

### Литература

1. Арсеньев А.С., Библер В.С., Кедров Б.М. Анализ развивающегося понятия. М., 1967.
2. Бородай Ю.М. Эротика – Смерть – Табу: Трагедия человеческого сознания. М., 1996.
3. Бородай Ю.М. Воображение и теория познания (Критический очерк кантовского учения о продуктивном воображении). М., 1966.
4. Гончаров С.З. Акмеология сердечного созерцания в культуре и его креативные возможности в образовании // Образование и наука // Известия УрО РАО. 2005. №5 (35).
5. Дицген И. Избр. филос. соч. М., 1941.
6. Ильин И.А. О русской идее // Соч.: В 10 т. М., 1993. Т.2, кн.1.
7. Ильин И.А. Аксиомы религиозного опыта: В 2т. М., 1993. Т.1.
8. Кант И. Соч.: В 6 т. М., 1964. Т.3.
9. Кант И. Предполагаемое начало человеческой истории // Кант И. Трактаты и письма. – М., 1980.
10. Кузанский Н. Соч. М., 1979. Т. 1.
11. Лойфман И.Я. Мировоззренческие штудии: Избранные работы. Екатеринбург, 2002.
12. Лука (Войно-Ясенецкий). Наука и религия: Дух, душа и тело. – Ростов-на-Дону, 2001.
13. Любутин К.Н. Философия в современном мире // Двадцать лекций по философии: Учеб. пособие. 2-е изд. Екатеринбург, 2002.
14. Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд. 1968. Т.46, ч.1.
15. Мирошников Ю.И. Ценностное сознание: принципы исследования // Гуманитарные исследования: Ежегодник. Вып. 8. Межвузовский сборник научных трудов. Омск, 2003.
16. Мирошников Ю.И. Аксиология как часть философского знания: Гуманитарные исследования: Ежегодник. Вып. 9. Межвузовский сборник научных трудов. Омск, 2004.
17. Мотрошилова Н.В. Мыслители России и философия Запада (В. Соловьев. Н. Бердяев. С. Франк. Л. Шестов). М., 2006.
18. Пиаже Ж. Роль умственных действий в формировании мышления // Вопросы философии. 1965. № 6.
19. Сковорода Г.С. Соч.: В 2 т. М., 1993, Т. 1.
20. Трубецкой С.Н. Курс истории древней философии. М., 1997.
21. Эйнштейн А. Собрание научных трудов: В 4 т. М., 1967. Т. 4.
22. Энгельс Ф. Диалектика природы // Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд. М., 1961.
- Т. 20.
23. Юркевич П.Д. Филос. произв. М., 1990.

### М.А. ОСТАПЕНКО

#### НАУКА ДУХЕ: МЕТОДОЛОГИЯ РОДОНАЧАЛЬНИКА АКАДЕМИЧЕСКОЙ ШКОЛЫ РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ П.Д. ЮРКЕВИЧА

Почти двадцать лет не ослабевает интерес отечественных исследователей к русской религиозной философии. И, несмотря на то, что временные рамки ее существования весьма ограничены, а ее

исследователей становится все больше, изучение этой философии открывает нам все новые и новые имена, идеи, глубины, поражающие воображение своим богатством.

Среди тех, кто стоял у истоков оригинальной русской философии был профессор Киевской Духовной Академии Памфила Даниловича Юркевича. Вл. Соловьев считал его своим учителем. В данной статье хотелось бы обратиться к целому направлению в русской религиозной философии, которое представлено выпускниками и преподавателями российских духовных академий. П.Д. Юркевич был одним из тех, кто наряду с Ф.А. Голубинским оказал влияние на эту школу академистов.

Следует отметить, что современным исследователям порой не хватает специальных знаний, для того, чтобы по достоинству оценить труды того или иного автора или целого направления в рамках русской религиозной философии. Таким незаслуженно оставшимся в тени направлением и является академическая школа русской религиозной философии.

