

*Абрамов А.И.*

(Москва)

**ОПЫТ АНТРОПОЛОГИЧЕСКОГО  
ПРОЧТЕНИЯ ПОЛЕМИЧЕСКОГО  
ТРАКТАТА П.Д.ЮРКЕВИЧА  
“ИЗ НАУКИ О ЧЕЛОВЕЧЕСКОМ ДУХЕ**

Антропология как наука о человеке восходит своими корнями к первоистокам мировых цивилизаций. “Когда Великий Путь утрачен - появляются ”человечность” и “долг” (Даодэцин), “Человек, удовлетворенный своим долгом, достигает совершенства” (Махабхарата), а греческий софист Протагор был еще более категоричен: “Человек есть мера всех вещей: существующих, что они существуют, и не существующих, что они не существуют”. Античное мышление, особенно в свой досократический период, было обращено к космосу и природе, к человеку же лишь постольку, поскольку он был связан с ними. В период средневековья человек рассматривался как составная часть божественной упорядоченности в мире. В Новое время человека затмил его собственный разум в форме абсолютного разума вселенной, и человек стал познающим субъектом. Философские системы Шеллинга и Кьеркегора совершили поворот западноевропейского мышления в сторону индивидуальной и исторической конкретизации человеческого существования и в сторону философски осознанного понятия жизни. Философское творчество Ницше и Шелера способствовало развитию представлений о человеке перерасти в принципы и постулаты экзистенциалистской антропологии. Именно труды Макса Шелера показали, что философская антропология представляет собой не столько отдельную философскую дисциплину, а лишь философскую концепцию, которая охватывает реальное человеческое существование во всей его полноте и определяет место и отношение человека к окружающему миру.

Помимо философской антропологии существуют естественнонаучная и медицинская антропологии, которые определяют место человека в царстве живых существ и изучают его

телесную организацию, отличающую человека от всего живого мира. Всем этим комплексом проблем занимаются такие науки как анатомия, физиология, учение о расах и т.п. Значительный вклад в философскую антропологию внесла наука психология посредством попыток установить и уточнить понятие личности. Необходимость решения вопросов, выдвигаемых философской антропологией, в связи с учетом развития других наук привела к возникновению целого ряда областей антропологии: социологической антропологии, педагогической антропологии, теологической антропологии и т.д.

Философская антропология П.Д.Юркевича развивалась в рамках христианского теизма православного вероучения. Философское творчество украинского мыслителя, особенно на последнем этапе, включало в себя интересные разработки в области педагогической антропологии, но эти поиски были тесно сопряжены с его общей христианско-теистической антропологической концепцией. Антропологические проблемы в той или иной мере представлены почти во всех сочинениях Юркевича: "Идея", "Сердце и его значение в духовной жизни человека", "Материализм и задачи философии", "Мир с ближними как условие христианского общежития", "Язык физиологов и психологов", "Курс общей педагогики", но особенно полно они представлены в большой статье "Из науки о человеческом духе".

По форме своего изложения "Из науки о человеческом духе" - рецензия на сочинение Н.Г.Чернышевского "Антропологический принцип в философии" (Современник, 1860, кн.IV-V). Юркевич выразил несогласие с позицией неизвестного автора ("Антропологический принцип в философии" вышел без подписи), который в душевных явлениях видел лишь видоизменения органической жизни. По мнению Юркевича, совершенно невозможно объяснить духовные явления из материальных, так как материальное начало только во взаимодействии с духовным становится тем, что мы воспринимаем как опыт. Poleмика между Юркевичем и Чернышевским приняла одиозный характер, полный взаимного непонимания. Например, оба мыслителя относили свое философское мирозерцание к философии реализма, который у Чернышевского восходил к реализму психологических течений.

ний XIX в., а у Юркевича — к классическому идеализму средневековых споров об универсалиях, к спорам реализма с номинализмом. Корни философской системы Юркевича находили питательную среду в традициях духовно-академического философствования. Глубинной основой этой традиции был постоянный интерес к христианизированному платонизму (в т.ч. и к платоническому реализму). Почти во всех своих сочинениях мыслитель постоянно стремился показать “характеристическую черту платонического мышления” в русле развития собственной философской системы. Многие века и тысячелетия в философии господствовало, по мнению Юркевича, платоническое учение о разуме, разделяющее всю историю философии на две неравные эпохи: эпоху Платона и эпоху Канта.

