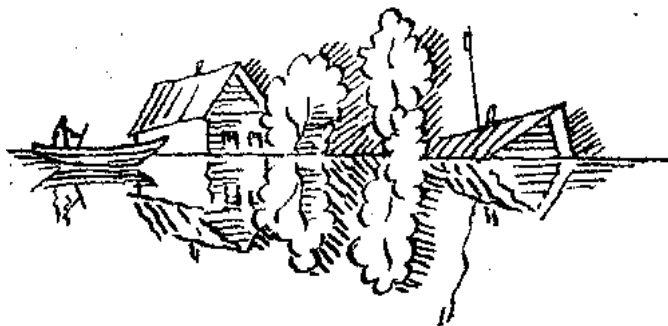


Лекция 10

П. Д. Юркевич: задушевные мысли



Памфил Данилович Юркевич (1827—1874) родился в семье священника. Окончив Полтавскую семинарию, он поступил в Киевскую духовную академию (1847), после окончания которой (1851) был назначен на должность наставника по классу философских наук. В 1852 году Памфил Данилович получил степень магистра, а через два года (1854) был определен на должность помощника инспектора академии. Однако карьера администратора была Юркевичу не по душе. Проработав пару лет помощником инспектора, он подал прошение об отставке. С 1858 года Юркевич — экстраординарный профессор Киевской духовной академии. Когда после долгого перерыва в отечественные университеты вернулась философия, то единственным источником профессиональных кадров в России оказались духовные академии. В 1861 году Юркевич был приглашен на кафедру философии Московского университета, где им были прочитаны лекции по логике и психологии, по истории философии и педагогике. Параллельно с работой в университете Юркевич работал в учительской семинарии военного ведомства. Высшей точкой в его послужном списке стала должность декана историко-филологического факультета (1869—1873) Московского университета.

И хотя академическая карьера Юркевича складывалась удачно, тем не менее ему пришлось пережить немало горьких минут, связанных с непониманием и недоброжелательным отношением к нему студенческой аудитории и русской интеллигенции в целом. Университетские лекции Юркевича не пользовались популярностью, хотя среди слушателей иной раз встречались и те, кто мог по достоинству оценить глубину и тонкость его историко-философских анализов (среди «немногих ценителей» были Вл. Соловьев, Б. Н. Чичерин, В. О. Ключевский).

Непонимание и холодность современников были следствием несовпадения умонастроения представителя киевской школы философского теизма с устремлениями реалистической настроенной молодежи, находившейся по влиянию публицистики Н. Г. Чернышевского, Д. И. Писарева, А. Н. Добролюбова, М. А. Антоновича и др. Неприятие «передовыми

людьми» шестидесятих-семидесятих годов философских идей Юркевича было связано с утратой метафизикой «кредита общественного доверия», а также с тем обстоятельством, что Юркевич был выходцем из духовно-академической среды (шестидесятые годы характеризовались быстрым ростом атеистических настроений в кружках демократически настроенной студенческой молодежи), не порвавшим со своим прошлым. Но больше всего настроила молодежную аудиторию против Юркевича его критика материалистической философии и, в частности, известной статьи Н. Г. Чернышевского «Антропологический принцип в философии». Ответ Чернышевского («Полемика красота», 1861) на критику Юркевича стал своего рода анафемой: философ был публично отлучен от «церкви» «передовых людей» не кем-нибудь, а самим духовным вождем шестидесятников и признан человеком безнадежно «отсталым», идеологически реакционным. В существо проделанного Юркевичем критического анализа его статьи (анализа весьма корректного по тону и глубокого по содержанию) Чернышевский, по его собственным словам, не входил¹, он просто прикрепил к имени Юркевича несколько ярлыков, которые сделали его в глазах публики «конченным человеком»². Так Юркевич стал жертвой обличительной критики Черны-

¹ Чернышевский выставляет своего критика автором, анализировать критические замечания которого он полагает излишним: «Считайте следующие мои слова самохвальством или чем вам угодно, но я чувствую себя настолько выше мыслителей школы г-на Юркевича, что решительно не люблю мне знать их мнение обо мне... <...> ...Беру я целых 9 страниц из статьи г. Юркевича, избличающей мое невежество, и перепечатаваю эти страницы в своей статье без всякого возражения, — ну, как вы полагаете, сделал ли бы я это, если б не был очень твердо убежден, что перепечатаваемые мною страницы слишком плохи?» (*Чернышевский, Н. Г. Сочинения* в двух томах. Т. 2. М., 1987. С. 330—331).

² А. Абрамов отмечает двусмысленный характер столкновения Юркевича и Чернышевского: оба мыслителя сознавали себя реалистами с той, правда, существенной разницей, что реализм первого был реализмом платоновским, реализмом понятий, а реализм второго коренился в натуралистических концепциях психологического реализма XIX века (См.: *Абрамов, А. И. О философском реализме П. Д. Юркевича // Философия реализма: Из истории русской мысли*. СПб, 1997. С. 92—93).

шевского, и для «передовых людей» того времени так и остался «обскурантом» и «реакционным писателем»; положение изменилось в начале двадцатого века, когда в узком философском кругу Юркевич был признан одним из самых ярких мыслителей прошедшего столетия. В советской России (вплоть до конца 80-х годов XX века) о Юркевиче вспоминали редко и лишь в контексте изучения «жизни и творчества» Чернышевского.

В последние годы жизни Юркевич отошел от философии и посвятил себя разработке теоретических проблем педагогики («Чтения о воспитании», 1865, «Курс общей педагогики», 1869).

Помимо педагогики внимание Юркевича в эти годы было занято спиритизмом и органоологической натурфилософией Сведенборга. Интерес к спиритизму можно объяснить и его пристальным интересом к мистической глубине душевной жизни, и широко распространившейся в Америке, Европе, а затем и в России модой на такого рода оккультно-мистическую практику (спиритизмом одно время были увлечены В. С. Соловьев, химик Бутлеров и другие образованные и отнюдь не лишённые способности к критическому мышлению люди).