Это направление представлено выпускниками и преподавателями духовных академий (Московской, Санкт-Петербургской, Киевской и Казанской), которые в своем творчестве обращались к собственно философской проблематике. Среди них есть как доктора философии (В.Д. Кудрявцев-Платонов), так и доктора богословия (С.С. Глаголев, В.И. Несмелов), как миряне (С.В. Троицкий, М.М. Тареев), так и священство (архиеп. Сергей Старогородский, прот. Н. Сергиевский), есть даже святые – священномученик Иларион (Троицкий) и праведный Иоанн Кронштадтский. Среди наиболее знаменитых представителей философской мысли духовных академий, конечно, нужно упомянуть о Павла Флоренского, П.Д. Юркевича, В.И. Несмелова, В.Д. Кудрявцева-Платонова, С.С. Глаголева, М.М. Тареева. Есть авторы не столь известные, но не менее интересные – Н. Сергиевский, М.М. Остроумов, Д.Г. Коновалов, С.В. Троицкий и др.

Объединяет их не только то, что они были выпускниками и преподавали в духовных академиях. Объединяет их общность образа мысли, общее направление поиска ответов на поставленные вопросы и верность свято-отеческой традиции философствования. Действительно, многие из них и не рассматривают философию иначе, чем «служанку богословия», но, как замечает один из них, человек всегда стремится найти что-либо высшее, определяющее его деятельность, смысл жизни. Это высшее еще Аристотель называл *Theologia*. Таким образом, теология всегда была учением о том, что есть высшая истина и совершенная любовь. «Неужели назначение служить этой истине унижительно?» [1, с.281].

Этот принцип они стремились реализовать при рассмотрении любого вопроса, будь то социальные проблемы современного им общества или

отвлеченное научное исследование. Поражает широта тех тем, которые интересовали профессию духовных академий (не зависимо от наличия или отсутствия сана). Это и проблема назначения человека (В.И. Несмелов), и проблема происхождения человека (Сергиевский, Глаголев, Кудрявцев-Платонов), обращение к которой через критику эволюционизма приводит к формулировке оригинальной концепции деградации человеческого рода. Это и всевозможные вопросы, связанные с пониманием сущности брака, форм его заключения, юридические и канонические нормы, регулирующие брачные отношения (Троицкий, свщмчк Илларион, Нечаев). Это и огромный интерес к психологической проблематике, начиная от общефилософских оснований психологических теорий, методологии до конкретных исследований. Особое внимание уделялось академиками вопросам воспитания. И опять – их внимание привлекает не только теория и история воспитания, но и методика, дидактика, организация школьного дела в неразрывном единстве воспитания и просвещения.

Масса других тем находит отклик у выпускников и преподавателей духовных академий: происхождение религии, мистицизм (столь модный на рубеже веков), основания и задачи философии, сущность прогресса, феномен жестокости, положение женщины, литературная критика и др.

Вклад П.Д. Юркевича в становлении школы академистов заключается в том, что он заложил и терминологическую, и методологическую неповторимость академической философии. Как отмечает Вл. Соловьев, Памфил Данилович, как и многие выдающиеся русские люди, не стремился перевести «все свое духовное существо в публичную собственность». Этим и объясняется то, что его эпистолярное наследие не столь обширно. Но это небольшое производит впечатление глубиной, продуманностью и точностью формулировок.

Центральной темой творчества П.Д. Юркевича была тема «ума и сердца». Он не только предлагает ввести категорию сердца в философский и психологический оборот, но и доказывает неполноценность теоретических построений о человеке, не учитывающих этого феномена человеческой природы. Начинает свое исследование Памфил Данилович с выяснения библейского понимания этого термина. Он показывает множество значений, вкладываемых в понятие сердца. Юркевич убежден – именно в Библии, где понятие сердца встречается часто и используется не просто как поэтическая метафора, можно найти основу для понимания этого феномена и его значения в жизни человека.

«Сердце есть хранитель и носитель всех телесных сил человека» [6, с.69]. Так сердце человека укрепляется хлебом или «иссыхает» от отсутствия пищи, оно может отягощаться невоздержанным употреблением еды и вина (Пс. 37:11; 39:13; 101:5; 103:15; Суд. 19:5; Лк. 21:34; Иак. 5:5;

Деян. 14:17). «В сердце зачинается и рождается решимость человека на такие или другие поступки; в нем возникают многообразные преднамерения и желания; оно есть седалище воли и ее хотений» [6, с.69]. Библия говорит о намерениях сердца, о том, что человек «положил» на сердце своем; любя что-то, человек отдает предмету любви свое сердце; охотно делая что-либо, человек делает это «от сердца» (Еккл. 1:13; Дан. 1:8; Рим. 10:2; Исх. 35:5; Флп. 1:7).

