

II. Думка П. Юркевича у вітчизняному контексті

Плужник В.О.

(Київ)

ПАМФІЛ ЮРКЕВИЧ ТА КИЇВСЬКА ШКОЛА ФІЛОСОФІЇ КІНЦЯ ХІХ – ПОЧ.ХХ ст.

Філософський світогляд Памфіла Юркевича формувався на перетині відмінних тенденцій, стилів і навіть епох мислення. Глибокий і тонкий мислитель, Юркевич ніколи не дотримувався того зверхнього погляду, що обмежується констатацією абсолютної розбіжності тих способів розуміння дійсності, котрі в історичному розгортанні мислення виокремлюються як стрижневі. вважаючи, що у своїй істині вони не є взаємовиключними, а передкладають єдине підґрунтя, що його визначальність є достатньою умовою їх гармонійного поєднання. У пошуках цього підґрунтя Юркевич створив оригінальну філософію, у якій відбувається “метафізична зустріч” платонівської і кантівської традицій, філософського ідеалізму і християнської антропології. У Юркевича протистояння світу “феноменального” та світу “потойбічного” втрачає свою негативну фатальність, апологія розуму узгоджується з непохитністю біблійних істин. Намагання вписати цю філософію у вузькі шкільні рамки завжди наштовхуватиметься на суттєві утруднення, подолати які можна, лише здавшись спокусі спрощення її внутрішнього змісту. Це стосується не тільки висвітлення життєдайних джерел, а й з’ясування подальшої долі ідей, висунутих Юркевичем, що їх непересічність доведена розвитком філософської думки, як вітчизняної, так і світової.

Найчастіше Памфіла Юркевича розглядають як фундатора традиції вседності у російській релігійній філософії кінця ХІХ - поч.ХХ ст. Адже саме від Юркевича йде та концепція

цільності людського духу і відповідна критична настанова щодо невинуватої раціоналістичної “експансії”, якими про-
сикнені медитації Соловйова, Флоренського, Булгакова та ін.
Оттак чи вичерпуються російською філософією всеєдності
усі можливі теоретичні контексти функціонування тих фун-
даментальних положень, які покладено в основу
філософського вчення Юркевича? Чи існує, наприклад,
зв’язок між Юркевичем та академічною, зокрема
університетською, філософією України кінця ХІХ – поч.
ХХ ст.? Можливо, цей зв’язок не такий виразний, як
хотілося б. Але “звинувачувати у цьому слід насамперед са-
му епоху в загальноєвропейському вимірі, що її не-
безпідставно називають зламною в історії думки. Кінець ХІХ
– початок ХХ ст.- це доба “присмерку кумирів”, відмови від
старих вартостей, які втратили свою зорієнтовуючу силу і
кваліфікувалися як яскраве свідоцтво хибності того шляху,
котрим рухалося мислення у ХІХ ст. Розчарування в осново-
положних вартостях, з одного боку, знайшло закономірний
відбиток у тому нігілістичному пафосі, яким позначена
філософія межі сторіч, і поклато до життя паростки нової
“критичної свідомості”, що скеровувалась метою обгрунту-
вання сенсу самого покладання вартостей, з іншого.

У цей час класичні аксіоми ідеалізму здебільшого
розцінюють як проблематичні положення, придатність
яких зумовлюється виключно суб’єктивними схильностями.
Зокрема, піддається сумніву теза про те, що тотальність бут-
тя є лише другим ім’ям для чистої самодіяльності розуму,
котрий є джерелом і єдиним “конститутивним началом”
дійсності. Однак ця негативна робота рефлексії мала й кон-
структивний зміст: у такий спосіб пізнання мусило виявити
підстави власної правомірності, здобути самоочевидність. Як-
що Новий час був “золотим віком” теорії пізнання, то період
кінця ХІХ — поч.ХХ ст. можна вважати її “срібним віком”:
пріоритетного статусу набувають проблеми обгрунтованості
мислення та його предметної значущості.

