

зумінні поняття особистості притаманне лише Богу. Людина тільки включається в особистість, достеменно, в Абсолюті. Особистість, в кращому випадку, вона - "особистість тварна". Тобто особистість для людини не факт, це акт, предмет прагнення, а не володіння.

У Юркевича зустрічаємо: "Лице означає повне одкровення божої слави, до прийняття якого людина не здатна в перебіжному світі" (36,80). В іншому місці тексту: "Ми розрізняємо тут особистість людини підробну, яка виступає перед нами, й особистість справжню, яка зі своїм різноманітним змістом захована в серці людини" (36,94). Тобто Юркевич, по суті, виділяє в людині дві особистості: емпіричну і глибинну, які між собою знаходяться в відношенні контрадикторності. Іншими словами, емпірична особистість не входить у зміст глибинної, філософ їх розділяє. Звідси - змістовна наповненість особистості не буде вичерпаною, якщо її розглядати поза аспектом співвідношення божественного і людського. Як наслідок, людина стає особистістю тільки тоді, коли набуває рис, властивих Богу, коли наближається до Нього, морально удосконалюється. Чи не тому Юркевич використовує в текстах слово "особистість" переважно в поєднанні з прикметником "моральнісна"?

Це лише контури, може й дещо схематичні у своєму викладі, проблеми зіставлення й порівняння антропологічних ідей П.Юркевича з доробком патристики в питанні висвітлення вчення про людину

*Лисий І.Я., Ліснічук О.Б.*

(Умань)

## **П.ЮРКЕВИЧ І НЕКЛАСИЧНА ЄВРОПЕЙСЬКА ФІЛОСОФІЯ**

До останнього часу філософію П.Юркевича розглядали в контексті російської (В.Соловйов, В.Зеньковський, О.Лосев, А.Тихолаз і якоюсь мірою Г.Шпет) або української (Д.Чижевський, П.Закидальський, В.Горський, А.Бичко)!

філософської думки. До того ж проблематизується сама належність П.Юркевича до російської чи української філософської культури.

Наше завдання - наголосити необхідність розгляду філософії Юркевича на ширшому тлі європейського філософського процесу другої половини XIX ст. і з'ясувати її позиції саме для такої постановки проблеми. Цей загальноєвропейський контекст дозволить коректніше підійти до з'ясування зв'язків П.Юркевича з українською філософською культурою.

Спочатку нагадаємо, що про глибоку обізнаність П.Юркевича з європейською філософією, про його причетність не лише до вітчизняної філософської традиції промовляє та проста обставина, що основним його філософським курсом і в Київській духовній академії, і в Московському університеті (до речі, курсом, популярним і в позаакадемічних колах) була історія філософії; варто зіслатися на оцінку В.С.Соловйова, для котрого Юркевич був "чудовим знавцем історії філософії"; курс цій П.Юркевич завершував європейською філософією першої половини XIX ст. У працях історико-філософського та пошукового спрямування він мав за мислительний матеріал ідеї таких європейських сучасників, як Г.Лотце і А.Шопенгауер, а головне - як ми намагатимемось показати далі - по-своєму підходив до тієї проблематики, що почала домінувати в сучасній йому філософській думці Європи.

У європейській філософії II половини XIX ст. починає здійснюватися перехід до нових - некласичних - способів філософського мислення. У філософії назріває своєрідний протест проти класики - через зміну не тільки окремих принципів, а й самої парадигми філософського мислення, бунт, що виразився в інтерпретації проблеми розуму - осердя філософії Нового часу. Як відомо, філософи цієї епохи, передусім просвітники, утвердили культ розуму. До середини XIX ст. ідеї, які відрізнялися від раціоналізму, а тим більше протистояли йому (наприклад, думки німецьких романтиків початку сторіччя чи значно раніші ірраціоналістичні устремління Блеза Паскаля в раціоналістичній атмосфері на зорі Нового часу), не були

визначальними для європейської філософії. Першу спробу радикального переосмислення класики було зроблено С.К'єркегором, творчість якого стала своєрідним філософським прецедентом для багатьох оригінальних мислителів, котрих ми звикли об'єднувати рубрикою "філософії життя", а нині частіше характеризуємо як екзистенціальний струмінь філософської думки Європи.

