

Эволюция проблемы личности в истории философской мысли

Н.М. Кецкало

Гуманитарный факультет МГТУ, кафедра философии

Аннотация. В статье рассматривается процесс становления проблемы личности от античности до русского религиозно-философского ренессанса конца XIX – начала XX века. Особое внимание уделяется вкладу русских мыслителей в разработку проблемы и созданным им концепциям личности, поскольку в своих работах они предопределили концептуальную ментальность духовных исканий различных направлений философии XX века.

Abstract. The paper considers the process of formation and evolution of the problem of personality in the history of philosophical knowledge from classical antiquity to the end of the 19th and the beginning of the 20th centuries, the period known as 'the Russian Renaissance'. The focus is the philosophical heritage of the Russian philosophers concerning the problem because they pre-determined the ways of philosophical development in the 20th century.

1. Введение

Проблема личности – одна из главных теоретических проблем в истории философии вообще и русской философии в частности. Теоретическое осмысление места личности в обществе, условий ее подлинной свободы, структуры и типологии личности, социокультурных и нравственных оснований ее творческой реализации представляет собой целостный процесс развития идей.

При всем многообразии подходов к изучению проблемы личности именно многомерность признается ее сущностью. Будучи высшей ступенью иерархического рассмотрения человека, понятие личности вместе с тем более конкретно и более содержательно, чем понятие человека вообще. В понятии человека подчеркивается его биосоциальное начало, а в понятии личности оттеняются прежде всего интегративные социально-психологические особенности человека. Однако и противопоставлять эти понятия нельзя, любой человек является той или иной личностью. Самосознание и самооценка в совокупности образуют тот основной стержень личности, вокруг которого складывается неповторимый по богатству и разнообразию тончайших оттенков уникальный "узор" личности, присущая только ей специфика.

2. Проблема личности в античной и западноевропейской философии

В античном обществе еще не было "ни ясного понятия о духовной личности... ни самостоятельной личности" (*Астафьев*, 1891). Индивид рассматривался лишь как частичка космоса, подражание ему. По мнению А.Ф. Лосева, различие между человеком и космосом в античной культуре чисто количественное, между ними нет никакого раскола, никакой бездны (*Лосев*, 1998). Древние боги Греции – Зевс, Аполлон, Афродита – это не личности, а, как подчеркивал А.Ф. Лосев, предельно обобщенные природные и социальные силы. Конечно, они антропоморфны, т.е. уподоблены человеку, но все-таки "внеличностны", ибо идея личности предполагает развитую субъективность, уникальность человека и его свободу. У античного мира был свой высокий идеал – идеал человека-гражданина, безраздельное господство которого ставило человека в полную зависимость от "учреждения", будь то институт государства, полиса, сословия, рода или семьи. Признать же себя только элементом какого-либо учреждения человек не может и не должен. Поэтому вступление античного мира "в период борьбы политического идеала гражданина с идеалом духовного человека" (*Астафьев*, 1891) оказалось неизбежным. В Древней Греции этот период начался с Протагора и Сократа; через тезис "человек есть мера всех вещей", как и через призыв "познай самого себя" они прокладывали путь к новому самосознанию человека как духовно значимой личности, значимой независимо от своего "места" или своей "функции" в обществе. Духовная личность, еще дремавшая в античном человеке, уже искала своего признания. И такое признание она получила, причем не от общества, даже не от самого человека, но от истинного Бога, ведь Бог воплотился не в "человечество", даже не в "богоизбранный народ", а именно в человека. "Наконец времена исполнились, и над миром засияла христианская истина, признавшая духовную личность, ее назначение и ее внутреннюю жизнь за самое святое, высокое и ценное в бытии" (*Страхов*, 1906).

Понятие личности составляет как в силу культурно-исторических причин, так и по существу дела, по основной задаче философского знания, центральное понятие именно христианской философии. Как отмечает *Страхов* (1906): "С появлением христианства человек стал в новые отношения к Богу и природе именно потому, что человеческая личность получила неизмеримо высокое значение, какого она никогда не имела в древнем мире. Когда Бог явился во плоти и назвал людей своими сынами и братьями, тогда, естественно, для души и мысли человеческой должен был начаться новый период. Но такой глубокий переворот не мог совершиться легко и быстро". Средневековая мысль, или схоластика, отмечает далее *Страхов*, и стала такой школой нового понимания человека; но именно школой, "отрочеством" христианской философии. Новое понятие личности, выработанное в средневековой философии, относилось, прежде всего, к Богу, а затем и человек мыслился как личность, созданная по образу и подобию Божьему. *Фома Аквинский* провозгласил личность "тем, что является наиболее совершенным во всей природе". Основная тема *Августина* – восхождение просветленной личности к Богу, становление человека как личности от "ветхого" к "новому", преодоление себялюбия в любви к Богу. Теоретические основы этого процесса – философская теология, учение о тринитарной структуре личности как "чистого я" – являются темой принципиально важного трактата "О троице"; религиозно-психологические особенности и становление моральной личности с помощью благодати – основные темы "Исповеди" (*Столяров*, 1991).