«Сердце есть седалище всех познавательных действий души» [6, с.70]. Сердце может советовать, разуметь, вмещать слова, помнить или не помнить что-либо (Евр. 4:12; Иер. 14:14; Лк. 2:19; Ис. 65:17; Песн. 8:9; Втор. 11:18). «Сердцу усваются все степени радости от благодушия до восторга и ликования пред лицом Бога, все степени скорбей, от печального настроения до сокрушающего горя; все степени вражды от ревнования до ярости, в которой человек скрежещет зубами своими ...; все степени недовольства, от беспокойства, когда сердце «смущает» человека, до отчаяния...; наконец, все виды страха, от благоговейного трепета до подавляющего ужаса и смятения. Сердце истоняет и терзается от тоски, по различию страданий оно делается «яко воск таяй» или иссыхает, согревается и разжигается, или делается сокрушенным и сотренным.» [6, с.71].

Наконец, сердце есть средоточие нравственной жизни человека: от высочайшей таинственной любви к Богу, до того высокомерия, которое обожает себя (Пс. 72:26; Иез. 28:2). Сердце бывает омраченным (Рим. 1:21), дебелим (Ис. 6:10), делается жестоким (Ис. 63:17), каменеет (Иез. 11:19), сердце может быть лукавым (Иер. 16:12), суетным (Пс. 5:10), неразумным (Рим. 1:21). «Сердце есть скрижаль, на которой написан естественный нравственный закон» [6, с.72].

Сердце называется исходящими живота или истоками жизни (Притч. 4:23; Иер. 17:9; Иак. 3:6; Пс. 43:23), как средоточие всей телесной и многообразной духовной жизни человека. Более того, в послании к Коринфянам, апостол Павел ясно выражает мысль о том, что ученики в коринфской церкви – «письмо Христово,... написанное не чернилами, но Духом Бога живого, не на скрижалях каменных, но на плотных скрижалях сердца» (2 Кор. 3:2-3). «Эти выражения показывают совершенно определенно, что священные писатели признают средоточием всей телесной и органом всей духовной жизни то самое плотянное сердце, которого биение мы чувствуем в нашей груди... Простое чтение священных текстов, если только мы не будем их перетолковывать по предзанятым идеям, убеждает нас непосредственно, что священные писатели определенно и с полным сознанием истины признавали сердце средоточием всех явлений человеческой телесной и духовной жизни» [6, с.73].

Надо отметить, что эту исследовательскую установку – начинать рассмотрение любой проблемы с обращения к тексту Священного Писания, унаследуют и другие представители академической школы. Именно так: тщательное и внимательное изыскание мест и контекстов Библии, касающихся конкретного вопроса. Эта исследовательская привычка, конечно, вызывает пренебрежительно снисходительное непонимание со стороны оппонентов, не просвещенных светом Христовой истины. Но это обращение к тексту Священного Писания во многом позволяло академистам не выходить за рамки православности в ответах, которые они предлагали по тем или иным вопросам. Это обращение задавало своеобразную методолого-гносеологическую иерархию: начинать поиск ответа на любой вопрос с обращения к Слову Божьему, затем обратиться к данным человеческого опыта, сопоставляя эти данные с теориями и гипотезами, объясняющими этот опыт. Критический анализ гипотез и теорий имел своей целью предложить в конечном итоге такое объяснение различных явлений повседневной жизни человека или явлений окружающего мира, которое не только бы не противоречило букве, но и отвечало бы духу Писания.

Далее П.Д. Юркевич обращает исследовательский взор к термину «голова», который повсеместно в науке признается как седалище души.