Щодо тієї ситуації, що склалася на кінець минулого
сторіччя у царині філософського знання в Україні, то слід до-
дати, що “гносеологічна забарвленість” філософських шу-
кань тих років пояснюється загальним наміром виправдати

філософію та узасаднити її фундаментальні постулати. На підтвердження того, що філософія справді потребувала рішучого виправдання, наведемо такі слова Д.Чижевського: “Вульгарний матеріалізм... або не менш вульгарний позитивізм зробився єдиною філософією, що вважалася гідною бути прийнятою з пункту погляду того соціального радикалізму, що запанував на десятиліття серед широких кіл інтелігенції” (32,205). Прибічники позитивізму, викриваючи “злочини” старої метафізики з її умоглядними спекуляціями, докладали неабияких зусиль до того, щоб остаточно дискредитувати філософію - “цю гіпотезу, побудовану на гіпотезах” (7,7). Для спростування подібної принципової позиції недостатньо було просто відкинути її. Треба було продемонструвати її негрунтовність, показати, що усі аргументи проти метафізики, якщо їх обміркувати послідовно до кінця, мають бути направлені на її користь. Ідея “виправдання філософії” надихала і поєднувала мислителів, з іменами яких пов’язується розвиток професійної філософської думки в Україні на перетині сторіч. У цій шерезі філософів стоять О.Гіляров, О.Козлов, Г.Челпанов, В.Зеньковський та інші.

Основна проблема, яка нас тут цікавить, може бути сформульована таким чином: якою мірою ідеї Юркевича причетні до згаданої “зміни парадигм” у метафізиці? Інакше кажучи, чи був це новий крок, підпорядкований у своєму здійсненні вимогам часу, зроблений “київською філософією” у вірності традиції чи всупереч їй? Підкреслимо, що спадкоємність може бути не тільки у сповіданні одних і тих самих істин, а й у стурбованості одними і тими ж питаннями та у виборі специфічних теоретичних засобів їх розв’язання. Щоб переконатися у тому, що філософія Юркевича стикається з академічною філософією України кінця XIX – поч. XX ст. більш глибоко, більш безпосередньо, ніж здається при першому ознайомленні, немає потреби простежувати цей зв’язок у всіх можливих нюансах, достатньо акцентувати найбільш показові моменти. Тому ми зосередимо увагу на змістовій близькості філософського світоспоглядання Юркевича та персоналістичної філософії неолейбніціанського гатунку, першим послідовним представником якої серед вітчизняних філософів був О.Козлов.

Однак якщо ми почнемо свій виклад з простої констатації "смыслові спорідненості" позицій Юркевича і Козлова та шукаючи найрельєфніші вияви взаємовідповідності, ховані підстави цієї останньої залишаться у тіні. Доцільніше почати дещо здалеку і зупинитись на тому впливі, що справив на Юркевича Герман Лотце, котрий започаткував персоналістичну течію у західноєвропейській філософії.

Лотце вважав безпідставним одне з основоположних кантівських припущень, згідно з яким уже саме розрізнення "речей у собі" та "явищ" дозволяє прояснити можливість пізнання. Незалежно від того, припускаємо ми, що пізнання має узгоджуватись з речами, які існують поза суб'єктом, або ж тільки з явищами, залишається незрозумілим, як саме уможлиблюється апіорне знання про предмети досвіду. Згідно з думкою Лотце, взаємодія пізнаючого з пізнаваним зовсім не передбачає, що сутність останнього - цілком або частково - переходить до першого безпосередньо. Це таємниче перетворення, навіть якби воно виявилось неможливим, завжди було б незбагненим для нас, отже, апеляція до нього скоріше заплутує достеменний стан речей, ніж досягає його. Лотце переконаний, що будь-які зміни, котрі відбуваються у пізнаючому суб'єкті, не спричиняються зовнішніми речами, а лише "виникають з приводу" чуттєвих подразнень. "Окрім суцього та його внутрішніх, немає нічого, - говорить Лотце у "Мікрокосмі...", - ніякі умови віднесення не є передpokладеними у готовому вигляді" (14,484).

Лотце перший вказав на неспроможність "проективістичної метафізики", що відокремлює від суб'єкта продукти його власної діяльності і розглядає їх як самодостатні у своєму бутті, і піддав критиці вихідні засади та основні поняття цієї метафізики, як-от: "буття", "субстанція", "матерія", "протяжність". Лотце доводить, що уявлення про субстанцію як про якийсь субстрат, що міститься у кожній окремій речі та поєднує багатоманітність її чуттєвих якостей, як про абсолютну сутність, з якої роблять речі, подібно до того, як із тіста випікають пироги, ґрунтується на хибному розумінні речовості як такої. У понятті речі ми взагалі не

мислимо ніякого усталеного змісту, воно торкається лише загальної “форми буття”, “тотожності осереддя”. Не існує такої універсальної природи речей, що передувала б самій дійсності на зразок “визначальної долі”, або ж у собі сушої “сукупності можливого і необхідного”, з якою дійсність мусила б узгоджуватись.