В эпоху Возрождения средневековое теоцентричное понимание личности сменилось на антропоцентричное: личность стала отождествляться с яркой, многосторонней индивидуальностью, способной достичь всего. Утверждая идеал гармоничной, раскрепощенной творческой личности, красоту и гармонию действительности, обращаясь к человеку как к высшему началу бытия, гуманизм отличался и ощущением цельности и стройной закономерности мироздания. Но это было уже совсем иное понимание мироздания, чем в античности и в Средние века, где человек объединялся с космосом, теперь человек, занявший место Бога, встал над миром природы, вне его, мог делать с природой, что захочет. Первые гуманисты отрицали врожденную порочность человека, обусловленную грехопадением, и были убеждены в том, что лишь внешние обстоятельства мешают человеку развиваться в гармоничную личность. Именно упор на преодоление внешних обстоятельств, а не на внутреннее совершенствование человека породил падение нравов в среде гуманистов, моральную вседозволенность, рост индивидуалистических настроений. *Н.А. Бердяев* характеризует Ренессанс как эпоху отпадения человека от Бога, что породило самонадеянность человека и человечества. "Весь гуманистический период истории отрицал аскетическую дисциплину и подчинение высшим, сверхчеловеческим началам. Этот период характеризуется растратой человеческих сил. Растрата человеческих сил не может не сопровождаться истощением, которое, в конце концов, должно привести к потере центра в человеческой личности, личности, которая перестала себя дисциплинировать. Такая человеческая личность должна постепенно перестать ощущать свою самость, свою особость... Опыт нового человека, поставившего себя над миром, сделал его рабом мира. В этом рабстве он потерял человеческий образ..." (*Бердяев*, 1994). Мыслители той поры утвердили полную принадлежность человека к земному миру. Они провозгласили свободу человеческой личности, выступили против религиозного аскетизма, за право человека на наслаждение и удовлетворение всех потребностей. Не только *Бердяев*, но и *Л. Шестов* считал, что именно в эпоху Ренессанса начинается возвеличение человека, его ума, красоты, силы, и тогда же начинают забывать о том, что человек – лишь образ и подобие Божие. Но, по мнению *Шестова*, в этом случае возвеличивается не личность, а хорошо организованное животное. Обожествление человека в ренессанской культуре *А.Ф. Лосев* называет абсолютизацией человеческой личности всей ее материальной телесностью. Вместе с тем "универсальный человек" Ренессанса – это еще не личность в новоевропейском понимании, по мнению некоторых исследователей. "Подлинной индивидуальности тут еще нет, единичное не дотянуто до особенного" (*Баткин*, 1989). Само Возрождение, по мысли *Баткина*, не могло достроить героическое и натуралистическое понимание индивида до понятия личности. Неполнота, неясность ренессансного человека – это не отражение его неполноценности по сравнению с личностью нового времени. Напротив, именно в этом ее исторически-особая зрелость и мощь, то, что делает ее "титанической", "безграничной", словом, ренессансной.

В Новое время понимание личности развивалось под влиянием учения *Декарта* о двух субстанциях, отвергающего сущностное психофизическое единство человека, личность отождествлялась с сознанием. Исключение составляет *Ф. Бекон*, рассматривавший личность как цельную природу человека, единство души и тела. *Лейбниц* считал самым существенным в личности совесть, т.е. рефлексивное внутреннее чувство того, какова ее душа, *Локк* отождествлял личность с самосознанием, *Беркли* употреблял понятие "личность" как синоним духа. *Кант* дал обоснование понятия личности в сфере практической философии. Личность для него основана на идее морального закона и даже тождественна ему, она не средство, а "цель сама по себе". Хотя и в Новое время еще не был достигнут

идеал христианской философии, было совершено много серьезных ошибок, много шагов назад и в сторону – общего характера философии Нового времени это не изменило. "Декарт и Кант, если бы они не были христианами, не обратились бы к своей душе и к своему познанию так, как они это сделали" (Страхов, 1906), и то же самое можно сказать, пусть с различными оговорками, о Беркли и Лейбнице, Фихте и Гегеле. Только в философии Нового времени человек по-настоящему обратился к самому себе – и это главное. Только в метафизике Нового времени понятие духа утвердилось в качестве ключевой философской категории, даже средневековые схоласты вполне обходились здесь аристотелевским понятием "формы". В гуманизме нового и новейшего времени персоналистская тенденция европейской культуры освободилась от религиозного содержания. Она стала признавать право человека на свободу, счастье, развитие и проявление своих способностей. Гуманизм рассматривает человека как существо, достойное духовного и физически полноценного существования. В последующие эпохи эти умонастроения воплотились в идеалах индивидуализма, которые в специфической форме реализовали концепцию возвышения личности. В истории европейской мысли не было другой эпохи, которая с подобной силой утверждала бы человеческую личность в ее грандиозности, в ее красоте и величии.