Філософи-класики знання і раціональне пізнання проголошували визначальною силою, яка дозволяє з часом сподіватися на вирішення всіх проблем, що постають перед людиною і людством. Вони поділяли переконання про те, що можуть, повинні бути раціонально обгрунтовані й визнані загальнолюдські гуманістичні ідеали і принципи, насамперед ідеал свободи і принцип гідності людської особистості. Можна сказати, що класична філософія, відштовхуючись від абсолютизації розуму, зробила суттєвий внесок у пізнання і пояснення раціональних форм духовного досвіду, якими вона головним чином і цікавилась. Але ж у духовності людини присутнє - і зовсім не на другорядних ролях - нераціональне.

Саме на цьому обширі духовного феномена зосереджує увагу філософія життя, одним із ідейних джерел якої було вчення А.Шопенгауера. Відштовхуючись від кантівської ідеї про примат практичного розуму, важливим компонентом якого вважалася вільна, "автономна" воля, А.Шопенгауер відстоював примат волі щодо розуму, тобто почав рухатися в антикантівському, антикласичному напрямі. Він критикував класичний раціоналізм за перетворення волі в простий додаток до розуму, що суперечило, з його погляду, емпірії реального життя. Розум, як його тлумачила класична філософія, Шопенгауер вважав фікцією. На його місце і повинна бути поставлена воля. Аби воля була рівносильна з розумом, яким його зробила класична філософія, Шопенгауер, по-перше, подав волю незалежною від контролю з боку розуму. По-друге, воля була перетворена ним у первень і абсолют. До того ж він зробив її не стільки "нераціональним абсолютом", скільки абсолютот антираціональним.

Отже, починаючи з К'єркегора і Шопенгауера, проблеми нераціональних форм духу посідають важливе місце у філософії другої половини ХІХ ст. (не менш важливе, ніж

питання про розум у класичній думці). Нераціональне опиняється тут у центрі уваги, нерідко ототожнюючись з ірраціональним. У всякому випадку, сфера людської духовності перестає обмежуватися рамками розуму і розширюється за рахунок емоційної сфери (К'єркегор), волі (Шопенгауер, Ніцше), підсвідомого (психоаналіз), вітального потягу (Бергсон) тощо; кожна з названих форм духовності тут схильні абсолютизувати, обгрунтовувати її примат щодо всіх інших форм. Це справді своєрідний бунт проти розуму.

Памфіла Юркевича, звісно, бунтарем не назвеш. Гострота його думки була облагороджена глибинним, ми б сказали - ментальним тактом. Інтелектуал справді високої інтелігентності, він, навіть заперечуючи, робив крок назустріч опонентові, шукав у нього, в його позиції не стільки точку протистояння, скільки можливі пункти і лінії співмислення, спів-філософування. Основні філософські опозиції Юркевич сприймав як поліфонійні, а не альтернативно-поляри. І тим не менше філософія Юркевича має прямий стосунок до зазначеної опозиції, характерної для новітньої європейської філософської думки. Справа не тільки в тому, що самий склад його філософської душі, як і все його людське єство, не сприймали експансію раціоналізму, так у виразнену філософською класикою. Їстотніше те, що Юркевич відчув і вловив зужитість, вичерпаність тієї парадигми філософування, яка не окреслювалася одними лише засадами раціоналізму, але у класичній європейській філософії з її гіпертрофованим раціоналізмом уявила свою обмеженість і - для Юркевичевої доби - певну задавленість. Вона для нашого мислителя полягала передовсім у тому, що ця парадигма, вибудувана, головним чином, за взірцем новочасної природознавчої науки і апробована на осмисленні епістемологічних проблем, не відповідала назриваючому антропологічному повороту філософської думки, в реалізації якого П.Юркевич бере безпосередню участь. Тим більше вона була непридатна для з'ясування цілісності людини, - не просто індивідуальності, а особистої цілісності, на яку - як основну мету філософських змагань - орієнтувався не тільки Юркевич, а весь персоналістичний струмінь філософської думки, який почав складатися в духовній культурі Європи

кінця минулого сторіччя і який значною мірою був передхоплений у Юркевичевому пошукові. Юркевич випередив персоналістів і у відмові від утверджуваного просвітникам культу всезагального, пов'язаної з переорієнтацією на неповторну людську індивідуальність. Така жива цілісна індивідуальність складає для українського філософа осердя буття. Саме цей струмінь поруч з іншими спорідненими з ним тенденціями ознаменував появу нового, некласичного типу філософування.