Помимо философских учений Платона и Канта, философских идей Фихте, Шеллинга, Гегеля, Якоби, Шлеймахера и Шопенгауэра в структуру философских построений Юркевича был включен широчайший круг идей западноевропейских философов, психологов и других ученых (Бен, Бенеке, Бюхнер, Галль, Герbart, Гумбольдт, Гуфеланд, Краузе, Кювье, Либих, Лотце, Льюис, Молешотт, Ренан, Фейербах, Фехнер, Флуранс, Фохт, Франклин, Шпурцгейм, Шталь, Штейнталь, Эрдман).

Христианско-телеологический идеализм философского учения П.Д.Юркевича развивался в сторону т.н. “конкретного” идеализма, в основании которого лежал широкий и свободный от всяких произвольных и предвзятых ограничений 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 человечества с не меньшими правами на признание, чем все видимое и осязаемое.

“Из науки о человеческом духе” П.Д.Юркевича — сочинение критико-полемическое, где философская антропология излагалась в противопоставлении материалистической антропологии Н.Г.Чернышевского. Описание и характеристика этой полемики не является задачей настоящего исследования, хотя и заслуживает особого внимания ввиду многолетней традиции тенденциозного искажения в нашей литерату-

ре, посвященной комплиментарной характеристике философского творчества Чернышевского. Если отстраниться от полемического характера этой работы и попытаться рассмотреть ее как историко-философский трактат, то предоставляются определенные основания и возможности для реконструкции комплекса взглядов, позволяющих говорить о философской антропологии П.Д.Юркевича.

В духе декартовского принципа сомнения П.Д.Юркевич начинал свою работу с вопроса о возможности существования науки о человеческом духе как таковой. В отличие от комплекса естественнонаучных сублимаций человеческого духа, эта наука в ходе своего исторического развития объединила в своем русле великое множество противоречащих теорий, неосновательных гипотез и произвольных мнений. Характерной особенностью науки о человеческом духе было то, что предмет своего исследования она объясняла не из непосредственного наблюдения над ним самим и его изменениями, а из понятий и предположений, вырабатываемых человеческим духом в других сферах научного исследования. Объяснение этому Юркевич видел в том, что предмет наук о человеческом духе, в отличие от предметов физического мира, не поддавался прямому визуальному наблюдению. Например, когда психолог вопрошает о душе, то она в качестве субъекта не становится из-за этого вопрошания объектом - готовым и неподвижным образом вещи. В вопросах о предикате субъекта исследования психолог, как правило, встречает затруднения, о которых ничего не знает естествоиспытатель.

Развивая свой скепсис в отношении проблемы возможности существования наук о человеческом духе, Юркевич довел обобщение до максимума: "Есть ли такое обстоятельство в безмерном мире Божиим, которое не могло бы сделаться причиною того или другого состояния человеческого духа?"

---

1 Юркевич П.Д. Философские произведения. - М., 1990. - С.105. (В дальнейшем цитаты из Юркевича будут приводиться по этому изданию прямо в тексте, заключенные в скобки).

Профессор философии Киевской духовной академии, а затем императорского Московского университета читал держательные курсы по истории философии, что определило историко-философский стиль его аргументаций в собственных оригинальных работах. Так, например, вышеприведенный вопрос о причине духовности Юркевич окружает аргументацией из “Монадологии” Лейбница. “Точно, скажем с Лейбницем, если бы мы знали эту *м о н а д* у вполне, мы могли бы прочесть в ней судьбу всего мира, - так она примечива, так она чувствительна ко всякому внешнему событию... Начало индивидуальное так развито здесь, что почти всегда оно дает душевным явлениям какое-нибудь особенное направление, которого мы вовсе не ожидали на основании знания общих законов душевной жизни” (С.105).

Обращаясь к истории существования наук о человеческом духе, Юркевич особо подчеркивал мысль о том, что эти науки всегда, как правило, строились на метафизических идеях и началах. Логика здравого смысла требовала определенной последовательности: если в рамках определенной теории принимается та или иная точка отсчета в объяснении явлений внешнего опыта, то она должна быть сохранена и в объяснениях явлений внутреннего опыта. “Этот метафизический прием, как понятно само собой, основывался на предположении, что внутренний опыт как таковой не может дать нам никакого откровения о *б ы т и и*, не может содействовать образованию наших понятий о существе мира и что только опыт внешний может привести нас к мысли об истинно-сущем” (С.106).