3. Проблема личности в истории русской философской мысли

Классики русской философии ясно увидели значение европейской философской традиции как традиции христианской по своей сути, по своей основной творческой линии; и что еще важнее, они четко выделили ту идею, которую теперь предстояло философски освоить преемственно к этой традиции: идею личности. Именно к решению такой задачи они считали призванной русскую философию, к этому обязывало русскую философию ее назначение как философии народа, связанного с христианством всей своей исторической судьбой. При этом историческая реальность сложилась так, что русским мыслителям выпал жребий "работников одиннадцатого часа": они приступили к делу тогда, когда решалась судьба христианской философии как таковой, не "с опозданием", а в решающий момент (Ильин, 2001). В тот момент, когда европейская философия, с одной стороны, уже заложила усилиями своих подлинных классиков фундамент метафизического учения о человеке, осознала проблему человека как собственную проблему философии. Но с другой стороны, именно в этот исторический момент европейская философия испытала сильнейший удар сил, которые стремились утвердить ложный взгляд на человека, противоречащий и данным человеческого самосознания и христианской идее личности.

В России по сравнению с другими европейскими странами пафос человеческой личности практически никогда, во всяком случае, начиная с татаро-московского периода, не являлся господствующим. Нигде в Европе государство не обладало такой властью над жизнью и собственностью своих подданных, как в России. Соответственно, и личность в такой стране появлялась с трудом, исповедуя культ народа, общинного сознания, что вело в результате к отрицанию самой идеи личности (Кантор, 1998). В связи с этим Н.А. Бердяев писал: "Русский "коллективизм" и русская "соборность" почитались великим преимуществом русского народа, возносящим его над народами Европы. Но в действительности это означает, что личность, что личный дух недостаточно еще пробудились в русском народе, что личность еще слишком погружена в природную стихию народной жизни" (Бердяев, 1993). С особой глубиной и масштабностью проблема личности в русской философской мысли XIX в. была поставлена П.Я. Чаадаевым. Его идеи, в свою очередь, прямо или косвенно, продолжали идеи и размышления о человеке, его судьбах и месте личности, идущие от А.Н. Радищева, Н.М. Карамзина, декабристов. Концепция Чаадаева явилась основой для осмысленного протеста личности против всех форм угнетения, порабощения, основой глубокого понимания патриотизма как активного чувства, включающего в себя критическое отношение к отрицательным сторонам отечественной жизни. Сложная и противоречивая концепция Чаадаева явилась во многом стимулом и основой последующих размышлений русской философской мысли о сущности личности, ее месте в обществе и мире.

Особое значение в разработке проблемы личности имели работы А.И. Герцена. Преодоление "логического монастыря" немецкого идеализма, абстрактных умозрительных конструкций, в которых терялась личность, позволило Герцену всесторонне рассмотреть проблему личности с позиций социально-исторического подхода. Такие идеи Герцена как признание абсолютного значения личностного начала в человеке и необходимости укрепления внутреннего его духовного мира оказали значительное влияние на формирование взглядов последующих поколений русских философов. Особое значение имеют глубокие идеи Герцена о личности в будущем обществе.

В сочинениях В. Соловьева представлен основательный анализ проблем личности. Соловьёв на первое место в своей философской системе ставит этику, так как нормы добра и блага определяют стратегию поведения человека в мире и в обществе, способствуют развитию личности и ее самосознания. Реализация в мире невозможна без оценки действительности, окружающей человека и способствующей формированию его как личности. Соловьёв считает, что человеческая личность, и, следовательно,

каждый единичный человек, есть возможность для осуществления неограниченной действительности, или особая форма бесконечного содержания. Исходным и решающим в определении личности у Соловьёва было признание ее духовной реальностью. Рассматривая духовность личности как целостное образование, Вл. Соловьёв в своих трудах анализирует такие ее грани, как самосознание, мораль, понимание смысла жизни, свобода, творчество, трансцендентность.

Ф.М. Достоевский обогатил исследование проблемы личности критикой морального нигилизма, вседозволенности. Он выступил против рационализма, утилитаризма в понимании личности и выдвинул религиозные основы как нравственную опору жизни человека. Христианство, по мнению Достоевского, есть результат выделения личности из массы, оно помогает становлению личности, формируя идеал бытия – личную и нравственную свободу. Служить народу, считает он, важно не потому, что он народ, а потому, что он хранит христианское учение, которое утратила интеллигенция. Русская интеллигенция в силу своей духовной неподготовленности не была способна воспринять христианство как гарантию осуществления жизни на основе личностного принципа. Русские интеллигенты считали, что быть личностью – это историческое злодеяние против народа, целые поколения русской интеллигенции формировались в убеждении, что единственно достойно – служить общему благу, т.е. "сверхличной" ценности, они не восприняли сформулированной Достоевским диалектики свободы в христианстве.

4. Проблема личности в наследии мыслителей русского религиозно-философского ренессанса

Проблема личности, как один из аспектов проблемы человека, выступает как бы сквозной темой, проходящей в тех или иных формах через многие этапы русской философской мысли. Однако наиболее интенсивно эта проблема разрабатывалась в XIX – начале XX века в многообразных концепциях, отличающихся необычайным богатством теоретического содержания и нравственно-культурного значения. С позиций рассмотрения проблемы личности русский религиозно-философский Ренессанс появляется в качестве ответа на угрозу потери человеком того, что составляет его сущность, когда человеческое в мире отстает, и потому нужен приток новых сил. Русский Ренессанс можно рассматривать возрождением в России традиций западноевропейского, потому что на Западе эти традиции начали ослабевать. Россия действительно переходила от старого, векового понимания человека неразличимым элементом все подавляющей общности, как бы та ни именовалась, к взгляду на него как на неповторимый феномен бытия, рядом с которым любая общность имеет второстепенное значение.

