

Artykuły, Rozprawy

Статьи, Доклады

Анна В. Конева

РГПУ Санкт-Петербург

Образ и понятие индивидуальности в русской философии¹

Obraz i pojęcie indywidualności w filozofii rosyjskiej

Индивидуальность – очевидная характеристика каждого явления мира, человека или вещи, произведения культуры или научного открытия. И, как очевидность, она не требовала теоретического понимания и понятийного анализа в классической рациональности, напротив, теоретическое мышление всегда абстрагировалось от индивидуального, обращалось к общему, стремясь найти сущностную характеристику явлений мира. Начиная с античности, с Парменида и Платона, сформулировавших онтологическую парадигму философствования, философия разделяла преходящее, индивидное существование и истинное бытие, бытие всеобщего, и стремилась определить характеристику бытия как такового. Однако, даже говоря о бытии всеобщего, философия не могла не зафиксировать в самом этом бытии ту характеристику, которая присуща индивидуальности, *определенность*. Конкретное, индивидуальное бытие определено: предмет или человеческая жизнь определены своим существованием, именем, границами во времени и пространстве. Это *определенность бытия*, платоновская самостоятельная единичность, которая выражена эйдосом. Уже в том, что бытие рассматривается как единое, внутри себя самодостаточное „то есть то”, в чем и выражается определенность, позволяет нам начать категориальный

¹ При поддержке гранта РГНФ № 02-03-0033а.

анализ индивидуальности, т.е. выделить индивидуальность как некий „метафизический объект”, организующий философское исследование.

Для человека, деятельности и организуемой ею действительности, культуры, индивидуальность выступает не только определенностью, но и значимостью. Мир культуры, как известно, состоит из особых объектов – ценностей. И как таковой, он индивидуален. Г. Риккерт отмечал, что культурный объект „покоится не на том, что у него общего с другими действительностями, но именно на том, чем отличается от них”². В культуре индивидуальность становится значимой, становится такой характеристикой, которая присуща бытию человека, от нее невозможно абстрагироваться, а значит, возникает необходимость ее теоретического осмысления. Индивидуальность связана с областью смыслов, по Хайдеггеру индивидуальность появляется, когда возникает вопрос о *смысле* бытия, тогда формируется поле философского осмысления *Dasein*. Философия культуры необходимо *осмысляет* индивидуальность явлений мира и, прежде всего, человека, потому что именно в личности человека индивидуальность находит свое наиболее полное проявление. Мы находим это осмысление в „антропологическом повороте” в западной философии, и, конечно, в русской философии, которая была сосредоточена на антропологических проблемах.

Если мы примем концептуальный взгляд на русскую философию, т.е. рассмотрение ее не как истории разных теорий, а как некоего единого поля мысли, а такой взгляд представляется возможным благодаря охвату историко-философского процесса с высшей точки его развития, то русская философия предстает перед нами философией культуры.

Нельзя не согласиться с такими исследователями, как Н. О. Лосский, В. В. Зеньковский, Э. Л. Радлов, А. Ф. Лосев и др., которые, придавая различный смысл периодизации историко-философского процесса, признавали пиком его развития философию Вл. Соловьева. Его мысль как бы подвела итог всему прежнему развитию философии и породила новый комплекс идей. Говоря современным языком, Соловьев строит философию культуры, т.е. ищет *конечные основания бытия человека*, создает теорию такого бытия, которое предполагает участие в нем человека, причем сам человек понимается как явление культуры. Философы XX века продолжают разработку этих идей, стремятся представить мир культуры как мир бытия человека. Такова философия хозяйства С. Н. Булгакова, который определяет хозяйство как творческую деятельность человека над природой, утверждая, что „он (человек – А. К.) создает как бы свой новый мир..., – он *творит культуру*”³, и живет

² Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. СПб., 1911. С. 120.

³ Булгаков С. Н. Философия хозяйства. // Булгаков С. Н. Сочинения в двух томах. Т. 1. М., 1993. С. 155.