Идеалистическое философствование всегда признавало научное значение внутреннего опыта, оно принимало чувства, стремления и мысли в их непосредственном значении, а не за сочетания и движения атомов. Именно поэтому в рамках метафизики идеализма психология могла иногда обрести самостоятельный статус, в определенных отношениях независимый от общей метафизической мысли о мире. Идеалистическое философствование, как правило, мало интересовалось частными законами и формами душевной жизни человека. Оно решало самую общую задачу психологии, спрашивая, каким образом из общей идеи мира эманурует разум-

ность и необходимость совокупности явлений, именуемых душевной жизнью, а также каким образом эти явления относятся к общему смыслу или к идеальному содержанию мира феноменов. "Так поставленная задача психологии имеет для мыслящего духа особенное достоинство, потому что мыслящий дух никогда не перестанет спрашивать себя, как он относится к общему и целому, какую ступень занимает он на общей лестнице бытия и какой имеет смысл его появление именно на этой ступени" (С.106).

Психологическая задача идеализма была бы неестественной и праздной, если бы человеческий дух не имел такой фундаментальной обоснованности в бытии для другого, если бы не имел таких четких представлений о себе, своем существовании, о своих состояниях и трудах. Время от времени в истории человеческой мысли возникали сомнения в возможности метафизики осмыслить положение человеческого духа в целостной системе мира. Таким образом, если психология желает быть наукой, то она должна совершенно отказаться от объяснения идеального смысла душевных явлений и должна общаться с духом, как физическая наука со своими объектами, и исследовать только феноменальные формы душевной жизни, не интересуясь, что означает все разнообразие этих форм, к чему оно и для чего. Юркевич был убежден в том, что психология может совершенно отрешиться от метафизических предположений о сущности мира, как поступило в этом отношении естествознание. Подобный подход не означает, что психологию можно рассматривать также как частную и эмпирическую науку. Но тем не менее прежде "всего необходимо изучать феноменальные законы и формы душевной жизни, необходимо познать душевные явления в их фактической необходимости, то есть в их взаимном сплетении и сочетании, по их образованию и выходу одного из другого под влиянием опытно дознаваемых причин и условий. Идеализм, преследуя высшие задачи, не удовлетворял этому простому требованию эмпирической психологии (С.107). Круг феноменов, объективированных для внутреннего опыта, гораздо шире и разнообразнее, чем факты внешнего опыта, однако подобно тому, как действительные события, они могут быть рассматриваемы и подвергаться интер-

презации по той же индуктивной "методе", которая особенно продуктивна в области естественных наук. Метафизический вопрос о сущности феноменов, описывающих человеческий опыт, не может иметь влияния на способ эмпирической характеристики душевной жизни. Таким образом, в очередной раз подчеркивает Юркевич, наука изучает мир явлений, в первом случае душевных, а во втором - материальных, не касаясь трудной проблемы о подлинной сущности окружающего мира.

Центральным принципом философских воззрений на жизнь к концу XIX в. стала выработанная естественными науками идея о единстве человеческого организма, а наблюдения зоологов, медиков и физиологов решительно опровергали всякую мысль о дуализме человека. Для Юркевича же понятие дуализма имело особый интерес, так как оно отделяло знание о человеке от представлений общего смысла. "Когда греческий философ Платон учил, продолжал свои историко-философские аргументации Юркевич, что тело человека создано из вечной материи, которая не имеет ничего общего с духом, то он таким образом допускал дуализм *метафизический* как в составе мира вообще, так и в составе человека. Христианское мирозерцание отстранило этот метафизический дуализм: материю признает оно произведением духа; следовательно, она должна носить на себе следы духовного начала, из которого произошла она" (С.114).

Идеи, цель, форма, законообразность всегда были атрибутами материальных явлений, и если человеческий дух развивался в материальном теле, то эта связь не насильственная, а положенная беспредельным произволом божественной воли. Связь духа и тела в человеке определяется, по Юркевичу, смыслом человеческой жизни, ее назначением и идеей. "Материя, как говорит Шеллинг, стремится, порывается родить дух; она не равнодушна к целям духа, она имеет первоначальное и внутреннее отношение к ним" (С.114).

Затрагивая вопрос о дуализме человека, который был якобы устранен исследованиями представителей естественных наук, Юркевич замечал: "Известно, что после устранения дуализма *метафизического* остается еще дуализм *гносеологический*, дуализм знания.

Сколько бы мы ни толковали о единстве человеческого организма, всегда мы будем познавать человеческое существово двоею: внешними чувствами - тело и его органы и внутренним чувством - душевные явления. В первом случае мы будем иметь физиологическое познание о человеческом теле, а во втором - психологическое познание о человеческом духе. Или и этот дуализм устранен наблюдениями физиологов зоологов и медиков?" (С.114).