Кожне суще, говорить Лотце, діє не через посередництво іншого сушого, а тільки із себе і через себе. Однак у своїх діях воно ніколи не стверджує себе як конечне, але розгортається у відповідності до “безконечного”, адже істинно існуюче завжди є одним і тим самим, завжди діє “тільки на себе, а не на інше” і завжди опиняється в межах власної “самосутності”. Речі у своїх проявах діють “від імені та за дорученням” універсальної сутності, яка, ще раз підкреслюємо, не позначає ніякої праречовини, що знаходиться у почуттєвих явищах. У понятті “абсолютної першосутності”, яке використовує Лотце, мислиться лише першопокладання (setzung), яке узасаднює внутрішню змістову єдність сушого, детермінує обсяг і спосіб можливої діяльності кожній істоті, явищу чи події. “Безконечна сутність” Лотце є тим необхідним припущенням, без якого залишиться незбагненою бодай найнікчемніша дія одного елемента на інший. Проте з цього не випливає, що смисл розглядуваного поняття вичерпується загальними зв'язками та відносинами речей, його доречніше витлумачувати як “визначальну міць”, що скеровується у своєму “передбаченні наслідків” тільки власною всюдисушістю, уможливлючи у такий спосіб участь кожного сушого у здійсненні цілого.

Будь-яка річ несе у собі відбиток безконечного, позаяк певній констеляції ознак завжди відповідає “своєрідна форма”, обрана універсальною сутністю для самої себе. Ця форма, говорить Лтце, не є такою, що охоплює усю повноту змісту безнастанного, що складає її підґрунтя, але, з іншого боку, не є й такою, що втілює у собі безконечне лише частково.

Душа виникає не з тіла як даного конечного, вона викликається до життя з єдиного, загального джерела, що сповіщає кожному індивідууму ту чи іншу особливу форму. Первинний внутрішній склад духу, як “інтеграл його послідовних

про ів". утворює глибинне ество власної природи духовно-го. На думку Лотце, у найпотасмніших закутках душі є на-чною "законодавчо-творча" нормативна форма, що дозво-надолжити те, чого не може продемонструвати досвід. Цю нормативну форму Лотце ототожнює з ідеєю, що не є ані астиглим ядром, ані чистою розумовою діяльністю, а являє собою щось "суше та діюче". "Реальне є не чим іншим, як ідеєю, незабгненно вилитою у форму дієздатної самобут-ності" (14,190). Під ідеєю тут розуміється нормативна фор-мула, що стосується багатоманітності внутрішніх станів, проте її нормативність не збігається з байдужою обов'яз-ковістю математичного порядку, а радше має характер "ес-тетичної правомірності", що пов'язує в ідеальну єдність усі складові дійсності.

Вже просте зіставлення цих думок Лотце з відповідними положеннями Юркевича про те, що "як кожна річ на світі, так і наша душа має певні закони та норми, за якими відбувається її діяльність і які, напевно, не входять до душі ззовні" (36,69), а також про те, що "ідея речі є необхідною формою речі, тим, що надає речі такого, а не іншого способу існування" (36,28), наводить на думку про співзвучність основоположних мотивів.

Якщо спробувати продовжити цю паралель, варто зроби-ти акцент на тому, що Лотце у своєму визначенні сутності ідеального порядку речей робить важливе застереження, на-голошуючи, що лише у тому винятковому випадку, якби ми перебували у творчому осередді світу, якби ми змогли осяг-нути внутрішню природу дійсності, усю багатоманітність явищ, усю безліч можливих відносин між ними, тільки тоді ми мали б право сказати, що нам відомі ті цілі, якими спря-мовується безконечне у неперервному творінні реальності, набуваючи нових і особливих форм. Проте, констатує Лотце, це нам не під силу з нашої "занадто людської" точки зору, тому, позаяк ця абсолютна "ідея сушого" завжди буде тем-ною для нас, ми, хоча й не можемо відмовитись від поняття про таку безконечну сутність, мусимо діяти з огляду на досвід та згідно з його законами. Цікаво, що у творах Юрке-вича можна відшукати положення, котрі майже дослівно співпадають з наведеними думками Лотце. Ось, наприклад:

“Філософія... могла б розповідати нам з усіма подробицями внутрішню історію абсолютного та його одкровень у світі... якби ми стояли у центрі всесвіту, де могли б спостерігати як, в якому порядку, за яким окремим порухом ідеї, за якою певною волею абсолютного виникають події і входять у світ багатоманітні й багатознаменні явища” (36,68).