в мире культуры, являясь не только ее творцом, но и ее продуктом. Поэтому „Я” необходимо „воспринимает мир не как пустое место, но как конкретный, качественно *определенный* субъект”⁴. Такова философия бытия-события М. М. Бахтина, который ставит задачу разработки „первой философии”, сосредоточенной, согласно Аристотелю, на проблемах сущности бытия. Бахтин ищет новый тип мышления, который должен принципиально основываться на том, что поиск сущности бытия, познание, осуществляется всегда конкретным человеком в конкретной ситуации; ищет основание „новой рациональности” и находит его в „участном мышлении” – мышлении, которое причастно бытию, неразрывно с ним связано, совершается здесь и теперь, в акте-поступке конкретного человека⁵. Для Бахтина сама мысль является фактом бытия, это мысль мыслящего и поступающего субъекта. Мысль в русской философии связана с бытием не только тем, что она его мыслит, постигая истину бытия, как это представляет абстрактное теоретическое мышление классической рациональности. Если в классической рациональности первая философия, стремясь к постижению сущего как сущего, видит сущее как автономный от человека мир (а в таком мире человек не может жить, и тогда первая философия оказывается либо невозможной, как у Канта, либо бесполезной, как у Маркса), то в философии культуры первая философия должна увидеть сущее в его неразрывной связи с деянием, с жизнью этого, конкретного, *определенного* человека.

Взгляд на русскую философию как на становление размышлений по поводу культуры, требует рефлексии индивидуальности. В какой ситуации проблема индивидуальности становится философской проблемой? Когда оказывается недостаточным универсальный нравственный опыт, как его осмыслял, к примеру, И. Кант. Необходимость осмысления индивидуальности в философском аспекте вырастает из анализа жизненного опыта человека как нравственно-религиозного опыта. Вопрос, который ставит русская философия, это вопрос не о том, что такое нравственный поступок, а о смысле нравственного поступка. Это вопрос о смысле поступка вообще, когда объектом изучения становится опыт ценностного отношения человека к миру, в центр внимания философии ставится нравственный или религиозный, или „сокровенный-откровенный” мистический опыт, который и есть опыт индивидуальный, опыт конкретного человека. Поэтому в первую очередь мы обращаемся к религиозной „ветви” русской философии, что, конечно, не означает сведения русской философии к тем теоретическим построениям, которые мы рассматриваем.

⁴ Там же. С. 229. Курсив мой – А. К.

⁵ См.: Бахтин М. М. К философии поступка. // Философия и социология науки и техники. Ежегодник 1984–1985. М., 1986.

Постольку поскольку для русской философии центральными выступают антропологические проблемы⁶, в ней возникает некоторая система понятий и категорий, которые направлены на теоретическое описание индивидуальности. Особенность русской философской мысли в том, что она исследует не просто определенность человеческого бытия, а *значимость и смысл* этой определенности, описывает в понятиях смыслообразующую, смылосозидающую ситуацию, ситуацию человека в культуре.

Ход мысли русской философии, как известно, определили неоплатонизм и христианство, в большой мере византийское богословие: это ход мысли – от мира, от бытия к отдельному человеку, к „Я”. Анализируя связь идей средневековой западной философии с русской философией серебряного века, С. С. Неретина обращает внимание на „коренящуюся в первоначалах христианства и именно в образе Христа идею личности как прорыва из истории в чисто экзистенциальное бытие”⁷. Действительно, христианство породило идею личной ответственности человека, соизмеримой со всеобщей идеей, что повлияло на течение русской мысли в целом, на ее своеобразие, религиозный характер⁸. „Я” становится в русской философии образом мира, микрокосмом, в котором скрещиваются все существенные связи бытия.

Первым понятием, которое описывает таким образом понимаемую индивидуальность, было понятие „сродности”, принадлежащее Г. С. Сковороде.

Вслед за многими авторитетными исследователями, такими как В. Ф. Эрн, В. В. Зеньковский, Н. О. Лосский, мы причисляем Г. С. Сковороду к полю русской философской мысли, хотя бесспорно, нельзя забывать, что его жизнь, странничество, песни и учения вписаны в контекст народной украинской культуры. Но его философские идеи, взгляд на человека как на особую целостность, поиск единства целостности духовной и телесной, понимание самопознания как непосредственной данности сознанию чувственного и духовного опыта определили значение Сковороды в истории русской мысли. В русской культуре он выступает как мудрец, прозревающий истину, а не как ученый, который стремится объяснить явления внешнего и внутреннего мира. Он не оставил учеников, не опубликовал при жизни своих произведений, не оказал прямого влияния на развитие философии в России, однако его мысли не

⁶ Подробнее об антропологическом характере русской философской мысли см.: Конева Л. А., Конева А. В. Антропологические идеи в русской религиозной философии. Самара, 1995.