В вопросе о единстве человеческого организма естествознание и философия находят, по мнению Юркевича, много общего: первое рассматривает единство человеческого организма как феномен, как нечно являющееся, кажущееся; вторая же объясняет, каким образом осуществляется это единство - как целостность или как один в себе законченный образ. "Когда говорят о *я в л е н и и*, то это слово или не имеет смысла, или оно означает, что предметное событие видоизменилось формами видящего и понимающего субъекта. Кто, например, изъясняет представление и мышление из нервного процесса, тот или не выясняет себе, что значит явление, или же признает нервы и их движение *в е щ и ю в с е б е*, бытием метафизическим и сверхчувственным; потому что в противном случае он согласился бы, что нервный процесс есть феномен, т.е. что способ явления уже условлен формой представления, которое он еще только хочет произвести из него" (С.118).

Обращение Юркевича к понятию "вещь в себе" свидетельствует о знакомстве с основными принципами критической философии. Впоследствии мыслитель напишет работу "Разум по учению Платона и опыт по учению Канта", которая будет попыткой оригинального синтеза платонизма и трансцендентальной философии немецкого мыслителя. Работа "Из науки о человеческом духе" является одним из первых подходов к этому синтезу, робкой и пока еще неуверенной попыткой включить отдельные элементы философского учения Канта в общую структуру собственного философствования.

Общность философии и естествознания заключается также и в том, что обе науки признают данное для непосредственного воззрения явлением. Из этой общей точки соприкос-



искусства естествознание сосредотачивается на объектах внешнего мира, а философия - мира внутреннего. Естествознание разлагает мнимые единства и сущности на отношения, писал Юркевич, а философия показывает те формы воззрения и представления, по силе которых эти отношения являются феноменальными единствами, феноменальными сущностями в кантовском смысле. Критическое направление трансцендентальной философии Канта в самом начале подлирует эти принципы для того, чтобы затем яснее определить характер не феноменального, подлинного бытия. "Так, например, она действительно учит о единстве человеческого организма, но находит это единство только в *идее цели*, а не как нечто данное в физических элементах" (С.119).

Подчеркивая значительную общность философии и естествознания, Юркевич вместе с тем обращал внимание на глубокое и принципиальное различие между естествознанием и философией материализма: первое изъясняет человеческий организм из материальных оснований, а вторая из этих оснований изъясняет все *сущест*во человека, *всего* человека. "Материализм не отвергает общечеловеческих опытов, а только дает им небольшое значение в системе науки: он представляется как критика содержания внутреннего чувства и поэтому не может остаться без влияния на развитие и успехи психологии. Здесь мы можем, по крайней мере, спрашивать: справедлива ли эта критика, точно ли явления внутреннего опыта представляются духовными только в *субъективном* нашем понимании, а сами в себе суть явления органической жизни? Если, как мы сказали, эти последние не даны для нас вне форм видящего их и понимающего их субъекта, то где же тот другой субъект, в воззрении и понимании которого самые формы видящего и понимающего субъекта становятся субъективными? Если явления возможны только для другого зрителя, то где этот другой зритель в области самонаблюдения и самовоззрения?" (С.121).

В обосновании своей философской антропологии Юркевич не мог обойти закон причинности, который формулировался им примерно в такой форме: откуда же эти явления, которых не было в причине? Не есть ли это чудо или безусловное творчество, которое одно может полагать то, чего не было в

причине? В постановке этой проблемы Юркевич ссылаясь на философскую традицию, представленную именами Декарта Гейлинкса и Мальбранша. Причина заключает в себе все, что существует в действительности. Всякий излишек существования, не обоснованный причинно, есть чудо, которое возможно объяснить только лишь из непрерывного творчества Божия. Именно поэтому Декарт отождествлял Божий промысел о мире с Божественным творчеством, а Гейлинкс и Мальбранш полагали, что Бог есть единственная, ближайшая и непосредственная причина всех изменений в природе и духе и что так называемые физические причины явлений суть вымысел языческой философии. Картезианская философская традиция, во многом разделяемая Юркевичем, была основана на твердом убеждении, что "выражения, каковы" количественное различие переходит в качественное" или "в химическом явлении есть то, чего нет в его причинах", не имеют никакого разумного смысла, что они понятны для привычек воображения, а не для логического рассудка... все эти теории только умозаключали о причине рассматриваемого здесь явления, а не указывали ее в области опыта" (С.126).