На цьому ми завершимо порівняльний аналіз філософії Юркевича та метафізики Лотце. Можливо, він виявився занадто докладним, але ця докладність знаходить своє виправдання в тому, що таким шляхом ми з'ясували той загальний змістовий контекст, з урахуванням якого може бути розв'язана проблема, котра цікавить нас тут безпосередньо: чи існує якась глибинна відповідність між ідеями, що обстоювалися Юркевичем, та засадовою настановою персоналізму кінця XIX – поч. XX ст.?

Висвітлюючи специфіку цієї відповідності, є сенс відособити найбільш значущі пункти зіткнення.

1. Відмова від культу всезагального. Постулювання унікальної вартості індивідуального буття.

Як відомо, у теоретичних побудовах Юркевича особливе місце посідає вчення про ідею, побудоване на засадах ідеалізму платонівського типу. Але, в цілому поділяючи ту оригінальну метафізичну позицію, що йде від Платона, Юркевич глибоко усвідомлював її внутрішню обмеженість. Виявом подібної обмеженості слугує вже той факт, що Платон вбачав “онтичне місце” ідеї лише у родових властивостях речей, у загальних відносинах речей між собою. Щодо співвідношення речі та ідеї, то Платон обмежується констатацією причетності. Однак у такому випадку ми маємо справу не з річчю у її окремішності, але з річчю, оскільки вона може розглядатися як представник “одноіменної множини” ті ж багатоманітні властивості, що у своєму неповторному сполученні закорінені у самому естві речі, методично ігноруються, позаяк вказують на “темний бік” речі, на відстороненість від ідеального порядку світу. Юркевич, не погоджуючись із тлумаченням зв'язку “ідея - річ” у термінах дихотомічного протистояння, тримався тієї думки, що не у беззмістовній всезагальності, а у “внутрішньому ладі” індивідуальної речі, у її “особистому існуванні”, “оди-

ничній сутності” стверджує себе ідея. Згідно з Юркевичем, питання про ідею має сенс лише в контексті “метафізичного розрізнення” внутрішнього та зовнішнього, однак з цього моменту не випливає, що ідея є щось абсолютно внутрішнє, глибоке і потаємне, що принципово не озвнищується. У понятті ідеї мислиться власне розвиток із внутрішнього у зовнішнє, у процесі якого “внутрішнє” набуває визначеності і реалізує власну самобутність. Юркевич переконаний, що жива індивідуальність, котра завжди “діє зсередини”, вболіває і прагне, є серцевинним пунктом дійсності у її невідомій сутності.

Подібним напрямком рухається й думка Козлова, чия метафізика сконституційована в душі “абсолютного персоналізму” Тейхмюллера. Вбачаючи недолік усього попереднього ідеалізму у неспроможності пояснити таємницю індивідуального буття, Козлов вважав за необхідне змінити сам спосіб витлумачення природи сущого. Філософія, на його думку, завжди шукала найвіддаленішого й не помічала найближчого, захоплюючись нескінченними комбінаціями з наслідків, забувала про підстави, відверталась від суттєвого. Цим суттєвим для Козлова є саме “Я”, що мислить, сприймає, бажає, споконвічно перебуває у фокусі активності. Козлов розглядає “Я” як субстанціальну єдність, що складає визначальне підґрунтя для співвіднесення усього даного у свідомості. “Я” виявляє себе як таке, що діє та покладає смисли, але його не можна ототожнити з якоюсь певною діяльністю або з мислимим предметом. І якщо Юркевич у міркуваннях про сутність індивідуальності здебільшого задовольняється негативними характеристиками (“живу індивідуальність неможливо побудувати з логічного сполучення думок, як щось логічно зрозуміле”) (36,69), то Козлов вкладає у свої формулювання конкретний позитивний зміст: “Я” є субстанцією, реальність котрої забезпечується специфічною свідомістю, відмінною від усвідомлення функцій. Загалом, у контексті радикальної настанови критикоперсоналістичної метафізики інтерпретації смислу категорії “субстанції” у термінах постійного носія явищ, самототожнього субстрату, перебуваючого у незмінності, протиставляється

положення про “Я” як субстанцію, атрибутивною характеристикою якої є “даність у самосвідомості”.