Освободить сознание российского интеллигента от духовной несвободы, обратить его вовнутрь стремились авторы сборника "Вехи". Одна из ключевых идей "Вех" была высказана инициатором сборника М.О. Гершензоном: "Нельзя человеку жить вечно снаружи". Интеллигент, говоря словами Бердяева, видел проблемы только во "внешней казенщине" и не чувствовал казенщины внутренней, полной зависимости от "системы", от идеологической догмы. Но для того, чтобы осознать необходимость этого обращения вовнутрь, сформировать способность к самоанализу, к самооценке, восстановить значение понятий "совесть", "стыд", "духовная свобода", необходимо было изменить философские ориентиры. На смену абсолютного господства материализма и материалистически толкуемого позитивизма должны были прийти идеи мыслителей, которых большинство российской интеллигенции не знало и не признавало: П. Чаадаева, славянофилов, В. Соловьёва. В мышлении авторов сборника "Вехи" личность впервые в России выступила как принцип и прием исследования истины. Один из пороков российской духовной жизни они увидели в неразвитости личностного начала, самосознания, самовоспитания. В результате – несамостоятельность мысли, слепая вера в догматы, настоящая диктатура общественного мнения. При этой неразвитости личных интересов, вкусов, творческой активности личности не удивительно такое безраздельное влияние "иноземных доктрин". Авторы сборника видели один выход – развитие сознания личности, способности самостоятельно судить, оценивать, делать выбор, действовать, подчиняясь не только стадному чувству и внешнему давлению. Этот "призыв к самоуглублению и самоусовершенствованию личности, который мы находим в "Вехах", – писал кн. Евгений Трубецкой, – прозвучит как призыв к свободе: ибо без свободы нет ни совершенства личности, ни даже самой личности: уважать личность – значит, признавать ее свободу. Авторы "Вех" отдают себе в том ясный отчет, говоря словами Гершензона, они верят в преобразование нашей общественности через обновленную личность" (Трубецкой, 2001). Разработка концепции "абсолютно-ценной", свободной, многомерной личности, определение ее места в системе бытия как связующего звена между миром и ее первоосновой, установление нераздельной взаимозависимости развития культуры и духовного уровня личности – все эти вопросы нашли свое отражение в философских построениях многих представителей русского религиозно-философского Ренессанса. В своих работах они во многом предопределили концептуальную ментальность духовных исканий различных направлений философии XX в.

С.Л. Франк в своей концепции обосновывает принцип уникальности личности. Человек, подчиняющийся природной и социальной среде, есть анонимная, безличная единица. То, что формирует в человеке личностное содержание, является не внешним, а внутренним. Личность, по мнению Франка, является не столько социальным процессом, сколько "образом и подобием Бога". Бог умер как объективированная человеческая сущность, его пристанищем теперь являются не небеса, а душа человека. Бог в нас самих и всегда с нами, хотя бы потенциально. Так Франк вводит одну из центральных идей его философии – идею Богочеловечества: за различными родами бытия обнаруживается всеединство как их божественная первооснова. В позднем творчестве Франка акцент смещается с вопросов "сродства" человека и Бога к анализу ситуации ослабления связи человека с Богом и феномену утраты веры. Если Средневековье потеряло личностное начало, то Новое время утратило начало божественное, что со всей очевидностью обнаружилось в XX в. Поэтому, итогом философских размышлений Франка стало осознание необходимости вернуться к христианским истокам европейской культуры, "удерживая" личность. Он заявляет о своей приверженности не просто идее свободной личности, а идее единства свободной личности с началами культуры, традиции, государства, религии. Таким образом, проблема личности для Франка это, прежде всего вопрос о том, какое место занимает человек в мире, чем он фактически является и чем он может стать, каковы границы его свободы и ответственности. Франк утверждает человека "конкретным носителем особой реальности" – душевной жизни, составляющей самостоятельный "мир", лежащий в другом измерении бытия, нежели мир природы. Всякая личность есть "исконная тайна", "чудо, превышающее все наши понятия". На этом, по мнению Франка, основано благоговение перед личностью, осознание того, что в ней нам открывается что-то божественное. Тайна личности как индивидуальности состоит в том, что в ее глубочайшей существенной особенности раскрывается общезначимая человеческая духовная реальность. Для Франка "личность есть самость, как она стоит перед лицом высших, духовных, объективно-значимых сил и вместе с тем проникнута ими и их представляет, – начало сверхприродного, сверхъестественного бытия, как оно обнаруживается в самом непосредственном самобытии" (Франк, 1990). Франк видит подлинную основу нашей "самости" в двойственности состава "я", различая в нем простое "я" и "сверх-я" или идеальное "я".