В 1873 году Юркевич оставил должность декана историко-филологического факультета. Причиной отставки послужило резкое ухудшение здоровья профессора после смерти его жены. А вскоре, в октябре 1874 года, П. Д. Юркевич скончался.

Собственно философское наследие Юркевича невелико. Среди работ, которые были опубликованы им при жизни, особенно выделяются две: «Сердце и его значение в духовной жизни человека по учению слова Божия» (1860) и «Разум по учению Платона и опыт по учению Канта» (1865).

Антропология Трактат «Сердце и его значение в духовной жизни человека» интересен тем, что в нем Юркевич излагает свой взгляд на природу человека³, в то время как в других работах он или освещает какой-либо историко-философский вопрос («Идея», «Разум по учению Платона...»), или полемизирует со своими идейными про-

³ Правда, сам Юркевич не претендовал на новизну и оригинальность развиваемых в трактате идей, считая, что он лишь осмысливает, выражает в дискурсивной форме содержание христиан-

тивниками («Из науки о человеческом духе», «Материализм и задачи философии», «Язык физиологов и психологов»), так что его собственная философская позиция раскрывается в них в косвенной, опосредованной форме.

Работа «Сердце и его значение в духовной жизни человека» существенно отличается от других сочинений Юркевича как по своему жанру, так и по своему строению. Хотя обычно Юркевич стремился четко разделять богословие и философию (см. его работу «По поводу статей богословского содержания, помещенных в “Философском лексиконе”», 1861), в данном случае он руководствуется классической схемой богословского трактата и ориентируется на классические византийские образцы. Трактат открывается рассмотрением библейского представления о сердце с опорой на текст Священного писания (автор обильно цитирует Библию), затем излагаются воззрения авторитетов (отцов Церкви) и только после этого Юркевич переходит к «аргументам от разума» и излагает собственную философско-антропологическую концепцию, исходным понятием которой оказывается «сердце».

Собственная концепция мыслится Юркевичем как своего рода философский аналог библейского учения о человеке и противопоставляется натуралистическим воззрениям на человека современных ему физиологов и психологов и концептуальным принципам философского материализма, с одной стороны, и рационалистической традиции новоевропейской философии (от Декарта до Канта и Гегеля) — с другой. Таким образом, трактат преследует прежде всего *апологетическую задачу*: показать глубину и истинность библейского понимания человека в эпоху, когда в сознании образованного общества все шире распространялись и становились чем-то само собой разумеющимся представления, далекие от религиозных воззрений на человека (на его сущность, проис-

ских представлений о человеке и показывает возможность согласования этого учения с современными философскими и психологическими представлениями о нем. Однако тот факт, что Юркевич, размышляя о человеке, отправляется от текстов Откровения и трудов отцов церкви, не помешал ему высказать новые и оригинальные для того времени идеи в ситуации острых философских и научных споров о человеке, его сущности и происхождении.

хождение и на соотношение присущих ему сил и способностей). Таким образом, Юркевич выступил в этом труде одновременно и как богослов, и как философ, развернувший оригинальную философско-антропологическую концепцию на базе христианских представлений о человеке.

Задуманный сердцем человек: Если особенность библейской и — шире — христианской антропологии состоит в представлении о сердце как о телесном, душевном и духовном средоточии человека (как о начале воли, знания, моральной оценки, религиозной веры, любви и других проявлений «сердечной жизни»), то Юркевич развивает свое антропологическое учение в русле этих представлений и рассматривает «сердце» как центр телесной, душевной и духовной жизни человека. Однако свое понимание человека он развивает, опираясь не только на текст Библии и писания св. отцов, но и на опыт, на наблюдение (и самонаблюдение) над жизнью человеческой души.

Свой разговор с читателем Юркевич начинает с того, что акцентирует его внимание на зависимости разума от сердца в христианском учении о человеке: «голова» в человеке имеет «правительственное» значение, но правит она (сознает, ставит цели, направляет, анализирует достигнутое) в соответствии с тем, что рождено в глубине внутреннего человека, то есть... — в его сердце. Жизнь сердца (за-душевная жизнь человека) находит свое выражение в так называемом общем чувстве: «состояния и настроения души далеко еще не определяются во всей своей полноте деятельностью тех пяти органов чувств, которые проводят полученные ими совне впечатления до головного мозга»⁴. Для Юркевича определяющим началом в человеке является не разум, а сердце как за-душевное начало его души, как его духовное (и вместе телесное) средоточие. Сокровенная жизнь человека локализуется в сердце и служит «последней глубочайшей основой наших мыслей, желаний и дел»⁵. Она обнаруживается в *общем чувстве* как то или иное «настроение и расположение

⁴ Юркевич, П. Д. Философские произведения. М.: Правда, 1990. С. 81.

⁵ Там же. С. 81.

духа»⁶ и определяет собой его мышление, волю и чувства. «Наши мысли, слова и дела, — пишет Юркевич, — суть первоначально не образы внешних вещей, а образы или выражения общего чувства души, порождения нашего сердечного настроения»⁷. Голова (разум) сознает и мыслит о том, что открывается «особенному... сердечному настроению души, и наоборот, никакие действия и возбуждения, идущие от внешнего мира, не могут вызвать в душе представлений или чувствований, если последние несовместимы с сердечным настроением человека»⁸.

Расположенность (фиксируемая русским языком как «расположение духа») занимает в антропологии Юркевича примерно такое же место, какое у И. Киреевского занимало понятие «живого средоточия души», определявшееся им в терминах «цельного» или «верующего разума» и мыслившееся как последнее и таинственное (мистическое) основание всех высших человеческих способностей.

Юркевич, как и Хомяков с Киреевским, исходил в своих антропологических размышлениях из понимания духа как средоточия души, как *ее мистического центра*. Дух, по Юркевичу, — это задушевный исток душевной жизни. Размышляя в смысловом горизонте, задаваемом первичной языковой концептуализацией человека в русской речи, Юркевич, как и ранние славянофилы, эксплицирует упакованное в семантике слова «дух» представление о духе как *истоке физической и психической жизни человека* (то есть как о начале всех его частных способностей) и как о «точке перехода», соединяющей человека с трансцендентным ему началом жизни⁹. Следуя «гению языка», Киреевский и Юркевич волей-неволей должны были встать в оппо-

⁶ Там же. С. 81.