Священные писатели знали о тесной связи головы с явлениями душевной жизни и признавали голову как важнейший орган этих явлений. «Лице главы служит выражением и как бы живым зеркалом душевных состояний человека, так что вообще «от зрака познан будет муж и сретением лица познан будет умный» (Сир. 19:26)» [6, с.74]. Благословляющий возлагает руки на голову благословляемого, елей помазания возливается на голову, Моисей после общения с Богом на Синае имел просветленное лицо, словосочетание «лице Божие» означает полноту откровения Божественной славы, и, наконец, Христос называется главой Церкви (Евр. 5:23; Кол. 2:19; Быт. 48:14; 49:26; Притч.10:,6; Пс. 132:2; Лев. 8:12; Деян. 2:3-4). «Итак, священные писатели знали о высоком значении головы в духовной жизни человека; тем не менее, повторяем, средоточие этой жизни они видели в сердце» [6, с.74].

Обычно слово «сердце» употребляется для обозначения эмоциональной, а «голова» - интеллектуальной, рассудочной сфер человеческой души. По мнению Юркевича, такое обозначение не является исключительно метафорическим, но указывает на определенную взаимосвязь: определенные сферы духовного существа человека имеют свое выражение (или воплощение) в определенных же частях человеческого организма. Так сердце, как центральный орган кровеносной системы

является воплощением практического элемента духа, а голова, как несущая важнейшие части нервной системы – теоретического (ум).

Подчеркнем еще раз: две стороны единого человеческого организма рассматриваются в Священном Писании не как равнозначные, между ними устанавливаются отношения господства-подчинения, или, во всяком случае, первенства-второстепенности. При этом первенство отдается сердцу, но это не значит, что эмоционально-волевое начало ставится выше умственного. Голове отводится роль видимой вершины той жизни, которая берет свое начало именно в глубинах человеческого сердца. «Голова имеет значение органа посредствующего между целостным существом души и тем влияниями, какие она испытывает со вне или свыше, и что при этом ей приличествует достоинство правительственное в целостной системе душевных действий» [6, с.75]. Таким образом, голова исполняет роль своеобразного посредника между внешним миром и целостным существом этой души.

Выяснив понимание соотношения сердца и головы в Библии, Юркевич задается вопросом о соответствии этого соотношения с положениями отвлеченной философии. Здесь он привлекает учение психологов о том, что головной мозг служит душе непосредственным и необходимым телесным органом. Это, конечно, провоцирует идею «интеллектуальности» духовного существа человека. Иными словами в отвлеченной философии господствует отождествление мышления и духа человека, а воля и чувства понимаются как видоизмененные или случайные состояния мышления. «В этих определениях существо души делается так же открытым и легко обозреваемым, как те формы мышления, которые среди других явлений душевной жизни отличаются особенной прозрачностью и ясностью. С этими определениями была бы совершенно несообразна мысль, что в самой душе есть нечто за-душевное, есть такая глубокая существенность, которая никогда не исчерпывается явлениями мышления» [6, с.76-77].

Это отождествление мышления и духовной жизни Юркевич находит непродуктивным и сравнивает с попыткой объяснить явления слуха (звуки, слова, тембр и проч.) через явления зрения (цвет, форма и проч.). Он считает, что и сама душа, и ее связь с телом гораздо богаче, многообразнее, чем принято думать. Очевидно, что телесным органом человеческой души является человеческое тело; сердце, соединяющее в себе все силы этого тела, очевидно, является ближайшим органом жизни души.

Юркевич не оспаривает положения о том, что сознательная деятельность души имеет свой непосредственный орган в головном мозге. Сколько бы не возбуждались органы чувств внешними предметами, они не обращаются душой в ощущения и представления, если они не доходят до

головного мозга. «Однако же из этих несомненных опытов физиологии следует очень немного для психологического учения о пребывании души в теле. Мы только можем сказать: деятельность, или, точнее, движение головного мозга есть необходимое условие для того, чтобы душа могла рождать ощущения и представления о мире» [6, с.78-79].