⁷ Неретина С. С. Слово и текст в средневековой культуре. История: миф, время, загадка. М., 1994. С. 25.

⁸ Когда мы говорим о религиозном характере русской философии, мы имеем в виду именно эту идею, а не расхожее мнение о том, что сами философы были в большинстве своем людьми верующими и не мифическую „проповедь религии” русской мыслью.

остались незамеченными, „в лице Сковороды русская мысль делает какой-то значительный поворот, принимает некое основополагающее решение, берет направление, которого более не покидает...” „Он первый творчески начинает то, что потом гениально растет и множится и цветет”⁹. Оценить эти гениальные интуиции, увидеть их важность для русской философии мы можем только исходя из взгляда на русскую философию как на философию культуры.

Метафизика Сковороды строится на традиционном противопоставлении внешнего и внутреннего. Он вводит понятия внутреннего человека” и „сердца”, полагает, что „истинный человек есть *сердце в человеке*”, что мысль как „главный наш человек” образует истинного „внутреннего человека”¹⁰. Внутренний человек Сковороды – это то, что составляет суть каждого человека. Каждый конкретный человек неповторим и своеобразен, и каждый должен найти в себе своего внутреннего человека. В учении о „сродности” Сковорода подчеркивает индивидуальность и феноменального, и истинного миров. Понятие сродности выражает *способ* постижения и обретения интимного единства человека с бытием, обретение себя в своем сердце, открытие своей правды, своего внутреннего человека, по сути, своей индивидуальности. Понятие сродности характеризует индивидуальность выразительно и многогранно: это и цель, к которой стремится человек, и путь, которым он к ней идет, и его особое состояние в этот момент, в нем совпадают категории общего, особенного и единичного, определяя категорию индивидуального.

Человек сроден Богу и божьему замыслу о себе, Сковорода называет сродность „тайным божьим законом”, который определяет метафизическую сущность человека; состояние сродности – это состояние счастья и веселья, эстетическое состояние „обрадованности красотой” и необходимый путь познания своей природы и природы мира. Если индивидуальность – тот образ мира, который человек должен увидеть и создать в себе, не просто микрокосм, но внутренний человек, постигающий свое сердце, обретающий целостность, которой человек лишен в „обитательной жизни”, то залогом или „механизмом” воссоздания собственной индивидуальности выступает закон сродности, определенное понимание мира и законов бытия, определенное отношение к миру, с одной стороны, и определенное „оформление” самого себя в этой связи с миром, забота о себе, сократовская эмпилея, которая у Сковороды приобретает метафизический характер („Береги себя... Береги сердце”), свободный выбор самого себя и мира, с другой.

⁹ Эрн В. Ф. Г. Сковорода. Жизнь и учение. М., 1912. С. 135, 342.

¹⁰ Сковорода Г. С. Сочинения в 2 тт. Т. 1. С. 128, 142.

Метафизический человек Сковороды как „внутренний человек”, „сердце”, „сродность” есть выражение неповторимости человека, интимно-личного отношения человека к бытию, к Богу. И свободный выбор, который человек осуществляет, определяя себя по закону сродности, есть выбор мира гнева или любви божьей, выбор макрокосма в том или ином качестве. У Сковороды, и именно это вписывает его в контекст русской философии как философии культуры, человек как мера мира имеет дело не с бытием или небытием вещей, „существующих, что они существуют, несуществующих, что они не существуют” (Протагор), а с реальностью, *ценностно определенной*. Человек в русской философии изначально определен реальностью, включающей индивидуального человека, для которого мир не может быть безразличен, онтологической реальностью культуры как бытия смыслов, с которыми он соизмерим, которым он, по Сковороде, сроден, и которые он сам утверждает как свое собственное бытие, бытие культуры.

Понятие сродности описывает постижение индивидуальностью мира и ее отношения к нему, установление своей связи с миром и амбивалентность самой индивидуальности. Но индивидуальность должна определить себя, обрести собственную идентичность, познать не только мир, но и себя саму. Самоопределение индивидуальности в ее связи с миром, ее свободное воление осознать себя в русской философии стало выражать понятие соборности, введенное А. С. Хомяковым.