⁷ Там же. С. 81.

⁸ Там же. С. 81—82.

⁹ Дух в значении воздуха указывает на окружающую физическую реальность-среду, которая непрерывно вдыхается-выдыхается человеком и дает ему жизненную силу, хотя и отлична от него, от его тела. Слово «дух» в значении высшего, трансцендентного миру нематериального начала и энергии нефизического порядка также указывало на нечто в нем локализованное, но не являющееся его «собственностью». Дух как нематериальная сущность-сила мыслится (если попытаться реконструировать «народную мысль» на основе семантического анализа языка) как действительное начало выс-

зицию и к попытке рационалистов мыслить разум, рациональную способность в качестве субстанциального, самостоятельного начала (рационализм), и к стремлению сенсуалистов абсолютизировать и автономизировать чувственное восприятие человека. Не только славянофилы и Юркевич, но и религиозные мыслители «соловьевской школы» были склонны противопоставлять «отвлеченному реализму и сенсуализму» (в терминологии В. С. Соловьева) философию, выдвигающую в качестве мистического центра всех высших способностей человека его дух как нематериальную силу, определяющую мысли, чувства и поступки человека.

Работа Юркевича может рассматриваться как *второй этап* философско-концептуальной проработки христианской антропологии в России¹⁰. Юркевич не совершил революцию в понимании человека, он лишь углубил и существенно детализировал те интуиции, которые были эксплицированы (но не были развиты концептуально) уже ранними славянофилами (в особенности — И. В. Киреевским)¹¹.

От «человека вообще» к действительному человеку

Движения сердца определяют настроение души, то есть настроение вот этого, конкретного человека. И если мы хотим мыслить не «человека вообще», не «субъекта мышления», а человека, имеющего имя, то нам следует, полагал Юркевич, исходить из сердца, которое всегда конкретно, то

ших («духовных») способностей человека. Подробнее см.: *Лишнев, С. А.* «Дух»: семантический портрет и философский комментарий // *Mixtura verborum* 2003: Возникновение, исчезновение, игра : сб. ст. Самара : Самар. гуманит. акад., 2003.

¹⁰ Если же принять во внимание учение о сердце, содержащееся в трудах Г. С. Сковороды, то генеалогия сердечной антропологии в России получает еще большую историческую глубину. Однако поскольку Сковорода был изолированной фигурой и труды его были неизвестны русским мыслителям XIX-го столетия, вряд ли целесообразно считать началом «сердечной антропологии» в России к творчеству этого мыслителя.

¹¹ В дальнейшем философию сердца как внутреннего центра в человеке, как средоточия и начала его духовных способностей развивали такие философы XX века, как о. П. А. Флоренский, Б. Вышеславцев, о. В. В. Зеньковский.

есть исходить из сердца как *средоточия внешней и внутренней жизни существа, носящего собственное имя*: «В сердце человека лежит основа того, что его представления, чувствования и поступки получают особенность, в которой выражается его душа, а не другая, или получают такое *личное*, частно-определенное направление, по силе которого они суть выражения не *общего* духовного существа, а *отдельного* живого действительно существующего человека»¹².

Научная психология имеет дело с абстрактным человеком и абстрактной душой вообще, она ограничивается указанием «только на общие и родовые свойства души, то есть на те душевные явления, которые общи человеческой душе со всякой другой душой»¹³, а потому она определяет человека как «существо ощущающее, представляющее, чувствующее и желающее» и превосходство человеческой души над одушевленной жизнью других существ объясняет из причин, лежащих вне первоначального существа человека, видя в человеческой душе видоизменение родовых характеристик *души как таковой*. Человек, утверждает Юркевич, несет на себе образ творения, а потому «человек никогда не может быть страдательным выражением или органом общей родовой жизни души. Наши слова, мысли и дела рождаются не из общей родовой сущности человеческой души, а из *нашей* частно-развитой, своеобразно обособленной душевной жизни; только по этой причине они составляют *нашу* личную вину или *нашу* личную заслугу, которой мы ни с кем не разделяем»¹⁴.

Сокровенная жизнь человека и возможность неподзаконных событий

описываемым научной психологией, но если человек (живая душа) не есть родовое понятие человека, но есть индивидуум (неделимое единичное существо) *со своей собственной, индивидуализированной жизнью*, то это, считает Юркевич, заставляет нас допустить возможность таких фактов (откровений,

¹² Юркевич, П. Д. Указ. соч. С. 82.

¹³ Там же. С. 88.

¹⁴ Там же. С. 88–89.

чудес, из ряда вон выходящих, уникальных событий), которые не подходят под *общие* законы. Необычным явлениям в душевной жизни обычно соответствуют и особенные условия, в которых они имеют место. Если человек — это индивидуум со своей собственной жизнью, то можно ли отвергать действительность неповторимых событий только потому, что они противоречат открытым наукой общим законам? Ни в коем случае, убеждает читателя Памфил Данилович: «...Там, где мы встречаем явления, выступающие из этого обыкновенного ряда, мы должны исследовать прежде всего их простую действительность, не заслоняя ее общими законами, потому что еще никто не доказал, чтобы душа повиновалась этим общим законам с механической необходимостью, как мертвая и недеятельная масса»¹⁵.

Основание морального закона и действия: разум или сердце?