Убеждение же о мозге как о седалище души проистекает из наблюдения, почерпнутого, по мнению Юркевича, из чувственного мира. Известно, что при взаимодействии двух физических тел, движение переходит от одного к другому посредством давления или толчка. Но подобное давление или толчок не возможны между душой и телом, ибо душа не имеет пространственной протяженности, плотности и прочих атрибутов физических тел. То есть, связь между движением части головного мозга и представлением, которое по этому поводу образует душа, есть не механическая связь давлений и толчков, но целесообразная (идеальная). «Душа испытывает впечатления не от пространственных движений мозговой массы, а от целесообразной ее деятельности, которая, как очевидно, не требует пространственной совместности действующих друг на друга членов». [6, с.79] А это значит, что, не смотря на необходимость деятельности головного мозга для порождения душой ощущений и представлений, эта необходимость не может быть основанием для признания головного мозга средоточием души.

Любопытно отметить и тот факт, что самые незначительные перемены в ощущении нашего духовно-телесного существа проявляются изменением биения сердца. И здесь следует различать физическое условие деятельности души, каковым является мозг и непосредственный духовный источник, рождающий желания, мысли и дела человека – это сердце. Наши дела, слова и мысли изначально не являются образами внешних вещей, но выражениями нашего сердечного настроения. Общеизвестно наблюдение, что никакие возбуждения внешнего мира не способны вызвать в душе представлений или чувств, если эти представления или чувства не совместимы с сердечным настроением индивида. Напротив, изменение наших мыслей не влечет за собой изменения головного мозга.

Если бы человеческое мышление только повторяло в своих движениях события действительности явления посторонние для духа, то в своем знании вещей человечество двигалось лишь вширь, а не вглубь. Но ведь даже в самом простом представлении, возникшем на основе внешних впечатлений, различаются две стороны: знание внешних предметов и душевное состояние, уславливающееся этим представлением и знанием. И именно эта вторая сторона не подлежит математическому расчету – она выражает качество нашего душевного настроения. Нельзя забывать, что

всякое понятие входит в душу человека как внутреннее состояние самой этой души.

Еще более подтверждают мысль о сердце как источнике мысли всем хорошо известное наблюдение о недостаточности и ограниченности выразительных средств ума для передачи движений и состояний сердца. Еще христианские подвижники благочестия называли ум человека медлительным в сравнении с внезапно возникающими и непосредственно действующими движениями сердца. Это, конечно, не отрицает правильности мышления, но все же знание должно проникать до глубин сердца, дабы согреться теплотой и стать из отвлеченного – жизненным. Только за сокровище истины принятой в сердце, а не за отвлеченное знание человек способен вступить в борьбу с другими людьми или обстоятельствами.

Таким образом, можно сформулировать следующие два положения. Во-первых, сердце может понимать и своеобразно выражать душевные состояния, не поддающиеся отвлеченному знанию разума в силу своей духовности и жизненности. Во-вторых, чтобы стать деятельной силой, понятия и точные знания разума должны проникнуть в глубину человеческого сердца, став, таким образом, нашим душевным состоянием.

Сформулировав эти два положения, Юркевич обращается к рассмотрению немецкого идеализма (как к философским системам сохранявших господство над умами большого числа ученых и мыслителей того времени). Согласно немецкому идеализму человеческий разум обладает автономией, то есть сам из себя продуцирует законы для душевной деятельности человека. Именно поэтому дух человека отождествляется немецкими идеалистами с мышлением. Юркевич принципиально не согласен с таким положением. «Закон для душевных деятельностей не полагается силою ума как его изобретение, а предлежит человеку как готовый, неизменяемый, Богом учрежденный порядок нравственно-духовной жизни человека и человечества, и притом предлежит он, по апостолу, в сердце как глубочайшей стороне человеческого духа» [6, с.87]. По его мнению, разум является лишь светом, озаряющим те законы духовной жизни, которые предшествуют разуму. Жизнь духовная зарождается раньше сознания, раньше мышления – в своеобразном «мраке», «темноте», то есть в глубинах недоступных для взора разума. Эта вторичность мышления по отношению к духу, однако, не низвергает разум с той вершины, на которую его всегда поставляли мыслители. Человеческий ум есть вершина духовной жизни, но не ее корень.