Для цього типу характерний, серед іншого, певний крен в суб'єктивну сторону, прямий або завуальований психологізм у трактуванні антропологічної проблематики - як реакція на об'єктивістські акценти, притаманні класичній європейській філософії. Інтелект Юркевича, як зазначалося, не приймає будь-яких крайнощів: коли його західноєвропейські "співмисленники" схильні були абсолютизувати нерациональні сфери духовності, що робили їх вони предметом власних роздумів, то в Юркевича, який прагнув до збагнення людської цілісності, такої схильності не зауважити; зважено підходячи до осмислення світла і тіней метафізики і гносеології Канта, Юркевич дистанціюється від емоціоналізму Якобі, він не схильний був разом з Г.Лотце відділяти мислення від власне душевного життя людини, як і не вважав разом з неокантіанцями дух немислимим (недаремно раціоналістично орієнтований Г.Шпет глибоко симпатизував Юркевичеві); йому вдалося щасливо обминути риф суб'єктивізму і однобічного психологізму, в той же час переконливо продемонструвати неприйняття того об'єктивізму, який найчастіше супроводив гносеологізм і раціоналізм класичних форм філософування.

Ще автори анотації проспекту видання творів Памфіла Юркевича 1919 року, серед яких був і О.Ф.Лосев, порівнюють працю "Серце і його значення в духовному житті людини" з філософською позицією А.Бергсона і У.Джемса. Що ж саме зближує Юркевича з цими принциповими опонентами раціоналізму? Звернемо увагу на такі тези з названої праці.

"Мислення не вичерпує всю повноту духовного людського життя, так само як досконалість мислення ще не означає всіх

досконалостей людського духу" (39,77). "Світ, як система явищ життєвих, повних краси і значущості, існує і відкривається передусім для глибокого серця і звідси вже для мислення, котре розуміє" (39,82). "У серці людини полягає основа того, що її уявлення, почування і вчинки одержують своєрідність, в якій знаходить вираз її душа, а не інша, чи одержують таке особисте, приватно-визначене спрямування, силою якого вони суть виразом не загального духовного ества, а окремої живої справді існуючої людини" (39,82).

Таких промовистих, репрезентативних щодо позиції П.Юркевича думок можна б навести з названої праці значно більше. І не лише з названої. Бо йдеться не про окрему роботу, котра стоїть осібно у спадщині нашого філософа, як схильні судити деякі історики філософської думки, а про засади його світотлумачення. На доказ цього приведемо ще хоча б думку, сформульовану Юркевичем в роботі "З науки про людський дух": "Живі потреби серця, що любить, що не охололо від досвіду, спонукають її (дитину. - Автори) бачити й любити життя навіть там, де досвідчений розум не бачить нічого живого і одухотвореного. Людина починає свій моральний розвиток з відрухів серця, котре скрізь хотіло б бачити благо, щастя, солодку гру життя, скрізь хотіло б зустрічати істоти, що радіють, зігрівають одне одного теплом любові, що пов'язані дружбою та взаємним співчуттям" (39,181).

Прагнення Юркевича розширити характерні для новочасної філософії уявлення про людський дух проступає у цих міркуваннях досить виразно. Він не згоден з тими, для кого "вся духовна людина полягає у мисленні" (39,87), навіть - попри всю коректність у ставленні до опонента - схильний іронізувати над тим "найновішим раціоналізмом", для якого "мислення є вся людина" (39,77). Але висновок про те, що це розширення, "поповнення" духовності людини відбувається у Юркевича за рахунок лише недобачуваної чи недооціненої філософською класикою емоційної її сфери, був би поспішним і приблизним. І навряд чи можна погодитися з Д.Чижевським, коли він відносить Юркевича до "представників емоціоналізму" (32,193), навіть якщо при цьому враховується протиставлення Юркевичем серця "байдуже