Жизнь, душа, сердце противопоставляются Юркевичем интеллектуализму Нового времени, рационалистической концепции автономии разума, сердечная мысль противопоставляется мысли «головной», отвлеченной. Но если даже в познании вещей внешнего и внутреннего мира разум мыслится Юркевичем как определяемый в конечном счете расположением его сердца (его духа), то еще меньше оснований для претензий на автономию он признавал за разумом в практической сфере. Отвергая утилитаристскую этику, отождествляющую пользу и добро, Юркевич исходил из того, что следование правилу «поступай разумно» не выводит человека за пределы необходимости, а потому целесообразные, разумно-рассчитанные, полезные действия не позволяют выделить их (из многообразия человеческих действий) в особую категорию, которую мы могли бы оценивать в терминах добра и зла.

С уважением отсылаясь о кантовской этике категори-

¹⁵ Юркевич, П. Д. Указ. соч. С. 92.

¹⁶ Юркевич называет кантовскую этику долга «совершенно истинным учением», поскольку Кант настаивал на безусловном характере нравственного закона, но при этом он критикует ее за «ничем не оправданное предположение, будто начальный источник нравственного законодательства есть разум» (Там же. С. 99).

ческого императива с центральным для нее понятием долга¹⁶, Юркевич обращает внимание читателя на ее абстрактно-интеллектуалистический характер и неспособность объяснить *актуально-событийную основу моральной сферы*. Признавая открытие категорического императива великой исторической заслугой Канта, Юркевич выступал против сведения этики к моральному долженствованию, против того, чтобы рассматривать моральный закон как достаточное основание для осмысления этики. Моральный закон *записан в сердце* человеческого, *разум же лишь сознает его*, предоставляя ему ту норму (систему норм), которая ориентирует человека в его поступках и позволяет давать им моральную оценку, но *закон не есть поступок*, оцениваемый в терминах добра и зла. Поступок *совершает человек*, и силой, побуждающей к доброму или злоступку, оказывается «решение» его сердца, сердечное побуждение, внутренний выбор в пользу добра или зла. «Всякое нравственное предписание разума, всякое наставление разума о том, что я *должен* делать, открывает мне перспективу дел только еще ожидаемых, пока еще не осуществленных; а могу ли я совершить эти дела, имею ли нравственные силы как источники этих дел, - это совершенно другой вопрос, о котором нравственное законодательство разума ничего не скажет. Точно, ум может предписывать, повелевать..., но только тогда, когда он имеет пред собою не мертвый труп, а живого и воодушевленного человека и когда эти предписания и повеления сняты с природы этого человека, а не навязаны ей, как что-то чуждое, несродное...»¹⁷. Юркевич убежден, что «нам вродены не правила, не мысли о нравственной деятельности, но самые влечения и стремления к ней»¹⁸.

Любовь к добру и этическое долженствование Как многие русские философы до него (например, К. Аксаков) и после него (например, Н. А. Бердяев), Юркевич не только разделял поступки юридически правильные и моральные (первые не теряют своей легальности, даже если совершаются по необходимости, под угрозой наказания, вторые же предполагают свобод-

¹⁷ Там же. С. 100.

¹⁸ Там же. С. 100.

ный выбор), но и проводил различие *между поступками, которые человек совершает из долга*, подчиняясь моральному закону (на них падает тень «вынужденности», и страху внешнего (стыд) и/или внутреннего (совесть) осуждения), и теми добрыми поступками, которые человек совершает «охотно, из любви или от сердца, по усердию»¹⁹.

Высшее нравственное достоинство Юркевич признает **за добрым поступком, совершаемым по влечению сердца** (Кант бы сказал — по склонности), а поступок, который морален в результате «свободного принуждения» к тому, что должно, к добру, он ставит ниже «сердечного добра», демонстрируя тем самым понимание морали, существенно отличное от кантовского. Если Кант стремится строго *отделить сознание нравственного долга от эмпирической склонности* и рассматривает в качестве морального только тот поступок, который совершается единственно из уважения к нравственному закону, то для Юркевича дело обстоит *противоположным образом*: если налицо конфликт между влечением и правдой (нравственным законом), то *следует подчинить свои влечения правде, но чище и выше такого самопринуждения будет свободное (по любви) следование добру*. Этика долга уповает на разум и разумную (осознавшую права разума) волю, христианская же «этика любви» (а именно ее артикулирует Юркевич в своем трактате) исходит из первичности сердца, а «сердце любит добро и влечется к нему» так же, как глаз, который «любит созерцать прекрасную картину и охотно останавливается на ней»²⁰.

Сердце человеческое устремлено к добру, хотя фактически, в действительной жизни, человек и руководствуется

¹⁹ Юркевич, П. Д. Указ. соч. С. 93.

²⁰ Там же. С. 95.

²¹ Из убеждения Юркевича в том, что человек, сотворенный «по образу и подобию» Бога, изначально обращен к добру, добр по своей природе (хотя эта природа и извращена грехопадением человека), вытекает, насколько об этом можно судить по тексту трактата, представление о том, что зло коренится в эгоизме, в предпочтении себя Богу и ближнему. Можно предположить, что характерная для Вл. Соловьева убежденность, что зло коренится в эгоистических устремлениях человека как конечного, обособленного от «других» существа, сформировалась не без влияния его университетского наставника П. Д. Юркевича.

зачастую эгоистическими побуждениями²¹. Вот почему утверждение безусловности нравственного начала и требование соблюдать его при любых условиях имеют важное практическое значение в тех случаях, когда нравственное чувство ослабло и человек склоняется к сомнительному с моральной точки зрения деянию: общие моральные понятия «открывают нашему сознанию нравственную область даже и тогда, когда в нашем сердце иссяк источник нравственности и когда поэтому мы бываем не в силах вступить в эту область, несмотря на то, что имеем самые светлые идеи об ней»²².

О вторичности практического разума по сравнению с записанным в сердце стремлением к добру, полагает Юркевич, можно судить и потому, что в критические минуты у человека порой просто нет времени для соотнесения ситуации, требующей немедленного действия, с нравственным законодательством, или сплетение обстоятельств не путает расчеты и соображения разума, и ему приходится совершать моральный выбор «интуитивно», по указанию сердца. Такого рода, если воспользоваться философской лексикой XX века, пограничные ситуации оказываются пробным камнем нравственной доброкачественности личности, несмотря на невозможность разумного сознания того, что же должно делать в данной ситуации.