Отметив определенную общность своих взглядов на причинность с картезианской философской традицией, Юркевич высоко оценивал концепцию причинности также и Д.Юма, который обосновывал ее с точки зрения строгого эмпиризма. Д.Юм ни в каком опыте не находил причинной связи и полагал, что так называемая причинная связь есть понятие, порожденное воображением. Какой опыт укажет нам мост, вопрошал Юркевич с подачи Юма, по которому мысль могла бы логически переходить от одного из качеств рассматриваемого объекта к другому? "Итак, если причинная связь между явлениями есть вымысел нашего воображения, то мы не имеем никакого достоверного знания о мире явлений: науки опытные, науки точные не могут дать нам никаких всеобщих и необходимых положений; они никогда не откроют, что явление не только так *есть*, но так и *должно* быть и иначе быть не может" (С.128).

С комплексом философских проблем, связанных с принципом причинности, в определенной мере сопряжен также

закон о переходе количественных различий в качественные различия. Юркевич называет этот закон мнимым законом природы и излюбленной областью материалистического философствования. По его мнению, рассматриваемый закон "разъяснен с математической отчетливостью философией Канта". Природа не может обладать волшебной силой превращения количества в качество, так как гносеологический субъект предстает в роли зрителя, воспринимающего действия явлений, и только его дух принимает явления в формы ему одному свойственные. Количественные различия превращаются в качественные не в самом предмете как вещи в себе, а в отношениях предмета к ощущающему субъекту. Явление только лишь потому обладает статусом явления, что оно есть продукт с очень сложной структурой: составляющие его элементы даны, с одной стороны, в предмете наблюдаемом, а с другой стороны, в формах воззрения и представления наблюдающего духа. Поэтому очень странно, по мнению Юркевича, объяснять и анализировать качества этого духа из внешних явлений, которые сами, поскольку они суть явления, обусловлены этими качествами.

"Мир явлений неизъясним из самого себя; для его изъяснения нужно брать в расчет ощущающий, представляющий и познающий дух как одно из *первоначальных* условий, почему вещи являются нам такими, а не другими... Торжество естествознания состоит в том, что по данным явлениям в предмете оно определяет из начал логических его будущие состояния и будущие изменения. Это знание будущего было бы невозможно, если бы в предмете не было логического перехода от одного из его состояний к другому. Бездна, которая отделяет в предмете одно качество от другого, лежит не в самом предмете, а в нас, в формах вашего чувственного воззрения" (С.130).

Юркевич был убежден в том, что когда отдельные философы учили об одушевленности мира, о том, что человеческий дух есть смысл природы, то они не говорили ничего противного опытам и экспериментам естественных наук. Когда современные философы затрагивают вопрос о материи как она есть сама в себе, то они делают и создают абстрактную фикцию, отвлечение, существующее только в абстракт-

ной мысли. Уже величайшие философы древности, вновь обращаясь Юркевич к историко-философской аргументации, пришли к убеждению, что чистая материя, отрешенная от идеальных определений, есть ничто, небытие, меон. Отталкиваясь от мнения Аристотеля о том, что видение есть форма всего видимого, а мышление есть форма всего мыслимого, мыслитель утверждал мысль о том, что дух со своими формами воззрения и познания есть начало, из которого должно объяснять внешнее, а не наоборот. Смысл внешних явлений окружающего мира раскрывается только лишь из самосознания и это была общая исходная точка зрения очень многих философских учений.

В процессе построения своей христианской антропологии Юркевич затронул также вопрос о различии душевного устройства человека и животного, обращаясь при этом к Божественному Писанию. “В божественном откровении указаны основания, по которым легко можно образовать правильную идею о жизни и душе животных, поколику они отличаются от духовной жизни человека. Бог сотворил животных по роду их, сотворил не независимо от природы вещественной, но повелел воде и земле произвести живые души их (Быт.1, 20-24). Отсюда следует, что животное не может проявлять себя как дух личный, имеющий и сознающий в себе такие неделимые определения, которые не совпадали бы с тем, что оно есть по своей природе. Животное не есть личность, а экземпляр природы, и об этом оно знает” (С.139).

Назначение человека, по мнению Юркевича, и его достоинство не исчерпывается полностью его безотчетным служением целям рода; человеческий дух при этом есть не родовый, а личностный и свободный, не обязательно сопряженный с влечениями к продолжению рода. Действия человеческого духа это не простые и элементарные поступки, связанные с продолжением рода, но действия человеческой жизни в сложных рамках личной вины и личной заслуги. В своем доминирующем значении человеческий дух репрезентирует не идею рода, а свою собственную идею, споспешествующую его индивидуальному развитию, свободному избранию и свободной постановке целей жизни и деятельности. Человек и его дух в рамках божественного подобия, как исключительно

богоподобный, развивается под знаком нравственных идей, а не под реальным грузом физических влечений. Свой союз с подом человек определяет на уровне природных оснований физического мира, но по законам нравственных отношений любви и правды.