міркуючому розумові” (39,102). Адже сам Д.Чижевський знаходить у текстах Юркевича підстави для того, аби витлумачити серце як принцип, що означає індивідуальність людини (32,192), а не її емоційність. Ще більше підстав дають тексти Юркевича для того, щоби не зводити серце до однієї лише чуттєвої сфери духовності, до емоційного елементу в координаційних зв'язках духовних структур. Для Юркевича що дуже істотно, - це певний рівень, певна верства духовності, верства глибинна (Юркевич неодноразово звертається до біблійного виразу “глибоке серце”), що є визначальною щодо раціональних її моментів: “Розум є вершина, а не корінь духовного життя” (39,87), тоді як серце є “осередок всього тілесного і розмаїтого духовного життя людини” (39,72). Ми наголосили б тут не тільки на понятті “осередку” в значенні основи, але й на понятті “все” (“всього”), бо йдеться про повноту людського змісту, про цілісність людської духовності.

Зупинимося спочатку на тезі про серце як основу, “корінь духовного життя”. Важливість її для метафізики Юркевича, її парадигмальний сенс засвідчено певною мірою тим, що видатний учень Юркевича В.Соловйов, викладаючи в роботі “Про філософські праці П.Д.Юркевича” основні ідеї вчителя, вважав за необхідне спеціально наголосити, що “серце визнається... виразом найглибшої основи всієї духовної сутності” (39,553). Для самого Юркевича серце є найближчим органом тієї первеневої духовної сутності, яка опосередковується у діях людини її головою, розумом, навіть потребує правлячих актів голови, проте, будучи справді глибинним “за-душевним”, простим, справді безпосереднім і вільним підґрунтям не тільки розуму, а й всього змісту душі, робить будь-який такий зміст, у тому числі й знання, розумові належні, “діяльною силою і рушієм нашого духовного життя” (39,75-77, 89,94,86). “Життя духовне зароджується попередньо й раніше... світла розуму - у мряці й темряві, тобто в глибинах, недоступних для нашого обмеженого погляду” (39,87), “абстрагованого знання розуму” (39,86). У глибині серця, “недоступній аналізу, завжди залишається джерело нового життя, нових рухів і прагнень, котрі переходять за

меж кінцевих форм душі та роблять її здатною для вічності” (39, 91).

У процитованих нами рядках неважко відчуту відгомін півної філософської традиції, до якої з таким пошанівком ставився наш філософ; але, по-перше, традиції не зовсім однорідної, бо закладеної щоразу по-своєму і Блезом Паскалем, і Імануїлом Кантом в його “Метафізиці моралі”; по-друге, традиції не просто продовженої, а переосмисленої Юркевичем, вплетеної ним у контекст власного світотлумачення. У цих же рядках сучасний читач вловить наче алюзії до ще не існуючих для Юркевича спроб А.Бергсона змодельювати той життєвий потяг, котрий стимулює потік творчості, чи психоаналітичного конструювання універсального механізму мотивації поведінки людини тощо. Але серце в Юркевича не є ні бергсонівським “вітальним пориванням”, ні фрейдівським несвідомим, а лише в контексті його метафізики людини осмисленою, кажучи словами Д.Чижевського, “найглибшою глибиною єства людини”, “першою причиною в нашій душевній житті” (32, 192, 195), яка породжує. І породжує не тільки любов - пружину людських людських вчинків, а й саму цілісність людської душі. У такому разі серце набуває значення центру, “середини”, а не тільки “глибини”. Його роль інтегруюча, воно опосередковує в людині не тільки тілесне й духовне, але й свідоме та несвідоме, дискурсивне та інтуїтивне і т.п., забезпечуючи повноту, цілісність людської духовної істоти. У Роланда Піча читаємо, що Юркевичеве “серце є сукупність усієї особистісної дійсності людини... під серцем він розуміє той орган, що в духовному житті людини репрезентує первісну силу душі, для якої жодного іншого відповідного визначення не існує. Поняття, як-от: уява, свідомість, розум і т.д. - дають змогу розуміти лише певні аспекти людського життя, але не людину в її тілесній і духовній цілісності” (16, 92). Серце у Юркевича є тим концептом, який дає ключ до збагнення емоційно-інтелектуально-вольової цілісності особистості і в цій своїй інтегруючій ролі набуває парадигмального сенсу. З таких концептів-ланок складається ланцюг переходу від філософської європейської класики до пошуків нової філософської парадигми некласичною філософською думкою