2. Вчення про досвід. Буття феноменальне.

Одне з припущень, на які спирається концепція досвіду, запропонована Юркевичем, полягає у тезі: “Ідея мусить мати значення феноменальне”. У цьому припущенні можна виділити два аспекти - негативний і позитивний. Перший стосується образу дійсності, котра існує поза ідеєю, не скеровується ідеєю і не передпокладає її. Юркевич доводить, що у понятті “зовнішнього світу”, світу, де панує сліпа необхідність, байдужа до розумових вимог та моральних прагнень, схоплюється лише негативний, не первинний і не найсуттєвіший момент буття. Те, що постає перед нами як “безумовна зовнішність”, не є власне буттям, позаяк останнє перебуває у своїй “не-істині”, не діє з себе й не пізнається через себе.

У Козлова ця загальна настанова трансформується у вчення про “перспективність” суцього. Почуттєвий світ, говорить Козлов, не є чимось самодостатнім, існуючим незалежно від суб'єкта і передуючи йому. Зовнішній світ існує не внаслідок власної “внутрішньої можливості”, а лише через діяльність “Я”, що є його джерелом і осереддя. Дійсність, помислена у відособленості від “Я”, від його думок, почуттів, дій, не має ніякого сенсу і перетворюється ніщо на чисту негативність. Зовнішня реальність, речі, що співіснують у просторі і змінюються у часі, становлять “проективну конструкцію”, що опосередковується діяльностями “Я” і має значення лише у віднесеності до нього: кожна субстанція відтворює всесвіт зі своєї “перспективної точки зору”.

Позитивний аспект припущення, про яке йшлося вище, розкривається Юркевичем у ствердженні того, що ідея “має бути пізнавана... через тлумачення явищ”, що її проявів слід шукати лише у досвіді, шляхом досвіду, за допомогою “досвідних засобів” - спостереження та індукції, позаяк визнана іманентність ідеї, її присутність у досвіді як “розумної й одиничної” сутності. Уявлення, згідно з яким фактичному здійсненню пізнання у досвіді буцімто передують природжені істини, відомі нам ще до першого зіткнення з іншими істотами і речами, слід відкинути як необгрунтоване. Увесь

можливий зміст наших пізнань йде від досвіду й обмежується ним, але це не значить, що душа є чимось на зразок локківської *tabula rasa*, вона має певну “нормативну форму”, “закон” і “тип”, що не запозичуються ззовні, а розвиваються як фундаментальні притаманності, як єдино можливі апіорні принципи. “Ці апіорні принципи... ні в якому розумінні не є ідеями чи пізнаннями” (36,70), - констатує Юркевич.

Подібні інтенції проглядаються й у персоналістичних маніфестаціях Козлова, який вважав, що результат пізнання не зводиться до механічного сполучення емпіричних та апіорних елементів, змісту й форми. Душа не несе у собі ніяких готових форм, що чекають наповнення, не приховує у своїх глибинах якихось позадосвідних істин. Проте це ще не дає нам можливості стверджувати, що точка зору емпіризму є абсолютно пріоритетною, якраз навпаки. Річ у тім, що досвіду передують не змісти або форми, а саме “Я”, що репрезентує основоположну “апіорну умову” пізнання. Згідно з Козловим, пізнання є діяльністю мислення, котре порівнює та співвідносить елементи, що є уже даними у свідомості, конструюючи специфічні розумові єдності або поняття. Це співвіднесення здійснюється перманентно: мислення залучає нові елементи, розглядає їх з нових точок зору, отже, може “йти у нескінченність”.

3. Дух і мислення. Положення про “безпосередню свідомість”.