Идеи, высказанные Юркевичем в работе «Сердце и его значение в духовной жизни человека», очень созвучны идеям русской религиозной философии конца XIX — нач. XX-го века, а если выйти за пределы русской мысли — таким философским направлениям, как философия жизни, персонализм и экзистенциализм.

²² Там же. С. 100. Памфил Данилович дает еще и такую, очень выразительную, оценку значения общих правил в области нравственных отношений: «...Для живой — а не только представляемой — нравственности требуется светильник и елей (Мф. 25, 1-10). По мере того как в сердце человека иссякает елей любви, светильник гаснет: нравственные начала и идеи потемняются и наконец исчезают из сознания. Это отношение между светильником и елеем — между головою и сердцем — есть самое обыкновенное явление в нравственной истории человечества» (Там же. С. 101).

Критика материализма

Юркевич был мыслителем, который чутко реагировал на изменения, происходившие в общественном сознании, и был, пожалуй, первым российским философом, давшим глубокий, тонкий и взвешенный критический анализ материализма XIX-го века, ставшего в середине столетия интеллектуальной модой и претендовавшего на роль строго научного, реалистического мировоззрения. Первая полемическая работа Юркевича против материализма была написана им еще в его бытность профессором Киевской духовной академии («Из науки о человеческом духе», 1860), и была посвящена критическому анализу статьи Н. Г. Чернышевского «Антропологический принцип в философии» (1860).

В этой довольно пространной статье Юркевич аргументированно и остроумно показал, что при частичной правоте материалистического подхода к анализу душевных явлений, тем не менее в целом, так сказать методологически, он не выдерживает серьезной критики, поскольку «вывести» специфицирующие человеческую душу духовные феномены из материального субъекта душевной жизни попросту невозможно; материальное начало воспринимается человеком, входит в его опыт только тогда, когда оно взаимодействует с духовным началом. Сводя духовное к видоизменению органического, мы не решаем вопрос о взаимоотношении духовного и материального начал, но всего лишь игнорируем отличие одного от другого, сводя (редуцируя) феномены духовного порядка к конечным химическим и физиологическим процессам. Объект познания невозможно отвлечь от ощущающего и понимающего субъекта познания, а потому опыт включает в себя дух, акты понимания и осознания того, что является в ощущениях и переживаниях. *Сама по себе материя не есть предмет опыта*, но абстракция, конкретизируемая только в опыте. *Духовное начало*, полагает Юркевич, *само о себе свидетельствует, надо лишь вдуматься в данные внутреннего опыта*, в свидетельства самонаблюдения, чтобы признать за духовным началом реальность, действительность. Невозможность «увидеть» духовное явление не опровергает показаний внутреннего опыта, демонстрирующего самобытность духовной реальности.

В том же году, в продолжение полемической статьи «против материалистов», Юркевич пишет более академичную по тону и широкую по замыслу и охвату материала статью «Материализм и задачи философии» (1860), где он говорит о материалистической философии и ее отношении к метафизике.

Чернышевский *отмечает положительную, научную сторону материализма*, которая находит себе выражение в том внимании, которое материалисты уделяют многосторонней зависимости между физиологическими и психическими явлениями, а также в стремлении материалистов понять любые явления как причинно-обусловленные.

Однако когда принцип механической причинности (и причинности как таковой) абсолютизируется (что и происходит в рамках материалистической философии), это приводит к узкому и одностороннему взгляду на мир, в рамках которого приходится отрицать все явления, обладающее самозаконностью, самобытностью, свободой. Подлинная философия, полагает Юркевич, выше закона причинности ставит нематериальное бытие и сущность. Ограниченность материализма Юркевич видит в том, что «и “механизм” и причина только лишь фиксируют изменения в системе уже существующего мира явлений и бытия, но совершенно не способны охарактеризовать бытие мира вообще»²³. Памфил Данилович критикует попытки физиологов (Юркевич, в частности, полемизировал с Сеченовым) объяснить психические явления посредством физиологических понятий. Понятие «рефлекс» находится на своем месте в физиологии, поскольку оно относится «к механическому устройству» нервной системы, но использовать это и другие физиологические понятия для объяснения феноменов психической жизни — значит игнорировать специфику этой жизни, сводить идеальное, духовное к физическому (физиологическому). Полемика с редукционизмом современной ему психологии и с попытками материалистического истолкования душевной жизни была продолжена Юркевичем в работе 1862 года «Язык психологов и физиологов».

²³ Абрамов, А. Юркевич Памфил Данилович // Русская философия. Малый энциклопедический словарь. М., 1995. С. 619.

Взгляд на историю европейской мысли. Платон и Кант

Среди философских сочинений Юркевича мы находим — помимо сочинения о сердце как фундаментальном понятии христианской антропологии и критического разбора принципов материалистической философии — работы, посвященные историко-философскому анализу идеализма Платона и критицизма Канта. Первое из опубликованных Юркевичем сочинений называлось «Идея» (1859) и было посвящено прояснению понятия «идея» в философии Платона и его развитию в Новое время у Декарта, Спинозы, Мальбранша, Фихте и Гегеля. Такое начало не было, конечно, случайностью. Философское творчество самого Юркевича можно отнести к *христианскому платонизму*.

Уже в этом раннем историко-философском трактате Юркевич заявил о себе как о глубоком знатоке платоновской философии, разделявшем базовые принципы идеализма. А его последняя печатная работа по философии была посвящена сравнительной характеристике мирозерцания Платона и Канта. Все, кто писал о Юркевиче как о мыслителе (начиная уже с Вл. Соловьева), отмечают глубину и изящество, с которыми Памфил Данилович провел анализ их философских идей в работе «Разум по учению Платона и опыт по учению Канта» (1866).

Философские учения двух великих мыслителей представляют собой, по Юркевичу, *фундамент европейской философской мысли, определяют ее современное состояние, и задают возможности ее развития в будущем*. В этой работе Памфил Данилович дал ясный и глубокий сравнительный анализ начал платонизма и критицизма, суммируя его в кратких тезисах:

«*Платон*. Только невидимая сверхчувственная сущность вещи познаваема.