Європи. Участь П.Юркевича у плетиві цього ланцюга, як чимом, творча й самобутня. У В.Зеньковського були підстави стверджувати, що "Юркевич, звісно, був набагато вище своєї доби..." (9,1,321), випереджуючи не тільки В.Соловйова чи С.Трубецького, а й низку класиків західноєвропейської не класичної філософії. Зокрема, репрезентуючи релігійне спрямування філософської думки, П.Юркевич передхопив ідеї європейської релігійної філософії ХХ ст., особливо в її персоналістських відгалуженнях, тоді як сучасні йому антираціоналістичні школи західноєвропейської філософії були здебільшого секуляризованими.

Переходячи до підсумків, наголосимо ще раз, що, попри "шире визнання історичної традиції" (В.Соловйов), неприйняття "свідомого нігілізму щодо філософської традиції" (Г.Шпет), думка П.Юркевича для своєї доби винятково модерна не тільки в контексті української чи російської філософії, а й у світовому філософському контексті. Вона не лише суголосна основним філософським турботам сучасної Юркевичеві Європи, а й у низці моментів, передовсім у персоналістських акцентах, випереджує європейську філософію, як зауважив свого часу ще Д.Чижевський, на півсторіччя (32,192).

Із новітньою (некласичною) європейською філософією Юркевича передусім єднає неприйняття характерного для класичної філософії панлогізму, супроводжуваного акцентованою пристрастю до аналітизму та гіпертрофованим інтересом до гносеологічної проблематики. Але "нерациональність" Юркевича не переростала в "антираціоналізм" (кваліфікація Д.Чижевським психології Юркевича як "антираціоналістичної", з нашого погляду, не має належних підстав), а некласичний характер його філософії, взятої у парадигмальній площині, не може бути витлумачений наче якась антикласичність. Не ототожнюючи дух із мисленням, не звужуючи перший до другого, П.Юркевич не вибудовував антитезу раціонального і нерационального, в усякому разі, не поляризував їх, так само як не протиставляв гносеологізмові класичної думки навмисно наголошуваний антропологізм, підсилений категоричною відмовою від розгляду епістемологічних проблем. У свою чергу, ці останні

не набувають у Юркевича самодостатнього значення, а розглядаються в єдності з онтологічними (точніше - власне метафізичними) проблемами, що особливо увиразнено працюю "Розум згідно з ученням Платона і досвід згідно з ученням Канта".

Почуттєве не чуже філософській душі Юркевича, але це інтелектуалізована почуттєвість; хтось сказав, що Юркевич закоханий у виношувану ним ідею, але це не осліплююча пристрасть: правда зберігає свої пріоритети. Загалом для силуетки Юркевича-філософа, для оцінки рівня культури його фахового мислення дуже істотне зауваження Д.Чижевського про "стриманий і водночас ефективний критицизм Юркевича", котрий реалізувався і в його переосмисленні та переоцінці засадничих положень класичної філософії.

Долаючи однобічність механістичного раціоналізму, розширюючи межі духовності як предмета метафізичної рефлексії, виявляючи ті глибинні основи людської душі, символом яких у нього є серце, П.Юркевич не просто приєднався до цієї ідейної парадигми, яка складалася у некласичній європейській філософії другої половини ХІХ ст., а взяв активну участь у її творенні, запропонувавши свій, оригінальний варіант некласичного мислення.

Те, що філософія Юркевича була своєрідною і своєчасною реакцією на кризу європейської культури, кризу філософії в її класичних формах, виражено і в зауваженні Р.Піча про те, що "в добу, коли філософії загрожувала цілковита втрата свого значення, він намагався наново обґрунтувати філософію в глибокому значенні цього слова" (16,93).

Тут варто наголосити оте "наново", тобто виразити і нашу переконаність у тому, що П.Юркевич творив власне концепт альфене світотлумачення, свою метафізику людини, що його внесок у формування парадигми новітньої філософії був самостійним і оригінальним.