Философское учение Юркевича включало в себя достижения не только античной и средневековой мысли, но и достижения философии Нового времени и современной ему философии и психологии. В этом отношении весьма характерно имя Фридриха Эдуарда Бенеке, который, будучи активным противником метафизики, считал эмпирическую психологию важнейшей из наук и своим сочинением "Прагматическая психология" внес немалый вклад в развитие субъективно-идеалистической концепции внутреннего опыта. Юркевич достаточно высоко оценивал его научное и философское творчество и часто цитировал: "Психолог Бенеке говорит, что нужно различать сознание, существующее в психических актах, от сознания об этих актах. На основании этого различия мы могли бы доказать, что только человеческая душа, как способная мыслить, то есть образовать невоззрительные понятия о вещах, имеет самосознание в последнем значении слова, то есть самосознание, которое есть сознание не только в актах души, но и об этих актах" (С.146).

Сложный комплекс психологических вопросов и проблем о душе, самосознании, мышлении, памяти, воспоминании в значительной мере был общим для философии, психологии и философской антропологии. У христианских богословов также не было возможности уклониться от обсуждения всех этих проблем. Гносеологическая проблематика задавала общий тон в выборе предмета и объекта научного исследования для представителей всех философских течений и направлений, для представителей самых различных отраслей науки, философии и искусства. Ярким примером был сам Юркевич-философствующий богослов при рассмотрении чисто психологического вопроса об определении границы самосознания животных делал выводы самого широкого философско-гносеологического характера. Общие психологические вопросы физиологии животных зачастую были лишь поводом высказаться о познавательных способностях человека. Всякое по-

знание, писал Юркевич, происходит из опыта, а воспоминание всегда объясняет нам, откуда и почему какой-нибудь предмет оказывается нам знакомым. Именно воспоминание открывает человеку источник его знакомства с предметом следовательно, оно есть знание о знании, знание не только предмета, но также знание и о том, откуда и почему гносеологический субъект знает этот предмет.

Вновь возвращаясь к Бенеке, Юркевич приводит его мысль о том, что в самом простом или элементарном чувственном ощущении дано уже сознание предметного и сознание того настроения или состояния, в котором находится при этом душа, следовательно, в каждом знании дано и самосознание. Об этом самосознании Бенеке говорит, что оно существует в психических актах или есть самосознание прилагательное, а не субстанциональное, т.е. не то, по силе которого человек говорит о своем я или знает свое я. Юркевич вполне согласен с Бенеке о том, что самое развитое животное не способно подняться выше этого прилагательного самосознания. "Кант в своем трансцендентальном выводе категорий доказал и показал с особенной определенностью, что признание вещи как *вещи* или как *объекта* и знание о я или самосознание обозначают одну и ту же степень развития человеческого духа, только первое - со стороны внешней, а последнее - со стороны внутренней" (С.151).

Юркевич вместе с современной ему психологией пришел к выводу о существовании двух форм самосознания: сущностной основой первой было критическое отношение духа к своему собственному эмпирическому состоянию; основой второй формы самосознания было знание о я как основе душевных явлений. В этой связи Юркевич перечисляет целый ряд сопряженных проблем: как относятся между собой обе формы самосознания, что подразумевает человек, когда говорит о себе - я, чем и многим ли отличается это человеческое я от того, о котором учил Фихте как о чистой, безусловной деятельности. Профессор Киевской духовной академии предпринял попытку сформулировать отличительные свойства человеческого духа: человек развивается под идеей истины, человек не довольствуется фактическим состоянием ни своих представлений, ни внешних воззрений, которые он

