як Юркевич, осмислюючи цю не-

обхідно індивідуальну форму зв'язку⁶, піднімається до розуміння її особистої сутності, акцентує цілісність особистості, витлумаченої передовсім у дусі кордоцентризму. Адже жива цілісна індивідуальність є для Юркевича осердям буття, а центром, "серединою" особистісної цілісності є серце.

З погляду Юркевича, повноцінна реалізація такої особистісної цілісності можлива тільки через любов як добровільне і сердечне прагнення до добродійності (див.: 6,96-97). Велика спокуса зіставити Юркевичів концепт любові з так само значущим у філософії Шопенгауера концептом співстраждання⁷: лише воно, забезпечуючи перевтілення в інше, страдаюче "я" і тим самим переключення на турботу про благо цього іншого (5,292), - здатне подолати зло егоїстично замкнутого існування, звільнити людину від породженого егоїзмом відчаю і, зрештою, від самого егоїзму. Коли для Юркевича альтруїзм - це любов, то для Шопенгауера - це виключно і тільки очищуюче від егоїзму співстраждання. З нього виводить Шопенгауер дві фундаментальні добродійності: справедливість (нікому не заподіяти шкоди) і людинолюбство (скільки можеш, допомагай іншим).

Концептуальність співстраждання в етиці Шопенгауера наголошує А.Швейцер, зазначаючи, що етика франкфуртського мислителя виступає у трьох формах: етика смирення, етика універсального співстраждання і етика світозаперечення. Але Швейцер не приймає спробу урівняти шопенгауерівське співстраждання (яке ніколи не мислилось як сердечне співтерпіння, спільні душевні муки), а відтак і "людинолюбство" з любов'ю як категорією традиційної етики, спробу не чужу й самому Шопенгауерові: "Співстраждання Шопенгауера є всього лише розсудкове співстраждання. Співчуваюче співстраждання йому... не відоме", - стверджує А.Швейцер. І завершує: "На шляху дійсної етики любові стоїть... ідеал бездіяльності (3,421; підкреслено нами. - Авт.). У Юркевича любов - це передусім любов до добра, яка разом з волею спонукає до добродійності (див.: 6,95). Самовизначення душі до діяльності виявляє сутність моральної свободи людини (див.: 6,96).

Нам здається, що попередні міркування можуть послужити підставою для такого підсумку. П.Юркевич, знаменитий

знавець новітньої західноєвропейської філософії, не переносив на питомий ґрунт сформовані в Західній Європі (втім числі Гербартом, Лотце, Шопенгауером) готові розв'язки загальнолюдських проблем. Працюючи в руслі практично-етичної сковородинівської традиції, що сформувала і його світоглядні орієнтири, і пріоритетні зацікавлення, і мислительну культуру, він антиципував екзистенційні та персоналістські віяння пізнішої європейської (в тому числі й української) духовності з їх переорієнтацією на особистісні виміри людського.

ПОСИЛАННЯ:

¹ А.Швейцер, який ставився до Шопенгауера не без своєрідного пієтету, все ж змушений був трохи жорстко констатувати, що презирство до людей у Шопенгауера сильніше, ніж співчуття до них (див.: 3,422; тут і далі при посиланнях на літературу перша цифра означає номер джерела у списку, доданому до статті, а друга - сторінку видання).

² Можна сперечатися (і сперечаються) щодо того, чи є кордоцентризм відмітною ознакою української філософської думки, і навіть щодо підстав застосовувати цю характеристику однаковою мірою і до філософії Г.Сковороди, і до філософії П.Юркевича. Але безсумнівне те, що пафос особистості, особистісного первня, будучи відмітною прикметою світопереживання Юркевича, в той же час характеризує українську філософську традицію як момент своєрідного заломлення християнського переживання світу людини. Тому його одночасно віднайти можна, скажімо, і у М.Костомарова (щоправда, у дещо іншому контексті - у поєднанні з ідеєю масово-народного буття, і це поєднання складає прикмету стилю цього мислителя). Аналогічне належить сказати і про Шопенгауера: як би зло і зверхньо не ставився той до Гегеля, як би не акцентував власну полярність щодо нього, але в шопенгауєрівському волюнтаризмі здійснюється та ж абсолютизація людської активності, яка своєрідно виявляється в гегелівській системі ідеалізму і яка складає певну епохальну світоглядну прикмету, суголосну німецькому менталітетові.