«*Кант*. Только видимое чувственное явление познаваемо.

«*Платон*. Поле опыта есть область теней и грез; только стремление разума в мир сверхчувственный есть стремление к свету знания.

«*Кант*. Стремиться разумом в мир сверхчувственный — значит стремиться в область теней и грез; а деятельность в области опыта есть стремление к свету знания.

Платон. Настоящее познание мы имеем, когда движемся мышлением от идей чрез идеи к идеям.

Кант. Настоящее познание мы имеем, когда движемся мышлением от воззрений чрез воззрения к воззрениям.

Платон. Познание существа человеческого духа, его бессмертия и высшего назначения заслуживает по преимуществу названия науки: это *царь-наука*.

Кант. Это не наука, а формальная дисциплина, предупреждающая от бесплодных попыток утверждать что-либо о существе человеческой души.

Платон. Познание истины возможно для чистого разума.

Кант. Познание истины невозможно ни для чистого разума, ни для разума, обогащенного опытами. Правда, что в последнем случае познание возможно; но это будет не познание истины, а только познание общегодное. <...> Наука имеет все условия для того, чтобы сообщать нам общегодные сведения, и ни одного условия для познания истины. Это удивительное учение примиряет Платона с Протагором и Лейбница с Давидом Юмом, и оно-то составляет душу нашей науки и нашей культуры»²⁴.

Отдавая должное философским заслугам Канта, Юркевич *делает осознанный выбор в пользу платонизма, беря за исходный пункт философского мышления истину*, которая есть начало тождества и общее понятие. Чувственный образ изменчив, непостоянен, но предмет мы мыслим как равный самому себе, как единый. Именно тождественный самому себе предмет и может быть истинным предметом познания. Идеи — это откровение сущности вещей.

Однако платонизм слишком сосредоточен на общем, на сущности и не позволяет мыслить сущее, личность, а потому Юркевич *считает необходимым видоизменить его в соответствии с христианским теизмом, то есть в соответствии с религией личного Бога*. По наблюдению В. В. Зеньковского, для Юркевича «признания мира идей недостаточно..., чтобы от бытия мыслимого перейти к бытию “сущему”. Действительность не обнимается всецело логической идеей — то “начало”, которое полагает эту действительность, есть уже не

²⁴ Юркевич, П. Д. Указ. соч. С. 496.

“сущность”, а “сущее”: откровение, данное нам в идеях, не может ввести нас в тайну индивидуального бытия, а тем более в тайну сверхсущего, которое переводит то, что *может быть* (идею), в то, что *есть* (т. е. действительность)»²⁵. Таким образом, можно утверждать, что Юркевич был далек от некритического следования авторитетным философским школам и направлениям и стремился занять (с позиций теистически окрашенной «философии сердца») рефлексивную дистанцию как по отношению к материализму, так и по отношению к учениям Канта, Гегеля и Платона, каждый из которых оказал на его философское мышление весьма существенное воздействие. Юркевич был убежден, что «для перехода от идеального бытия к наличному необходима не только логическая идея (Гегель) или “сущность” (Платон), но личностное “сущее”, которое переводит то, что может быть (идею), в то, что есть (действительность). Перерабатывая платонизм в духе личностного (теистического) понимания абсолюта, Юркевич размежевывается с панлогизмом Гегеля (как абстрактным идеализмом) и с пантеистически-безличностным идеализмом Платона»²⁶.

Философ и его посмертная судьба

В широких кругах русского «образованного общества» второй половины XIX века Юркевич был известен прежде всего благодаря своей полемике с Чернышевским и Антоновичем, но эта известность была сомнительного свойства: имя Юркевича знали по полемическим выпадам против него его знаменитых современников, а сочинения московского профессора (в том числе и те, которые сделали его имя узнаваемым) по большей части оставались им неизвестны. Что уж говорить о других, выходявших в малотиражных периодических изданиях сочинениях Юркевича? При жизни философа они были замечены немногими и не получили достойной оценки. Если о Юркевиче и вспоминали, то в политизированном и далеком от собствен-

²⁵ Зеньковский, В. В. История русской философии. Л., 1991. Т. 1. Ч. 2. С. 199.

²⁶ Гальцева, Р. Юркевич Памфил Данилович // Философская энциклопедия. М., 1975. Т. 5. С. 603.

но философского анализа и обсуждения контексте, в котором его имя фигурировало с подачи демократической печати начала 60-х годов XIX столетия. В общественном мнении был сформирован образ Юркевича-обскуранта, Юркевича-«официального философа», специально приглашенного из Киева в Москву для борьбы с материализмом.

Исключение — для второй половины XIX века — составили две статьи В. С. Соловьева («О философских трудах П. Д. Юркевича», 1874 и «Три характеристики», 1899); в них Владимир Сергеевич отдает должное своему учителю (Соловьев был студентом Юркевича и его преемником по кафедре философии Московского университета) и предпринимает попытку познакомить русского читателя с философскими идеями и личностью московского профессора. Влияние Юркевича на философское развитие Соловьева сегодня общепризнано, и уже один этот факт делает его фигуру интересной для тех, кто изучает историю отечественной философии.

В начале XX века внимание к философии Юркевича значительно возросло, что было связано как с ростом влияния философских идей Соловьева, так и с подъемом интереса к тем фигурам европейской философии, которые находились в центре внимания Юркевича, — Платон и Кант. Г. Г. Шпет посвящает историко-философскому анализу трудов Юркевича обширную статью («Философское наследие П. Д. Юркевича», 1914), в которой этот весьма критично настроенный по отношению к русской философии мыслитель высоко оценивает вклад Юркевича в историю отечественной философии и не скупится по отношению к нему на самые лестные эпитеты. Зарубежные историки отечественной мысли (философы-эмигранты) следовали этой традиции и отзывались о наследии Юркевича в целом положительно. Однако в Советском Союзе продолжалось замалчивание трудов Юркевича и шельмование его как «реакционера».