Оригинальную концепцию личности разработал Л.П. Карсавин. Лежащие в основании его философии представления о Всеединстве, Триединстве и Личности прочными нитями связаны с идеями В.С. Соловьева, А.С. Хомякова, Н. Кузанского, объединив которые этот мыслитель одним из первых в русской философии сделал личность, правда, растворенную в иерархической структуре, предметом научного интереса. В основе учения Карсавина находится онтологический принцип всеединства, который он стремился представить в иной, по сравнению с В. Соловьевым и его последователями, модели с целью приблизить его к здешней реальности и выявить его динамический аспект. С целью раскрытия этой динамики Карсавин вводит в онтологию категорию личности, что делает особенно оригинальной его метафизику, строящуюся на основе трех верховных начал: Бог – Триединство – Личность. В полном смысле слова личностью является только Бог, наделенность лицом выражает полноту бытия. Поскольку тварное бытие изначально единосущно Богу, то здешнее бытие утверждается как несовершенно личное, наделенное формой личности. Иерархически организованное всеединство обладает на каждой стадии личностным началом, "формой личности и силою акта Абсолютного, которое есть Абсолютная Личность". Каждую из низших личностей творит Абсолютное, "говоря богословским языком, творит Бог". Диалектика всеединства заключается в том, что "творение низшей личности Богом есть вместе с тем и повторение в ней высшей личности, а низшая личность в некотором смысле есть высшая и соучаствует в акте созидания ее Богом и вышею тем, что и сама свободно возникает" (Карсавин, 1993). Связав концепцию личности с понятием Триединства, Карсавин формулирует идею симфонической (соборной) личности, т.е. всевозможных совокупностей людей, составляющих иерархию здешнего бытия. В этом проявляется характерное для всей философии Карсавина превосходство целого над частью. В историческом процессе это трансформируется в признание вторичности классового, сословного, группового по отношению к народу в целом. Для него индивидуальное "Я" является необходимым, но недостаточным основанием мира. Это "Я" выступает лишь в качестве момента, высшей личности, и его поведение зачастую определяется логикой того целого (класса, сословия, народа и т.д.), которому оно принадлежит. Карсавин действительно одним из первых в русской философии сконцентрировал свой интерес на структуре человеческой личности, которая у него находилась в самом основании иерархии личности и оказалась этой иерархией оттеснена на второй план.

Личность, ее сущность и существование становятся мотивирующей проблемой научного творчества русского философа Б.П. Вышеславцева. В рассмотрении им личности человека, в признании свободы сущностью человеческого "Я", в трактовке "Я" как потенциальной бесконечности сказывается некоторое влияние Й. Фихте, но в отличие от Фихте, мысль которого остается на высотах философской

абстракции, Вышеславцев предельно конкретизирует понятие личности, определяя ее как "единство познающего, оценивающего и действующего субъекта" (Вышеславцев, 1994). Человеческая самость в трактовке Вышеславцева предстает как сверхсознание, как сущность и основа человека, укорененная в Абсолюте, представляющая собой единство имманентного и трансцендентного начал при перевесе трансцендентного и постигаемая только интуитивно. Вместе с тем, основные моменты концепции самости, представленной Вышеславцевым, отведение ей роли координатора, обеспечивающего основу единства личности, имеют значение не только для религиозного, но и для атеистического сознания. Барьер, разделяющий их, – это вопрос об укорененности самости. Вышеславцев приходит к выводу, что самость абсолютоподобна, укоренена в Абсолюте. Таким образом, проблема самосознания у Вышеславцева приобретает религиозное значение.

Выдвигая принцип богоподобия в качестве важнейшей предпосылки для понимания сущности человека, представляющего собой соединение тварного и нетварного начал, Вышеславцев приходит к выводу, что богоподобие человека всеобъемлюще, имеет онтологическое и аксиологическое значение. Т.е. человек одновременно и является богоподобным существом, и стремится к богоподобию как к поставленной цели, достижение которой возможно посредством синергии и обожения. Таким образом, идея богоподобия выступает у Вышеславцева одним из важнейших способов реального осуществления сублимации, т.е. возвышения человеческого сознания и подсознания.

5. Свобода как основное свойство личности

В число атрибутов духовности личности непременно входит свобода личности. С глубокой древности в сознании людей, размышлявших об условиях поведения человека, возникает характеристика действий, совершаемых людьми, как действий, направляемых необходимостью. Такова судьба у древних греков, у которых миром человеческих судеб правит необходимость, рок, судьба. Сила ее неодолима, ее веления послушны не только люди, но и сами боги. Но так же в древности возникает представление и убеждение, согласно которому действие, совершаемое человеком, выполняется им как свободное. Сопоставление признания предопределяемой необходимости человеческих действий с признанием свободы их совершения рано или поздно порождает вопрос о противоречии между необходимостью и свободой и о возможности разрешения этого противоречия.

Как уже отмечалось, проблемы личности и ее свободы в истории русской философской мысли были неразрывно связаны. Вл. Соловьев придавал особое значение свободе личности, ведь без этой свободы человек не может успешно осуществить свою главную цель – "соединить небо и землю", Бога с мертвой материальностью. Именно поэтому человек рассматривается как существо активное, духовно активное в любом случае. Для Льва Шестова источником свободы и жизни является вера, а разум – источник необходимости, а потому и повиновения. В его философии свобода трактуется как выбор, как вопрос индивидуального "спасения". Свобода вступает в единоборство с общепринятой моралью – универсалией, в которой Шестов усматривает оковы для личности. Для него проблемой является вопрос – как уберечь человека от разрушения, стандартизации общепринятой моралью, т.е. свобода – ценность исключительная и не терпящая рядом с собой никаких других, это данность, которая позволяет сохранить тайну индивидуального бытия. Вера и свобода выступают у Шестова как сублиматоры, позволяющие сохранить суверенность личности, отсюда возникает проблема "неединства" человека и общества.