³ До речі, навряд чи П.Юркевич ставив собі за мету творити власну філософську систему. Дослідження його спадщи-

ни тільки розпочинається, і тому передчасно оцінювати міру системності його поглядів. Показове те, що більшість дослідників говорить сьогодні про геніальні прозріння Юркевича, про його оригінальні ідеї, але не про системність здійснюваних ним досліджень.

⁴ "...ніхто так не вмів змальовувати людський егоїзм, як Шопенгауер, - пише П.Юркевич. - Він майстерно і з вірністю глибокого спостерігача показує, що цей егоїзм має або приймає жахні й колосальні масштаби" (6,178).

⁵ Трохи несподівана в Шопенгауера гуманістична нотка з яскраво вираженим відтінком стоїцизму знижується певною непослідовністю мислителя: адже він відмовляє людині в авторстві її дій тому, що зовнішні обставини хоча й діють на людину через її думки й мотиви, але діють необхідно, не полишаючи місця ні випадку, ні свободі, і тому, що людина визначена зсередини себе як воля, котра формує характер індивіда, над яким цей індивід не панує, а то й не знає його. Звідси й фаталістично-песимістична домінанта.

⁶ Юркевич вбачає в ігноруванні конкретного індивідуального чи не основну хибу традиційних форм філософування, зокрема класичної філософії, хибу, котрої не уник якоюсь мірою і Шопенгауер. У нього вина і відповідальність стосуються характеру людини, котрий не стільки індивідуальний, як всього лиш індивідуалізований (повторимо, що характер формується волею, а тому людина не володіє ним). Для Юркевича "Наші слова, думки і справи народжуються не із загальної родової суті людської душі, а з нашого приватно розвинутого, своєрідно виокремленого душевного життя; тільки з цієї причини вони складають нашу особисту вину або нашу особисту заслугу, котру ми ні з ким не ділимо" (6,88-89).

⁷ У Юркевича це поняття, здається, відсутнє; натомість є "спів-чуття", але не дуже часто вживане, оскільки його значення включається в "любов" у Юркевичевому її тлумаченні.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Закидальський Т. Поняття серця в українській філософській думці// Філософська і соціологічна думка. - 1991. - N 8.

2. Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні. К., 1992.
3. Швейцер А. Упадок і возродження культури: Избранное. - М., 1993.
4. Шопенгауер А. О четвероюком корне... Мир как воля и представление. Том.І. Критика кантовской философии. - М., 1993.
5. Шопенгауер А. Свобода воли и основы морали: две основные проблемы этики. - СПб, 1887.
6. Юркевич П.Д. Философские произведения. - М., 1990.

Роланд Піч

(Мюнхен)

КРИТИЧНИЙ РОЗГЛЯД П.Д.ЮРКЕВИЧЕМ ФІЛОСОФІЇ КАНТА

Критичному розгляду філософії Канта присвячена пересудсім праця Юркевича "Розум за вченням Платона і досвід за вченням Канта". Незважаючи на свій невеликий обсяг, вона належить до найвдаліших праць, написаних східнослов'янськими філософами ХІХ ст. про філософію Канта.

Памфіл Данилович Юркевич навчався у Полтавській духовній семінарії, а згодом - у Київській духовній академії. У царській Росії духовні академії в період з 1850 по 1861 рік були єдиними навчальними закладами, де практично без усяких обмежень могла викладатися філософія. Відповіддю царя Миколи І на буржуазні революції 1848 року в Західній і Центральній Європі стала заборона на читання лекцій з філософії в усіх російських університетах. У Київській духовній академії сформувалася власна філософська школа, яка гостро полемізувала із західною, зокрема німецькою, філософією й досягла певною мірою помітних результатів. Тут П.Д.Юркевич мав змогу познайомитися в межах курсу лекцій з історії філософії, які читав С.С.Гогоцький, і з учінням Канта. Опанування німецької мови, яку викладали в Київській духовній академії поряд з класичними мовами, значно полегшило вивчення німецької філософії. У 1851