Понятие соборности описывает объективную целостность индивидуальности, в противоположность ее субъективной, психологической целостности – очевидной целостности феноменального существования отдельного человека¹¹. Объективная целостность, по Хомякову, есть объективная заданность единства людей, которая определяет метафизического человека как человека соборного. Хомяков, следуя традиционной для русской философии амбивалентной трактовке природы человека, разделяет метафизику и феноменологию. Метафизически человек соборен, он включен в некое единство, которое не отвергает, но предполагает индивидуальность и способствует ее развитию и сохранению, в соборном общении он находит „самого себя, но не в бессилии своего духовного одиночества, а в силе своего духовного, искреннего единения со своими братьями, со своим Спасителем”¹². Феноменологически же он свободен и должен свою метафизическую соборность осуществить, в этом состоит цель и смысл его жизни и мирового процесса. Для славянофилов соборность есть свободное единство

¹¹ См.: Конева Л. А., Конева А. В. Антропологические идеи в русской религиозной философии.

¹² Хомяков А.С. Собрание сочинений: в 5 т. Т. 2. М., 1878. С. 214.

индивидуальностей, которое, по образному выражению К. С. Аксакова, как хор складывается из разных голосов, сливающихся в гармоническом единстве.

Соборный человек преодолевает соблазн обособленности, эту проблему так или иначе решают многие мыслители¹³, начиная от Чаадаева, который говорит о сознательном подчинении высшей целостности, до Трубецкого, учение которого о соборной природе сознания развивает и углубляет идеи Хомякова, и Франка, который трактует соборность как „мы-бытие”. Понятие соборности выражает свойственное русской мысли стремление к преодолению крайностей индивидуализма, это попытка разрешить противоречие развития индивидуальности в культуре, когда, с одной стороны, возрастают тенденции индивидуализма как крайнего проявления самодостаточной индивидуальности, а с другой, вырисовывается тенденция поглощения, умерщвления индивидуальности в безликости унифицированной жизни, массовой культуры. Таких попыток история идей знает немало, в русской культуре, например, помимо учения о соборном единстве, этот момент был осознан в теории классов, где выродился в стремление к коллективизму, благодаря чему в отечественной мысли долгое время понятие индивидуальности сближалось с понятием индивидуализма и имело негативный оттенок.

Понятие соборности не просто ограничивает „центробежную силу” индивидуальности, ее естественное стремление от-делиться, *о-передели*ть себя как самостоятельное и самодостаточное, независимое бытие, но придает ей позитивный характер. Разные философы по-разному осмыслили понятие соборности, но так или иначе, оно всегда описывало определенное понимание самоопределения человека в *отношении* к некоторому всеобщему бытию, которое само ориентировано на человека и предполагает его самоопределение.

С. Н. Трубецкой определяет соборность как *качество сознания*, которое выводит нас за пределы собственной индивидуальности, т.е. соотносит индивидуальность с миром: „сознание не может быть ни безличным, ни единоличным, ибо оно более, чем лично, будучи соборным”¹⁴. Интересно, что Трубецкой разводит понятия личности и индивидуальности, хотя и не дает четкого определения последней. Индивидуальность для него тесно связана

¹³ Здесь интересно отметить момент трактовки экзистенциалистской проблематики – обособленности, отчужденности человека – с иной точки зрения. Не трагизм, не страх, не экзистенциалистская *angoisse*, как нечто неизбежное, а свободный выбор себя в мире – „*соблазн обособленности*”. В русской философии (начиная со Сковороды, как мы видели) человек выбирает *мир* в том или ином качестве, и тем самым определяет свою индивидуальность, конструирует ли ее или обретает, он всегда проходит через соблазн. Другой аспект прямо связан с философией культуры, потому что культура осмысливается всегда как некоторая граница, предел, установление или преступание этого предела.

¹⁴ Трубецкой С. Н. Сочинения. М., 1994. С. 498.