подводит под "невоззримые", метафизические категории и таким образом подгоняет их к общим, необходимым законам. В своих чувственных взглядах человек отличает существенные формы явлений от случайных, а в своем душевном строе он отличает субъективные представления от мыслей, отражающих действительный ход развития мира. "Итак, если говорят, что человеческий дух отличается от животного тем, что в нем или ему открывается *метафизическая* сущность вещей, то и это выражение может показаться странным или сомнительным только для незнакомого с характером и свойствами человеческого познания" (С.152). Философская антропология Юркевича не была бы полной без рассмотрения вопроса о нравственной деятельности человека. Подходя к этому комплексу проблем, мыслитель декларирует несколько общих положений, опять-таки основанных на изучении и ассимиляции философского наследия прошлых веков и современного состояния философской и психологической мысли. В выражении, что добро есть польза, заключается, по мнению Юркевича, плохо понятое философское учение о том, что необходимое условие нравственного совершенства разумных существ носит абсолютный характер. Разумный дух человека, как и желудок, требует определенных форм своего удовлетворения, но удовлетворение человека как разумного духа не только не противоречит человеческой пользе, но, более того, вносит в чувственное бытие человека смысл и ясное осознание значения целей и средств, ведущих к человеческому счастью.

"Добро есть польза - это значит: поступок другого существует только для моего рассчитывающего суждения, а не для сердца, не для чувства; это значит: я отыскиваю в нем полезное, как справки в архиве, как слова с лексиконе! Такова другая сторона нравственности утилитаризма, которая не позволяет ему быть нравственностью души живой, любящей и ненавидящей, сочувствующей и отвращающейся..." (С.171). Юркевич обращал особое внимание на телеологический характер понятия пользы, которая не может существовать как гора, как неизбежность, как вещь. Польза есть то, что она есть, она существует только по отношению к целям, которые человек преследует как нечно достойное. Для хри-

стианского мыслителя была неприемлема нравственность, построенная на принципах утилитаризма и ригоризма, как несообразная с существом человека, обращенного к добру, благу, счастью, удовольствию и удовлетворению. В качестве позитивного примера Юркевич указывал на христианскую нравственность, ориентированную на благо, которое человек должен найти в Боге. Если бы человек сумел развить в себе потребность, которую можно было бы удовлетворить только познанием сущности и законов мира явлений, то таким образом свою пользу и свое счастье он смог бы найти только в истине. Историко-философским примером в данном случае для Юркевича стал Спиноза. Последний утверждал мысль о том, что познание Бога может стать основной страстью человеческого духа, а удовлетворение этой страсти, т.е. активное и последовательное богопознание, способно доставить духу величайшую радость и блаженство. Есть основания предполагать, что в подобных случаях идея удовольствия и пользы не исключается из сферы нравственной деятельности, но только лишь изменяется сообразно с задачами, стремлениями и целями, достижения которых интересует дух. В любой области функционирования человека (в земном мире страстей или в небесном мире истины и добра) последний всегда будет оставаться живым существом, чувствующим удовольствие и скорбь и стремящимся к тому, что доставляет ему счастье и благо. С одной стороны, подобный подход можно охарактеризовать как чисто эпикурейский - в строе мыслей и тоне чувствований почти дословное повторение этического учения Эпикура: "Когда оно (счастье) у нас есть, у нас все есть, когда его нет, мы все делаем, чтобы его иметь". С другой стороны, эта этическая концепция несет в себе мощный комплекс христианских идей. "Полезно и то, что приводит нас в согласие с общим *с м ы с л о м* всего существующего или, проще, с волею Божией, насколько люди знают или надеются знать об ней из различных источников" (С.173).

Утилитаризм в нравственности Юркевич сравнивал с фетишизмом в религии, который почитал Бога только за то, что может быть полезен человеку в его поисках счастья. Так и мораль утилитаризма требовала только лишь полезности поступка, не спрашивая, как он относится к той идее, кото-



р составляет высшие идеалы человечества. В философском творчестве Юркевича работа "Из науки о человеческом духе" предшествовала работе "Сердце и его значение в духовной жизни человека", с которой начинается характеристика такой стороны философского учения мыслителя, как кардиогносия. вносящая в гносеологическую концепцию аксиологическое предпочтение не разуму и рассудку, а сердцу, как особой константе познавательных способностей человека. Ориентация на познание сердцем была включена и в структуру философской антропологии в качестве органического элемента общехристианского мирозерцания духовно-академического философствования.

В рамках философского антропологизма Юркевича человек начинал свое нравственное развитие из движений сердца, которое всегда предпочитало лицезреть благо, счастье, сладкую игру жизни, умонастроение сердечности всегда и везде хотело бы встречать существа радующиеся, согревающие друг друга теплотой любви, связанные дружбой и взаимным сочувствием. "Только в этой форме осуществленного всеобщего счастья мир представляется ему как нечто достойное существовать", а "ваше сердце испытывает легкое волнение от идеи общего блага, которой осуществление вы хотели бы замечать везде, куда ни обратился взор ваш" (С.181).