Положення про те, що “дух є чимось більшим, ніж свідомість, ніж пізнавальна діяльність” (36,9), лягло наріжним каменем в основу філософського вчення Юркевича. Не заперечуючи величезної значущості мислення та його діяльності для самореалізації духовної істоти, Юркевич був далекий від ототожнення духу і мислення. Тут доречно згадати співзвучне положення Лотце про те, що “дух і його життя є більше, ніж мислення”, котре послугувало відправним пунктом для роздумів Козлова. Останній провів цю точку зору більш послідовно, дійшовши висновку, що мислення з відповідними до нього об'єктами, або мислимими змістами, є лише одною з діяльностей “Я”, яке обіймає усі свої діяльності, але не розчиняє їх у собі, являючи собою

джерело та умову їх взаємної координації. Така позиція дозволила Козлову уникнути помилок “ідеалістичного проєктивізму”, що припускається некритичної субстанціалізації продуктів діяльності мислення і розглядає їх як самодостатні сутності.

Погляди Юркевича і Козлова збігаються у постулаті: душа, оскільки вона має визначальний і особливий зміст як щось “первинне” і “глибинне”, є “існуючим предметом, реальною субстанцією”. Щодо Юркевича, то він робить наголос на тому, що у класичних ідеалістичних системах не надається належної уваги фундаментальній розбіжності між свідомістю і “субстанціальною душею”. Мається на оці, що зміст свідомості, позаяк він стосується лише дійсності, репрезентованої у зовнішньому і внутрішньому досвіді, не охоплює усієї смислової повноти індивідуального життя, зорієнтованого на споконвічно притаманні йому “закон, норму й тип”. Деталізуючи цю свою думку, Юркевич зауважує, що “особливою істотою”, “не будь-якою душею, а цією особливою, з особливими настроями, прагненнями й помислами” (36,22), людина знає себе у “безпосередній самосвідомості.

Точка зору “безпосередньої самосвідомості” радикалізується у персоналістичній метафізиці Козлова, котрий надав цьому поняттю значення основоположного теоретичного концепту. Козлов, відокремлюючи свідомість від знання, констатує, що свідомість складає лише сировину, котра передусє будь-яким пізнавальним побудовам. Свідомість на відміну від знання є простою й безвідною, обіймає собою весь можливий внутрішній зміст індивідуальності, не будучи чимось окремим від того, що усвідомлюється. Свідомість позначає лише певну ступінь інтенсивності усвідомлюваного, говорить Козлов. Саме у царині безпосередньої свідомості відбувається “співторкання з сущим”, котре відкриває себе у первинній істинності і неприхованості. Проте свідомість, оскільки вона повідомляє про багатоманітні діяльності “Я” й координовані з ними об’єкти, або “змісти”, як їх називає Козлов, не є тотожною з самосвідомістю, у якій “Я” має справу безпосередньо із самим собою. Першопочаткова самосвідомість є глибинним джерелом усіх уявлень про буття й

існування. “Даність у самосвідомості” є першим і основним висловом “Я” як субстанції діючої і пізнаючої.

Ми торкнулися лише одного аспекту проблеми, що стоїть зв'язку між Юркевичем та Київською школою філософії кінця XIX – поч. XX ст., розглянувши найбільш важливі пункти збігу філософської настанови Юркевича з принциповою метафізичною позицією персоналізму у варіанті, запропонованому Козловим. Проте вже на підставі даного розгляду можна стверджувати, що традиція “київської філософії” не припиняється, а поступово розгортається, трансформуючись у контексті нової інтелектуальної доби, реагуючи на істотні зміни у пануючому настрої думки. Суттєво, що рівень концептуальної розробленості й обґрунтованості філософських рішень, обстоюваних представниками “академічної філософії”, цілком відповідав загальносвітовим стандартам часу. Але найголовнішим й найсуттєвішим здобутком Київської школи є те, що вона, всупереч поширенню “біологізму”, “психологізму”, “вульгарного матеріалізму”, завжди зберігала знання про достеменне існування філософії й філософування.

Сербиненко В.Р.

(Москва)

ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКАЯ ПРЕЕМСТВЕННОСТЬ: П.Д.ЮРКЕВИЧ И В.С.СОЛОВЬЕВ

Тема взаимоотношений двух выдающихся мыслителей, влияния П.Юркевича на В.Соловьева представляется исключительно важной и в историко-культурном, и в историко-философском отношении. Однако приходится констатировать, что хотя на ее значение прямо или косвенно указывали такие исследователи отечественной мысли, как В.Зеньковский, Н.Лосский, Г.Шпет, А.Лосев, тем не менее еще и сегодня данная проблема не изучена так основательно, как она того заслуживает. Определенный прогресс (по крайней мере, в России) связан в первую очередь с работами о творчестве Юрке-