с соборным сознанием, она определяется не как самосознание, но как обращенность к другим, по Трубецкому, „ко всем“: „органическая соборность человеческого сознания предполагает не только родовое единство, но и личное живое общение между людьми, – и не только род и индивид, но особое сверхличное начало, в котором примиряются родовое с индивидуальным”¹⁵. Эта проблема тесно соприкасается с актуальными сейчас проблемами диалога „Я” и „Ты”, с проблемами общения, т.е. жизни в культуре, но у Трубецкого это поле „Я” и „Мы”, потому что индивидуальность определяет себя в отношении к „Мы”, в чем и выражается метафизическая соборность ее сознания.

Подробное исследование этого отношения мы находим в трудах С. Л. Франка, который, по словам В. В. Зеньковского, „более всех потрудился в русской философии, чтобы уяснить момент соборности в природе человека”¹⁶. Франк рассматривает индивидуальность в поле „Я” и „Ты”, утверждая неразрывно-интимную связь между ними, поскольку *„явление встречи с „ты” именно и есть место, в котором впервые в подлинном смысле возникает само „я”*¹⁷. Но, говоря о „подлинном смысле „Я”, то есть об укорененности индивидуального „Я” в бытии (а равным образом и об укорененности в бытии „Ты”, о бытии индивидуального вообще), Франк также приходит к выводу, что бытие индивидуальности есть ее „укорененность в бытии „Мы”, которое есть „Я” и „Ты”. Не только метафизическое, но и феноменальное существование индивидуальности описывается категорией „Мы”. Человек – единственное существо на земле, которое имеет потребность, более того, необходимость смотреть на себя со стороны, в зеркало реальности построенной им культуры. Если истина этого мира в том, что он такой, каким человек его выбрал, как он определил самого себя в мире, то Пилатовский вопрос „Что есть истина?” должен быть переформулирован как „Что есть мир твой?”. Мир, прожитый и пережитый, не абстрактный и не природный, а мир культуры, мир „Мы”, в нем индивидуальное «Я» обретает собственную идентичность. Культура как объективированное бытие человека, с одной стороны, *овладевает* им, навязывает ему свои внешние формы, традиции и обычаи, регулирует его поведение и навязывает оценки (культурный человек), а с другой *предоставляет ему выбор* – человек, идентифицируя себя в культуре, присваивает себе культурные формы, осваивает их, обретая через них образ собственной идентичности. Множественность культурных форм выражает множественность симфонической (по Карсавину) личности, а ее единство выражается соборностью „Мы”, совпадением единого и многого, которое определяет индивидуальность.

¹⁵ Там же.

¹⁶ Зеньковский В. В. История русской философии. В 2-х т. Т. 2, Ч. 2, Л., 1991. С. 169.

¹⁷ Франк С. Л. Непостижимое. // Франк С. Л. Сочинения. М., 1990. С. 355. Курсив автора.

Индивидуальность в отношении к „Мы” есть индивидуальность в ситуации уже заданных конкретных смыслов, она вбирает в себя принципы, имманентные окружающей ее культуре, поэтому она национальна и даже классовая, она сознательно либо отождествляет, либо противопоставляет себя „Мы”, но „сверхсознательно” (вспомним Бердяева о „сверхсознательной цельности”) она сама есть соборное „Мы”. Франк противопоставляет внутреннее единство категории „Мы” внешнему наличию противоречий и расколотости общественного бытия, употребляя, соответственно, термины „соборность” и „внешняя социальность”¹⁸. „Мы” соединяет противоположности, оно само способно вырастать в некую противостоящую индивидуальности реальность, одновременно и преодолевает, и сохраняет особенность индивидуальных „Я” и „Ты”, их различие, уникальность. Соборное „Мы” оказывается непосредственно внутренне переживаемым и открывающимся человеку совпадением образа его индивидуальности и образа мира как Другого, как индивидуально-личного, онтологически равного ему самому начала, „в лице которого, – пишет Франк, – я усматриваю внутреннюю основу моего собственного существования – меня – в превосходящем всякое рациональное мышление единстве бытия „во мне” и „вне меня”¹⁹. Таким образом, соборность оказывается категорией, описывающей *подлинное бытие* индивидуальности так, как оно дано ей самой в *познании*. Отношение „Я–Мы” становится эпистемологической характеристикой.