Положение изменилось только с начала девяностых годов прошлого века, когда общественно-политическая ситуация в стране резко изменилась и впервые были переизданы основные философские сочинения Юркевича (1990). Однако и сегодня, когда его философия стала предметом историко-философского анализа, она пока что пребывает в тени ярких имен деятелей религиозно-философского ренессанса,

чьи труды были переизданы в те же девяностые годы и сфокусировали на себе внимание отечественных историков. Заслуги Юркевича в становлении отечественной философии признаются сегодня большинством исследователей, но углубленное изучение трудов этого выдающегося философа, уточнение места его творчества в русской религиозной философии по-прежнему остаются одной из актуальных задач истории отечественной культуры.

ЦИТАТА

«Древо познания не есть древо жизни, а для духа его жизнь представляется чем-то более драгоценным, чем его знание».

Юркевич, П. Д. Философские произведения. М.: Правда, 1990. С. 84.

«...В человеческой душе есть нечто первоначальное и простое, есть потаенный сердца человек, есть глубина сердца, которого будущие движения не могут быть рассчитаны по общим и необходимым условиям и законам душевной жизни. Для этой особеннейшей стороны человеческого духа наука не может найти общих и навсегда определенных форм, которые были бы привязаны к той или другой паре нервов и возникли бы с необходимостью по поводу их движения».

Юркевич, П. Д. Там же. С. 89.

«У нас наконец читает Юркевич. Перетащили-таки его из Киева, к досаде Киевской академии. Ведь он, писал Степан, был ее украшением. У нас он читает на филологическом факультете на 2-м и 3-м курсах, но к нему сходится множество других студентов. Предмет его чтения, как ты, может, знаешь уже, история философии. Зная, что ты интересуешься философией и что у нас в семинарии... не было читано ничего похожего на историю философии, я решился передать тебе, что услышал на двух последних лекциях... <...>

Прежде всего о внешней обстановке и о личности Юркевича. На лекции Юркевича каждый раз ходят не одни студенты, но и другие, интересующиеся этим: попечитель нашего университета генерал..., ректор Альфонский, Сергиевский, сотрудник его журнала свящ. Преображенский и другие профессора. Сергиевский даже бросает свою лекцию во вторник, потому что она совпадает с лекцией Юркевича. Представь же себе. Аудитория переполнена студентами и стульями для «высоких» посетителей. Вот расступаются толпы (плохо живописую, что делать), является блестящая свита под командой военного мундира, а на кафедру всходит маленький человек, смуглый, вовсе не с маленьким лицом, замечательно широким и вы-

давшимися ртом, лет 35-ти, в густых синих очках, с перчаткой коричневого цвета на левой руке, раскланивается так медленно и, не садясь, стоя, начинает говорить экспромтом с сильным хохлацким акцентом. А напротив него как раз уселись будто нарочно Чичерин и Сергиевский — эти два великие софиста нашей науки. Им только и сидеть рядом, как двум родным братьям. Но вот и вся картина. <...>

Я не записываю за Юркевичем, да и невозможно. До записывания ли, когда неудержимо, нескончаемой нитью тянется мысль, и едва успеваешь следить за ее развитием. Да и не нужно. После каждой лекции в голове остается такое ясное представление о всем прочитанном, что стоит только употребить небольшое внимание, чтобы после быть в состоянии повторить весь ряд мыслей. Так ясно, диалектически последовательно изложение Юркевича. Признаюсь, я не ждал этого, судя о Юркевиче по его статье, перепечатанной в “Русском вестнике” из киевского издания, статье, подавшей повод к курьезной полемике в “Современнике”. Не читал ли отзыв о ней Чернышевского в “Современнике”?»

Ключевский, В. О. Из писем П. П. Гвоздеву (27 января 1862 года) // *Философские произведения* / П. Д. Юркевич. М. : Правда, 1990. С. 530—531.

«Если высотой и свободой мысли, внутренним тоном воззрений, а не числом и объемом написанных книг определяется значение настоящих мыслителей, то, бесспорно, почетное место между ними должно принадлежать покойному московскому профессору Памфилу Даниловичу Юркевичу. В умственном характере его замечательным образом соединялись самостоятельность и широта взглядов с искренним признанием исторического предания, глубокое сердечное сочувствие всем существенным интересам жизни — с тонкою пронизательностью критической мысли. Оставленные им философские труды немногочисленны и не обширны. Как и большая часть русских даровитых людей, он не считал нужным и возможным давать полное внешнее выражение всему своему умственному содержанию, выворачивать его наружу напоказ, он не хотел перевести себя в книгу, превратить все свое духовное существо в публичную собственность. Однако и из того, что им оставлено, достаточно видно, что мы имеем дело с умом сильным и самостоятельным».

Соловьев, В. С. О философских трудах П. Д. Юркевича // *Философские произведения* / П. Д. Юркевич. М. : Правда, 1990. С. 552.

«Юркевич был глубокий мыслитель, превосходный знаток истории философии, особенно древней, и весьма дельный профессор, читавший чрезвычайно интересные для понимающих и содержательные лекции. Но по некоторым посторонним причинам он не пользовался популярностью, и студенты не извлекали из его чте-

ний той пользы, какую могли бы получить. <...> ...Точкою зрения Юркевича был широкий, от всяких произвольных или предвзятых ограничений свободный *эмпиризм*, включающий в себя и все истинно-рациональное, и все истинно-сверхрациональное, так как и то, и другое, прежде всего, существует эмпирически в универсальном опыте с наименьшими правами на признание, чем все видимое и осязательное. — При этом Юркевич и сам особенно остерегался, и других старался предостеречь от пагубного, как он думал, смешения двух понятий: знание об абсолютном и абсолютное знание. — Об абсолютном мы в качестве разумных существ, конечно, нечто знаем, и наша задача — улучшать и увеличивать это знание, которое, тем самым, определяется не как абсолютное, а как относительное, не как совершенное, а как совершенствующееся. Абсолютное же знание возможно только при полном, не отвлеченно-умственном только, а всецелом единении познающего с познаваемым, что при данных условиях для нас, вообще говоря, не доступно. <...> К новейшей умозрительной философии... он относился с беспощадным осуждением, доходившим до явной несправедливости. Я помню, что в том же мае 1873 года он целый вечер объяснял мне, что здравая философия была только до Канта и что последними настоящими философами следует считать Якова Бема, Лейбница и Сведенборга. От Канта же философия начинает сходить с ума, и это сумасшествие принимает у Гегеля неизлечимую форму *мании величия*».