Н.А. Бердяев рассматривал свободу как главное свойство личности. Личность, по его мнению, утверждает себя избранием свободы. Единственным проявлением человеческой свободы является творчество, так как оно не может быть навязанным извне, подчиненным необходимостью и "чуждому миру объектов". Именно в творчестве человек осуществляет прорыв из царства необходимости в царство свободы, проявляет свою духовную сущность, доказывает, что он – образ и подобие Божие (ведь и Бог – творец). Значит, ощущение свободы дается человеку не миром и не в мире, где царствует необходимость. Свобода может быть дарована человеку только Богом, таким образом, из ощущения собственной свободы вытекает существование Бога как источника этой свободы. В период революционных потрясений, в поистине пророческой статье "Свободный народ" Бердяев выдвигает на первый план соотношение свободы и дисциплины, практическую реализацию достижений политической свободы. Свобода, по мнению Бердяева, это не анархия, она предполагает уважение ко всякой человеческой личности, признание ее неотъемлемых прав. Поэтому свобода невозможна без дисциплины, самообладания и самоограничения. Без свободы нет ответственности, в том числе и нравственной, поэтому свобода – это условие добра и зла в мире. Бердяев прослеживал диалектику добра и свободы: с одной стороны, очевидно, что добро не может быть принудительным, но с другой – свобода добра предполагает и свободу зла в мире. Свобода зла в его метафизических основаниях в конечном счете

приводит к истреблению свободы, в этом были убеждены С. Франк, Н. Лосский и другие мыслители русского религиозно-философского ренессанса.

Свобода в философии Б.П. Вышеславцева есть сознательно-целесообразное действие; она является высшей сферой бытия, не исключает, а предполагает низшую, причинно-следственную необходимость. Свобода, по Вышеславцеву, структурна: она состоит из цели, средств и их использования по достижению цели. Первые два элемента идеальны, они связаны со сферой должностного, т.е. с суждением о ценности, последний – практичен и предполагает применение энергии воли. Свобода также иерархична: низшая и высшая – свобода произвольного выбора и свобода творчества и добра. Переход от первой ко второй осуществляется посредством сублимации или творческого, волевого восхождения к абсолютной системе морально-нравственных ценностей.

И.А. Ильин также придает свободе значение одного из основных феноменов человеческого духа. Структура свободы, по его мнению, сложна и содержит в себе несколько элементов: абсолютную свободу, как идеал, ценность, смысл человеческого бытия и личную свободу, как способ человеческого бытия. Абсолютная свобода недостижима для человека, человек духовный, т.е. "живущий духом или в духе", всегда идет к ней, но его смертность, конечность делают абсолютную свободу лишь идеалом, высшей, конечной целью. Личная свобода может быть как положительной, так и отрицательной. Раскрывая свободу как отрицательную, Ильин полагает, что душа должна освободиться, уйти от зависимости мира чувственных явлений, чувственных влечений, вещей, с которыми ее связывает собственное тело, а значит от пассивности, которая предрасположена человеку в этом эмпирическом мире причинно-следственных связей и событий. Уйти от пассивности, инертности и прийти к духовному, разумному самоопределению, уничтожить в себе раба и стать позитивно свободным – в этом цель и назначение человека. Положительная свобода всегда направлена на осуществление человека как сущего, прежде всего, в деятельности – только действуя, человек может осуществиться, реализоваться. Стремление к абсолютной свободе, осуществляющееся в движении от душевного бытия к духовному, является, с точки зрения И.А. Ильина, смыслом жизни.

Особенность понимания свободы в трактовке Г.П. Федотова заключается в том, что свобода у него получает достаточно определенное содержание, когда он говорит об уменьшении зависимости и возрастании самоопределенности личности по отношению к обществу и, прежде всего, к государству. Свобода для него не столько данность, сколько цель и ценность. Свобода у Федотова выступает не как отвлеченное понятие, а как проблема, решение которой он связывает с общим контекстом развития культуры. В этом смысле свобода выступает в неразрывной связи свободы личной и свободы социальной. Если личная свобода дана человеку с его рождением, то всякую другую он должен строить или определять, соотносясь с этой самой личной свободой. Сущность социальной свободы выражается прежде всего в апофатических определениях: это свобода от чего-то – свобода личности от общества, от государства, от других принудительных общественных учреждений. Понятие свободы всегда относительно: утверждение полной свободы от государства бессмысленно, но полная релятивизация свободы смертельна для ее природы. Поэтому очевидна необходимость определенных предпосылок для возможности существования свободы, необходимо утверждение границ для власти государства, которые определяются неотъемлемыми правами личности. Такие границы могут зиждаться на двух истинах христианства, применимых, по мнению Федотова, для описания именно социальной свободы. Во-первых, на абсолютной ценности личности, которой нельзя пожертвовать ради интересов какого бы то ни было коллектива – ни народа, ни государства, ни даже церкви. Во-вторых, на свободе выбора – между истиной и ложью, добром и злом. Рассматривая длинный перечень свобод, Федотов сводит их к двум основным началам, которые он характеризует как "свобода тела" и "свобода духа". Первая защищает личность от произвола государства. Слово "тело" употребляется здесь Федотовым в широком смысле: оно включает не только физическую, но и социальную индивидуальность, т.е. все, что принадлежит личности, но не является ей самой. Но "главное и самое ценное содержание составляет свобода убеждения – религиозного, морального, научного, политического... Исторически вся эта группа свобод развивается из свободы веры" (Федотов, 1992). В своей совокупности они и составляют то, что Федотов характеризовал как "свобода духа". И та, и другая свободы рассматриваются Федотовым в контексте развития истории и культуры. В генезисе свободы Федотов выделяет ряд этапов: рождение свободы в средневековой Европе; ее развитие в эпоху Ренессанса и Реформации; борьба за свободу в эпоху Просвещения; расцвет свободы в XIX в. и, наконец, трагическая судьба свободы в современном ему мире.