Понятия соборного единства, соборного сознания или соборного „Мы” предполагают активность сознания в отношении к миру, соборность описывает бытие конкретное, необходимость *поступка*. В понятии соборности русская философия ищет основания нравственного поступка человека, как классическая философия в понятии категорического императива, и русская мысль видит конечные основания поступка в том, что *безусловно желательно* для всех и для каждого. Соборность не только не лишает индивидуальность полноты ее конкретного бытия, но придает ему статус *незаменимой ценности*, трактует целостность человека, метафизического и феноменального, не только как самодостаточность, но и как конкретность, реализующую свою свободу. Так для Хомякова, соборный человек есть незаменимая конкретность, без которой не может быть духовного единства в Боге, Франк трактует индивидуальность, „непостижимое в существе реальности” как конкретность и незаменимость²⁰, у Бердяева соборная личность вмещает в себя универсальное и к нему стремится, чтобы обре-

¹⁸ См.: Франк С. Л. Духовные основы общества. М., 1992. С. 54–64.

¹⁹ Франк С. Л. Непостижимое. С. 379. (Курсив автора – А. К.).

²⁰ См.: Франк С. Л. Непостижимое. С. 233–255.

сти „ядро индивидуальности”, само же универсальное, равно как и индивидуальное, конкретно и имеет существование²¹, Булгаков утверждает, что „всякое я, как свободное по своей природе, индивидуально, конкретно, своеобразно”²².

Для того, чтобы обрести статус незаменимости в соборном единстве, „Я” должно осуществить свою свободу. Понятие свободы в русской философии является одним из самых существенных, оно трактуется в связи с понятием соборности, поэтому свобода выступает не познанной необходимостью, свободой волеизъявления или способностью ставить цели, но оказывается путем к овладению подлинным бытием, понятым как соборное единство, идеальное общество или всеединство. Проблема свободы, как известно, всегда была в центре философских размышлений. В русской мысли она осмыслялась в разных аспектах. С этических позиций – здесь подчиненность человека законам существования, его фатальная зависимость от случайных явлений в жизни, в природе, в истории противопоставлялась свободе его духа, его нравственной независимости. Так, А. И. Герцен полагал назначение индивидуальности в свободном деянии личности, в утверждении ею своей нравственной самобытности, пестовании чувства собственного достоинства. С позиций эстетических, как в антропологии Н. Г. Чернышевского, который, рассматривая эстетическую потребность человека и прекрасное как полноту жизни и неповторимость индивидуального, утверждает, что индивидуальность человека проявляется в момент *живой связи* с миром, когда человек *заинтересованно* к нему относится, вступает с ним в своего рода диалог, будучи свободен в своих предпочтениях. С позиций политико-экономических, как в марксистской мысли, которая утверждает полноту бытия индивидуальности в свободе ее деятельности, включенной в общую деятельность других. Наконец, с позиций метафизических, как в религиозной философии, когда свобода полагается сущностным свойством человека, определяющим его бытие в мире. В каждой из этих позиций мы можем обнаружить и интуицию соборности, хотя в разных понятиях, и представления об индивидуальности как незаменимости, и понятие свободы, что позволяет нам говорить об общих для всей русской философии моментах в понимании индивидуальности.

Впервые проблема свободы как философская проблема была сформулирована А. С. Хомяковым в связи с введенным им понятием соборности. В мире вещей как мире необходимости существует некая целостность, которая не подчиняется закону необходимости – это

²¹ См.: Бердяев Н. А. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого // Бердяев Н. А. О назначении человека. М., 1993.

²² Булгаков С. Н. Философия хозяйства. С. 222.

человеческая личность. „Она, – считает Хомяков, – не сплетение законов, наоборот, она вольная сила, т.е. воля, освободившаяся от подчинения именно этим законам”²³. Свобода человека проявила себя, согласно Хомякову, в событии грехопадения, в ситуации выбора, в которой оказался человек, выйдя из положения нравственного безразличия. Выбор человека предопределен заданными координатами добра и зла, уже в событии грехопадения человек руководствовался существующими ценностями: „И увидела Ева, что дерево *хорошо* для пищи, и что оно *приятно* для глаз и *вожделенно*, потому что дает знание” (Быт. 3.6.). Но один раз определив себя в отношении к этим ценностям, утвердив себя как *определенность*, он утвердил свою свободу. Благодаря этому человек в состоянии противопоставить свою волю воле Создателя, способен выбрать свой путь и определить себя в отношениях свободы-необходимости.