Соловьев, В. С. Три характеристики // Соловьев В. С. *Сочинения*. Т. VIII. С. 427—429. Цит. по: *Лукьянов, С. М.* О Владимире Соловьеве в его молодые годы. *Материалы к биографии* : в трех кн. Кн. 1. М., 1990. С. 199—200.

«Изложенные мысли Юркевича поразительны по своей законности, продуманности и подлинной философичности. Они были высказаны 48 лет тому назад, но до какой степени и по смыслу и даже терминологически они напоминают некоторые выводы современной нам философии. Это не удивит нас, если мы примем во внимание, что философской опорой Юркевича был платонизм, а оселком, на котором так тонко отточились его мысли, была “Критика” Канта. Тот факт, что последнее пятидесятилетие философская мысль тем не менее билась в тисках кантианства, свидетельствует только, что расчет с философией Канта должен был быть делом не только индивидуальным, но общим. Нужно было вновь и всем пройти школу Канта, чтобы до конца вскрыть несостоятельность его отрицательной философии в целом, чтобы в ней самой найти все, что может примирить ее с традицией подлинно положительной философии, и чтобы, наконец, на почве этой традиции, восходящей всегда к Платону, найти новые выходы и пути. Юркевич как бы предвидел возможность реставрации Канта и то, какое

место займет учение Канта вновь, и прежде чем началось общее отступление на позиции Канта, он сумел оценить их в их подлинном философском значении. Повторяю, у Юркевича это было делом индивидуальным, но тем большей признательностью мы обязаны ему теперь, когда его идеи входят в общее сознание положительной философии».

Шпет, Г. Г. Философское наследие Юркевича (К сорокалетию со дня смерти) // Философские произведения / П. Д. Юркевич. М. : Правда, 1990. С. 605–606.

«В ряду преподавателей Московского университета, духовно родственных нашему философу, первое место мы отводим П. Д. Юркевичу, так как сам Соловьев всего больше и чаще вспоминал именно о нем».

Лужьянов, С. М. О Владимире Соловьеве в его молодые годы. Материалы к биографии : в трех кн. Кн. 1. М., 1990. С. 191.

«Юркевич, конечно, был далеко выше своего времени, и недавно он имел влияние на Вл. Соловьева. <...> Если придет когда-нибудь время, когда философские работы Юркевича будут собраны и перепечатаны, его глубокие воззрения вновь оживут для русской мысли».

Зеньковский, В. В. История русской философии. Л., 1991. Т. 1. Ч. 2. С. 119–120.

«Важным объединяющим элементом и ферментом русской философии стало учение о сердце как об источнике высшего знания и бытия. По сравнению с другими философскими учениями именно это течение воплощает столь ясно и выразительно филиацию идеи. Печать философии сердца можно увидеть и в самом начале исторического хода русской мысли, и в ее последних проявлениях. Уже Сковорода весьма определенно сформулировал философию сердца и поставил ее в центр своего мировоззрения. По всей вероятности, независимо от него или путем неосознанного восприятия его идей через философов духовных академий (особенно Голубинского) понятие сердца заняло важное место у Белинского. Ключевое значение этого понятия в душевной жизни человека подчеркивал Гоголь; вслед за ним это понятие обрело важную роль у Киреевского, Хомякова и Самарина. Но специально и систематически исследовал это понятие Юркевич, развил на его основе всеобъемлющее гносеолого-онтологическое учение. Несколько позже Кудрявцев-Платонов ясно и точно обосновал роль сердца как высшего и наиболее адекватного источника человеческого познания. Вслед за этими двумя мыслителями сердце в качестве одного из основных понятий вошло и в онтологическую гносеологию В. С. Соловьева, религиозно-спиритуалистическое миропонимание Ф. М. Достоевского, философию жи-

вого смысла П. А. Бакунина, философию жизни Л. Н. Толстого и в философию «общего дела» Н. Ф. Федорова. В конце XIX в. гносеологическое и общее духовное значение философии сердца с новой силой проявилось в онтологическом идеализме С. Н. Трубецкого и христианско-метафизическом антропологизме В. И. Несмелова; в XX в. — в прямой связи с П. Д. Юркевичем — ввел понятие сердца в свою религиозно-философскую систему П. А. Флоренский в качестве одного из существенных ее элементов. Наконец, в самое последнее время на центральном значении сердца в душевной жизни и духовном мировоззрении — каждый по-своему — настаивали В. В. Зеньковский и Б. П. Вышеславцев».

Яковенко, Б. История русской философии : пер. с чеш. М., 2003. С. 466.

«...Юркевич выступает, с одной стороны, как мыслитель, явно тяготеющий к онтологическому реализму платоновского типа, а с другой стороны, в его взглядах не менее сильно выражено присутствие этически акцентированного кантовского идеализма с той особенностью, что этому течению он приписывает исключительно религиозное значение, а тем самым — онтологическое объяснение. В противоположность Канту, философия, по мнению Юркевича, должна взять за исходный пункт платоновскую наикрепчайшую истину, которая есть начало тождества и общее понятие».

Яковенко, Б. Там же. С. 198.

«Исходные философские позиции русской религиозной метафизики XX века были, в значительной мере, определены П. Юркевичем и Вл. Соловьевым».

Сербиненко, В. В. Русская религиозная метафизика (XX век): Курс лекций. М., 1996. С. 19.