6. Личность, общество, прогресс – проблема взаимосвязи и взаимозависимости

Проблемы личности, духовных ценностей с 90-х годов XIX в. явились главной сферой борьбы против марксистского материализма, против недооценки роли личности, поглощаемой экономикой и

обществом. Так, для Н.А. Бердяева личность имеет безусловный приоритет перед обществом, она осознает свое бытие как высший смысл мироздания, она больше и общества и космоса. Бердяев убежден, что не личность является частью общества, а наоборот, общество надо рассматривать как часть личности. Поскольку личность возникает как индивидуальное самосознание своего "я", которое рано или поздно обнаруживает существование другого "я". Другое "я" становится для первой личности "ты", а сообщество личностей образует "мы". Осознание единства "мы" приводит к возникновению "коммунотарности", в этом смысле сознание личности может быть названо социальным. Через "мы" личность внедрена в общество, однако для любой личности всегда сохраняется опасность превращения "мы" в чуждое "не-я" или даже во враждебное "оно" (Волкогонова, 2000). Общество есть объективация человеческих отношений, а объективированное общество подавляет личность. Это происходит тогда, когда общество, класс, нация, государство и т.д. пытаются подчинить личность себе, сделать ее простым орудием для достижения тех или иных целей. Трагедия личности заключается в том, что ей приходится отстаивать свой приоритет. Общество стремится поработить личность разными способами. В своей книге "О рабстве и свободе человека" Н.А. Бердяев рассматривает различные формы тирании общества над личностью: национализм, этатизм, классовую борьбу и т.д. Все эти социальные явления выступают как объективированные, противостоящие личности силы, и не только правом, но и долгом личности является защита от них своей духовной свободы. Назначением человека является его духовное развитие, а не выполнение социальных функций, поэтому существует граница власти общества над личностью. В иерархии ценностей социальное никогда не может стать выше духовного, а духовность у Бердяева всегда однозначно связана с личностью, значит, личность выше общества. В "Самопознании" философ так выразил свое кредо: "Восстание против власти "общего", которое есть порождение объективации, мне представляется праведным, святым, глубоко христианским восстанием. Христианство есть персонализм. С этим связана главная духовная борьба моей жизни. Я представитель личности, восставшей против власти объективированного "общего". В этом пафос моей жизни" (Бердяев, 1990). Таким образом, личность у Бердяева имеет безусловный приоритет над обществом, хотя и невозможна без последнего.

Поиск взаимосвязи между личным и общественным, внешним и внутренним совершенствованием являлся одним из главных двигателей размышлений отечественных философов. По-разному трактуя проблему общественного прогресса, представители философии всеединства имели свой взгляд на место и роль личности в этом процессе. Так, В. Соловьев, для которого прогресс означал, в первую очередь, преобразование внутреннего мира человека, распространявшееся затем на мир внешний, источник и деятельное начало его видел в человеческой личности в силу присущего ей бесконечного стремления к лучшему. Личность, считал он, есть "особая форма бесконечного содержания" разума и сердца, понимания и любви. Именно во взаимодействии с единичными лицами общественные формы возвышаются и совершенствуются. При этом носителем прогресса выступает не всякая личность, а лишь наиболее талантливая и предприимчивая, способная к подвигу. Вместе с тем, подвиг плодотворен не в застывшем и закостенелом, а лишь в подвижном, развивающемся и совершенствующемся обществе, в противном случае он наносит ущерб человеческому достоинству. С другой стороны, достоинство человека состоит не в том, чтобы побеждать ради самой новизны, а в том, чтобы "хранить пределы вечные, одинаково священные для прошедшего и для будущего" (Соловьев, 1988).

С.Л. Франк, как и другие последователи В. Соловьева, выступал против интерпретации хода общественного развития как автоматического движения, в котором нет места действию человека. Именно свободно действующая индивидуальная воля является творцом и двигателем общественной жизни. Попытки парализовать эту волю могут привести или к параличу общества, или к накоплению в нем разрушительных анархических сил. "Личность, – пишет философ, – есть единственный двигатель общественной жизни, и в отношении ее все остальное в обществе есть передаточный механизм" (Франк, 1992).