И еще одна из многочисленных историко-философских ассоциаций, обильно наполняющих антропологический трактат "Из науки о человеческом духе". На этот раз Юркевич привел мысль Шеллинга о том, что человек, когда он в первый раз обратил отчетливое внимание на свою жизнь и деятельность, уже застал себя охваченным особым нравственным и общественным порядком, который представляет собой осуществление идеи общего блага в больших или меньших размерах.

Добро, общее благо, истина были основными понятиями и категориями философской антропологии Юркевича. Понятие истины было смысловым рефреном всего трактата "Из науки о человеческом духе" и всего философского творчества мыслителя. Человек находит удовлетворение в знании как знании или, другими словами, он обретает удовлетворение в перестройке своего мира субъективных представлений по зако-

нам и идее истины. В своих познаниях и в своих поступках человек признает право того, что не есть он сам, так как развивается или под идеей истины, или под идеей добра. В первом варианте человек предстает как знающий истину ум, а во втором - как любящее и жертвующее сердце. "Если ум, стремясь воспроизвести объективный порядок мира, жертвует для него теми субъективными, хотя часто приятными сочетаниями представлений, которые развивались в нем из встречи его личных состояний с случайными влияниями внешней среды, то и сердце имеет эту же способность жертвовать или приносить жертвы для общего блага, имеет способность сдерживать и подавлять эгоистические стремления" (С.183).

Принципы и постулаты философской антропологии рассматривались Юркевичем не только в работе "Из науки о человеческом духе". Можно даже утверждать, что эта тема была сквозной во всем философском творчестве украинского мыслителя, плодотворно трудившегося на поприще русской культуры. Высокий дух идеалистического философствования, восходящий к платонической традиции, высокий уровень метафизической проработки сложнейших философских понятий и категорий обусловили выдающееся место Юркевича в истории русской философской мысли XIX в. Частная задача изложения и характеристики идей философской антропологии Юркевича на материале одной из его работ носит характер историко-философского эксперимента. Обоснованием идеи подобного опыта может послужить следующая мысль Гете: "В одном мгновенье видеть вечность, огромный мир в зерне песка, в одном движенье - бесконечность и небо в чашечке цветка".

Христианская антропология Юркевича носила развитый философский характер и содержала в себе множество метафизических тонкостей, проблем и их смысловых нюансов. "Из науки о человеческом духе" полностью не перекрывает антропологическую проблематику всего философского творчества Юркевича, но вполне очерчивает общую направленность и ведущие линии развития этого антропологизма. Определенным итогом антропологической концепции, изложенной в этой работе, можно считать утверждение мысли о том,

что в человеческом духе есть целый ряд условий, взаимодействие которых порождает “искру благожелания”, способную при определенных обстоятельствах воспламенить всего человека на подвиги правды и любви. Человек не есть злой дух, несущий в себе разрушительное начало, но он не является и светлым ангелом. Очень часто естественные потребности человека в самосохранении в своем гипертрофированном развитии выливаются в эгоизм, равнодушный к идеям любви и правды и манкирующий счастьем других людей из-за своей утилитарной пользы. Но, к счастью, эгоистические чувства полностью не исчерпывают всей душевной жизни человека. Человек прежде всего остается человеком, находя человеческое прежде всего в себе, в своих понятиях, в своих сердечных движениях, как в своей судьбе, связывающей его с человеческим родом; “поэтому с какой-нибудь стороны в нем всегда остается психическая возможность любви, сострадания, уважения к другим” (С.186).

*Лук М.І.*

(Київ)

## КРИТИКА ЮРКЕВИЧЕМ УТИЛІТАРИЗМУ

У творчому доробку Памфіла Юркевича чільне місце посідають питання етики. І це не випадково, адже центральною проблемою, що проходить через усю його філософію й становить її квінтесенцію, є проблема людини. Стоячи біля витоків персоналізму і конкретного ідеалізму, Юркевич у своїх працях послідовно проводить тезу про самоцінність людини, обґрунтовуючи її з позицій “філософії серця”. Причому людині не як родової істоти, а як конкретного індивіда. Для нього людина - носій ідеї особистого духу, позаяк людський дух не родовий, а особистий. Людський дух - це своя власна ідея, а не ідея роду. В цьому ж контексті, за глибоким переконанням українського мислителя, мають вирішуватися й проблеми моралі.

Історично склалося так, що Юркевичу довелося розробляти свою етичну концепцію в полеміці з антропологічним матеріалізмом, котрий відверто проповідував мораль