Далее взгляд мыслителя обращается к тому пониманию души человека, которое нередко и по сей день встречается в психологии. Психологи ограничиваются перечислением тех свойств человеческой души,

которые общи у нее с другими живыми существами (ощущения, представления, чувства, желания). При этом превосходство этих свойств в человеке в сравнении с другими живыми существами объясняется не из сущности человеческой души, а как усиление общих родовых свойств души как таковой. Человеческая же душа, подчеркивает профессор Юркевич, изначально имеет особое содержание, и только из этого содержания и можно объяснить – почему родовые формы жизни принимают в человеческой душе особенный и совершенный характер. «Только из этого предположения можно изъяснить, почему эти родовые формы принимают в человеке особенный и совершеннейший характер, почему в этих родовых формах открывается нравственная личность человека, для выражения которой тщетно мы искали бы в душе человека определенного, действующего по общим законам механизма, почему, наконец, в этих конечных формах носится чувство и сознание бесконечного, для которого опять нет определенного и частного носителя или представителя в явлениях душевной жизни». [6, с.88] При этом, признавая за человеческой душой этого особенного содержания, мы должны признавать и особенное содержание за душой каждого индивида, хотя это своеобразное индивидуальное развитие и протекает в общих родовых формах человеческой душевной жизни.

Далее Памфил Данилович критикует науку за использование при исследовании человеческой души тех же методов, что и при исследовании физического мира. Так наука задается вопросом: по каким общим законам совершаются явления души? И этот вопрос справедлив и продуктивен, но только в отношении производных явлений человеческой души. В человеческой душе есть некая первоначальная простая основа. И как всякая простая основа она не доступна научному анализу, потому что для нее невозможно найти общих и навсегда определенных форм, форм которые можно было бы безусловно «привязать» к той или другой паре нервов, и которые (формы) возникали бы всякий раз при движении этих нервов.

Юркевичу в равной мере чужды крайность стремления погасить свет сознаниями погружением в темное чувство единства, бесконечности и крайность, характеризующая явления душевной жизни как конечные, исчислимые, раз и навсегда данные. «Вместо того, что верить и надеяться и сообразно с этим подвигаться во временном мире, мистик относится враждебно и отрицательно к настоящему, Богом установленному порядку нашего временного воспитания. Но мы думаем, что противоположную крайность образует то психологическое воззрение, которое надеется перечислить и определить все явления душевной жизни как конечные и раз и навсегда определенные ее формы, так что ни в них, ни под ними нельзя

уже найти жизни своеобразной, простой, непосредственной, которая бы проторгалась неожиданно и нерассчитанно» [6, с.90].

Истину между этими крайностями мистицизма и эмпиризма Юркевич видит именно в библейском учении о сердце как средоточии душевной жизни человека. Сердце порождает подлежащие общим условиям и законам формы душевной жизни, но не переносит всего своего духовного содержания в эти формы. Таким образом, в глубине сердца остается недоступный анализу источник новой жизни, движений стремлений. Поэтому во временных условиях всегда остается возможность необычных явлений, выходящих за рамки обычного образа действия души.

Подводя итог своим рассуждениям, Юркевич формулирует следующие выводы. Во-первых, если сердце средоточие духовной жизни, порождающее стремления, желания, мысли «не вытекающие с математическим равенством из внешних действующих причин, то самая верная теория душевных явлений не может определить особенностей и отличий, с какими они обнаружатся в этой частной душе при известных обстоятельствах» [6, с.91]. В силу этого самосознание открывает не душу человеческую вообще, но непосредственно эту конкретную душу. «Отсюда мы можем заключить, что хотя бы в истории природы все было подчинено строгому механизму, не позволяющему изъятия, в истории человечества возможны факты, события и явления, которые будут свидетельствовать о себе своим простым существованием и возможности которых нельзя ни допускать, ни отрицать на основании общих законов известных нам из науки о душе» [6, с.91]. Учитывая это, наука о душе, да и наука вообще сможет поставить себя в правильное отношение к Божественному Откровению. По общим законам душевной жизни можно обсуждать лишь повседневные явления человеческого духа при условии обычного течения вещей.