С.Н. Булгаков в своей известной работе "Философия хозяйства" останавливается как на внешних, так и на личностных источниках прогресса. Философ особо подчеркивает важную роль "живой психологической личности человека" в организации хозяйства. Эта личность, подчеркивал он, которую забыла классическая политическая экономия, является самостоятельным фактором хозяйства. "Хозяйство, – пишет С.Н. Булгаков, – есть взаимодействие свободы, творческой инициативы личности, и механизма, железной необходимости, есть борьба личности с механизмом природы и общественных форм" (Булгаков, 1997). Подчеркивая то обстоятельство, что хозяйство не есть только результат необходимости, но и активной деятельности человеческих личностей, философ обращал внимание на недостаточную развитость хозяйственной личности в России.

У П.А. Флоренского лучше других представителей всеединства разработана мысль о цикличности исторического развития. Идею цикличности он распространял не только на человеческую

историю в целом, но и на жизнь и прогрессивную эволюцию рода. Главное стремление рода, по мнению Флоренского, заключается в полном и определенном выражении своей идеи, своей исторической задачи. Выполнение этой задачи – энтелехии – осуществляется лишь с появлением таких его представителей, которые способны наиболее ярко сформулировать и реализовать ее. Носителями энтелехии являются наиболее яркие и талантливые конкретные личности, которые в состоянии напрячь свой дух и свою волю, сконцентрироваться на задаче рода и творчески ее решить. Однако после реализации своей идеи жизненная энергия рода иссякает.

В основе историософских воззрений Г.П. Федотова лежало стремление к преодолению жестко детерминированного понимания исторического процесса в любых его формах – в объективно-идеалистической (гегельянство), в диалектико-материалистической (марксизм), в религиозно-мистической (эсхатологизм). Отрицая непреложность всеобщих и необходимых законов поступательного развития (прогрессизм), хотя и не исключая определенной целенаправленности истории, Федотов утверждал, что свобода является важнейшим принципом культурно-исторического бытия. По его представлениям, идея детерминизма практически исключает значение свободы и нравственного выбора личности. Его взгляды совпадали с мнением тех русских философов, кто считал, что концепция общественного прогресса в том виде, в каком она утвердилась в общественном сознании XIX-XX вв., снимает личную ответственность человека и снижает его активность. В ней не была достаточно развита идея о прямой связи между задачами общественного совершенствования и задачами личного духовного и волевого развития во имя этого совершенствования. Личность и общество постепенно приобретают утерянное автономное значение, что, конечно, не исключает их сложную взаимозависимость.

7. Заключение

Философская рефлексия невозможна без привлечения историко-философской традиции, которая отражает пути осмысления проблемы, выявляет самостоятельные подходы к целостному анализу личности. Предпринятый автором краткий экскурс в историю проблемы личности показывает, что постановка ее свидетельствует об определенном уровне духовной зрелости общества, а содержание определяется масштабом стоящих перед личностью задач. Входя в содержание всех значительных философских систем, проблема личности стала определяющей в том "антропологическом повороте", который наблюдался в философии XX в. Русские мыслители внесли свой вклад в развитие западных философских традиций и создали оригинальные концепции личности.

Литература

- Астафьев П.Е. Из итогов века. М., с.17, 1891.
- Баткин Л.М. Итальянское Возрождение в поисках индивидуальности. М., Наука, с.135, 1989.
- Бердяев Н.А. Конец Ренессанса и кризис гуманизма. В кн.: Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства. В 2 т. М., Искусство, т.1, с.402, 1994.
- Бердяев Н.А. Мирозерцание Достоевского. В кн.: Бердяев Н.А. О русской философии. М., Мысль, с.190, 1993.
- Бердяев Н.А. Самопознание (опыт философской автобиографии). М., Международные отношения, с.280, 1990.
- Булгаков С.Н. Два града. Исследование о природе общественных идеалов. СПб., Наука, с.113-114, 1997.
- Волкогорова О.Д. Н.А. Бердяев: Интеллектуальная биография. М., Изд-во МГУ, с.73-79, 2000.
- Вышеславцев Б.П. Этика преображенного Эроса. М., Республика, с.185, 1994.
- Ильин Н.П. Трагедия русской философии. Москва, № 5, с.212, 2001.
- Кантор В.К. Личность и власть в России: сотворение катастрофы. Вопросы философии, № 7, с.15-21, 1998.
- Карсавин Л.П. Философия истории. СПб., Комплект, с.103, 1993.
- Лосев А.Ф. История античной философии в конспективном изложении. М., ЧеРо, с.57, 1998.
- Соловьев В.С. Оправдание добра. В кн.: Соловьев В.С. Сочинения. В 2 т. М., Мысль, т.1, с.300, 1988.
- Столяров А.А. Августин. Жизнь. Учение. В кн.: Аврелий Августин. Исповедь. М., Мысль, с.31, 1991.
- Страхов Н.Н. Философские очерки. Киев, с.379-380, 1906.
- Трубецкой Е.Н. "Вехи" и их критики. Россия и современный мир, № 2, с.186, 2001.
- Федотов Г.П. Рождение свободы. В кн.: Федотов Г.П. Судьба и грехи России: (избранные статьи по философии русской истории и культуры). В 2 т. СПб., София, т.1, с.258, 1992.
- Франк С.Л. Духовные основы общества. М., Мысль, с.115, 1992.
- Франк С.Л. Непостижимое. В кн.: Франк С.Л. Сочинения. М., Правда, 409 с., 1990.