Во-вторых, «очевидно, что если бы все существующее имело производную и слагаемую из сторонних причин сущность, то человеку не пришлось бы и на мысль говорить о причине безусловной» [6, с.93]. Однако все человечество «единогласно заканчивает все свои изъяснения в религиозной вере, если оно умеет концы или начала всех нитей жизни, знания и деятельности сводить к Богу, то это религиозное сознание наиболее оправдывается натурой человеческого сердца, за которую мы уже не можем стать, чтобы подсматривать еще и другие, слагающие ее причины, и которая поэтому обладает всей непосредственностью бытия». [6, с.93].

В-третьих, значение сердца велико в нравственной жизни. Это видно из того, что нравственную оценку действиям человека мы даем исходя из того, чем эти действия определялись: внешними обстоятельствами или

непосредственно свободными движениями сердца. «Только последним по-настоящему мы можем приписать нравственное достоинство, тогда как первые имеют в большей или меньшей мере характер физических действий» [6, с.94].

Нравственные поступки возможны, потому что человек свободен. Поэтому для Памфила Даниловича не приемлема позиция, смешивающая понятия «разумный» и «нравственно-добрый». «Каждый день мы удостоверяемся, что поступок самый недостойный, злодеяние самое оскорбительное для человечества может быть совершено очень умно, по самому основательному и расчетливому плану и по самым глубоким соображениям, и, тем не менее, правило «поступай разумно» принимается в большинстве как источник чистейшей нравственности» [6, с.98]. В этом мнимо нравственном начале выражается вся односторонность образования. «Как мы хотим быть умными без убеждения, так хотим быть нравственными без подвига: действительно, то и другое происходит по мере того, как мы основные начала духовной жизни переносим из глубины сердца в светлую область спокойного, бесстрастного и безучастного разума» [6, с.98].

Поскольку в непосредственной связи с проблемой источника нравственных узаконений стоит проблема автономии разума, П.Д. Юркевич вновь возвращается к ней, и считает необходимым сделать следующие замечания. «Закон, по которому совершаются нравственная деятельность, не есть уже потому причина этой деятельности, как, например, закон падения тел не есть причина их падения» [6, с.99]. Поэтому и невозможно с разумной точки зрения объяснить, из какого источника истекают нравственные деяния. «Точно, ум может предписывать, повелевать и – скажем так – командовать, но только тогда, когда он имеет перед собой не мертвый труп, а живого и воодушевленного человека и когда его предписания и повеления сняты с натуры этого человека, а не навязываются ей, как что-то чуждое, несродное» [6, с.100].

Ум есть правительственная, владычественная часть души, как говорили древние мыслители, но правительственная не значит рождающая. Ведь бывают такие ситуации в жизни человека, когда внешние обстоятельства своими неожиданными сплетениями сбивают все правила и расчеты разума – тогда человек предоставляется водительству сердца. В эти моменты проверяется нравственный характер человека – проявит ли он благородство своего настроения или же «разоблачит пред нами все недостойнство своей личности, которое до этой минуты закрывалось для нас в поведении благоразумном, управляемом рассчитывающим и осторожным разумом» [6, с.101]. Окончательно свою мысль о значении начал и общих правил разума в нравственной сфере Юркевич формулирует

следующим образом. Для живой нравственности требуется елей и светильник (Мф. 25:1-10). «По мере того как в сердце человека иссякает елей любви, светильник гаснет: нравственные начала и идеи потемнеют и, наконец, исчезают из сознания» [6, с.101].

Подводя общий итог своим изысканиям и рассуждениям, П.Д. Юркевич подчеркивает, библейское учение о сердце не стоит одиноко среди всего остального учения, с ним соединяются великие практические интересы духа. С этой точки зрения может быть указано «правильное, гармоничное отношение между знанием и верой; далее, могут быть указаны глубочайшие основания религиозного сознания человечества, наконец, и в особенности, что христианское нравоучение только с этой точки зрения может быть понято в его глубочайшем духе и безмерном достоинстве» [6, с.103].

Рассматривая идеи Юркевича в общем историческом контексте развития европейской философии необходимо подчеркнуть, что он в своем роде предвосхитил идеи философии жизни, экзистенциализма и психоанализа. Но, предвосхитив, не увлекся ни в одну из тех крайностей, в которые впадали представители этих философских школ. Критикуя немецкий идеализм за учение об автономии разума в частности и за отождествление сознания и духа, Юркевич не идет во след Ницше, низвергавшем разум с его владычествующего положения в человеческом естестве. Доказывая рождение душевной жизни из до-сознательного, до-разумного «мрака» сердца, профессор Киевской духовной академии остается чужд абсолютизации бессознательного начала в жизни человека, чем так грешит Фрейд. Отстаивая неповторимость и несводимость проявлений личности к конечным и общим формам душевной жизни, Юркевич не заражается идеей экзистенциального одиночества и разобщенности людей в обществе, что так было свойственно экзистенциалистам.

Он следует в философствовании заветам выдающихся патристиков, виртуозно владевших оружием диалектики и мечом слова. Юркевич унаследовал от них и привычку благоговейного, вдумчивого и доверчивого прочтения Священного Писания, что и позволяет ему избежать тех крайностей, которых не удастся избежать всем, надеющимся на автономный разум или самодовлеющую силу творческой интуиции. Эти методологические установки он оставил в наследство последующим поколениям ученых академистов, и уже предварительное знакомство с трудами последователей Юркевича позволяет говорить о том, что именно они, оболганные и замолчанные советской историографией, стали подлинными наследниками философа, который, по мнению В.В. Зеньковского, «был далеко выше своего времени» [2, с.321].

#### *Литература*

1. *Глазюлев С.С.* Чего ищут в философии? // *Вера и разум.* 1917.
2. *Зеньковский В.В.* История русской философии. М., 1996. Т. 1.
3. *Соловьев В.С.* О философских трудах П.Д. Юркевича // Юркевич П.Д. Философские произведения. М., 1990.
4. *Шпет Г.Г.* Философское наследие П.Д. Юркевича (К сорокалетию со дня смерти) / Юркевич П.Д. Философские произведения. М., 1990.
5. *Юркевич П.Д.* Из науки о человеческом духе. / Юркевич П.Д. Философские произведения. М., 1990.
6. *Юркевич П.Д.* Сердце и его значение в духовной жизни человека, по учению Слова Божия. / Юркевич П.Д. Философские произведения. М., 1990.
7. *Юркевич П.Д.* Язык физиологов и психологов. // Юркевич П.Д. Философские произведения. М., 1990.

### **И.И.ЗАМОЩАНСКИЙ**

#### **ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ СУБЪЕКТНОСТИ: ТЕЛЕСНОСТЬ В ГЕНЕЗИСЕ И ФУНКЦИОНИРОВАНИИ РАЦИОНАЛЬНОСТИ**

Традиционным способом объяснения специфики человеческого бытия, различий природного и культурного является фиксация внимания на разуме человека, его рефлексии, самосознании. Понимание субъекта как бестелесной сущности восходит к новоевропейской, по своей сути антропоцентрической, картине мира. В наши дни антропоцентрическое мышление стало общекультурным феноменом. Современному человеку привычно полагать себя центром мира. Такая позиция предполагает уникальность, аутентичность, автономность и независимость субъекта в принятии решений, мыслях, высказываниях, поведении. Параллельно этому нарастает волна критики самой идеи субъекта, а также, основанной на ней научной рациональности. Далеко не всегда аргументы в пользу «смерти субъекта» и рациональности являются корректными. Чаще всего происходит неоправданное отождествление субъекта с его пониманием в рамках новоевропейской философии (Трансцендентальное Эго, самосознание, разум). По той же логике оценивается и рациональность, которая сводится к науке, тогда как научная рациональность выступает лишь одним из типов рациональности.

Мы полагаем, что субъектность – важнейшая антропологическая составляющая человеческой сущности. Вместе с рациональностью субъектность выступает основанием человеческого существования. Именно посредством указанных способностей (опосредование реальности в сознании и возможность деятельно-практически преобразовывать ее) человек выступает как творец и творение культуры. Данные особенности бытия человека в мире имеют онтологические предпосылки: рациональное мышление, процесс познания и концептуализации мира рассматриваются нами в качестве системообразующего элемента культуры, как особого