Хомяков исходит из традиционного противопоставления категорий свободы и необходимости, но затем определяет иное поле проявления проблемы свободы – поле „свобода и спасение”, где становление и утверждение свободы индивидуальности вырастает в ее личный путь к спасению. Хомяков рассматривает взаимосвязь личного и общественного начал, осмысляет индивидуальность как метафизическую целостность и строит теорию переживания человеком счастья как явления ему смысла жизни. Человек, способный свободной волей подчинить полноту проявлений своей индивидуальной жизни гармоническому целому бытия, обретает свою метафизическую сущность и вырывается из власти необходимости в мир подлинной свободы, которая и есть путь к спасению. Этот путь мыслится только как индивидуальный, но, что для русской мысли очевидно – спастись в одиночку нельзя, спасение есть *личное* дело каждого, но достижимо только при участии *всех*. Апофеозом выражения этой мысли стало требование Н. Федорова, который полагал нравственным долгом „всех воскресить”.

Такое понятие свободы, осмысленное в контексте понятия соборности, стало выражать сущность бытия человека. Если человек обладает независимым, собственным бытием, то это бытие есть его свобода, свобода в метафизическом плане, поскольку в плане феноменальном человек включен в мир необходимости. Например, С. Л. Франк описывает момент свободы как момент трансрационального слияния, непосредственной связи трансцендентного и имманентного, божественного и человеческого. Но свобода как сущность бытия человека, по Франку, дана человеку Богом, свобода есть бытие человека постольку, поскольку он есть образ и подобие Божие²⁴. Здесь мы находим традиционный для христианского миропонимания

²³ Хомяков А. С. Собр. соч. в 5 тт. М., 1878–1886. Т. 2. С. 78.

²⁴ См.: Франк С. Л. Непостижимое. С. 488–494.

взгляд на свободу, как на созидующую силу, дар человеку, чтобы он мог определить себя в ценностно ориентированном мире. Человек наделен свободой и поэтому он свободно создает себя, следуя либо закону божьей любви, либо „извращениям разума”, свободно выбирает мир как мир торжества добра или зла, мир гнева или любви божьей.

Свободу как путь к всеединству рассматривает В. С. Соловьев, для которого сущее есть, а бытие, положительное всеединство должно быть. Оно не существует, но должно быть конституировано, утверждено, оно выступает не как данная действительность, а как заданная, как смысл, который таит в себе бесконечность своего воплощения. На богочеловеческом этапе развития свобода человека выражает себя в поступке: человек не может не участвовать в творении жизни, ибо цели Бога обещают человеку любовь, свободу и бессмертие, но при условии, если он свободно изберет со-участие, если каждый свободный его поступок станет со-бытием человека с Богом. Поэтому человек в философии Соловьева и выступает как „второе всеединое”, он „не только имеет ту же внутреннюю сущность жизни — всеединство, – которую имеет и Бог, но он способен восхотеть ее, как Бог, т.е. может от себя восхотеть быть как Бог”²⁵. „Восхотение”, способность и свобода человека определяют индивидуальность как свободное существование по законам собственного бытия. Для Вл. Соловьева свободное воление индивидуальности – необходимое условие становящегося всеединства, софийного преображения мира. Свобода в таком понимании становится достоинством человека, сам человек зависит от того, *что* он утвердит своей свободой, свобода выражает *качественную* определенность бытия человека.

В учении о „втором всеедином” Вл. Соловьева индивидуальность выступает как метафизический смысл человека. Человек есть индивидуальность, „каждое Я не только есть безусловно, но есть „это”²⁶, т.е. индивидуальность конкретна, она есть конкретная целостность, определенный образ всеединства. Являясь определенным образом всеобщей идеи, она сама становится *определенной* идеей, необходимой для полноты всеединого, поэтому она *незаменима*. Здесь мы снова возвращаемся к понятию незаменимой ценности, но уже не в контексте соборности, а в контексте всеединства. Незаменимость индивидуальности для полноты всеединого определяется не только тем, что индивидуальность есть, но тем, что в каждый момент своего бытия она *становится*, т.е. человек должен свободно осуществить в себе идею божественного порядка. „Однако Бог, – пишет Вл. Соловьев, – определяет только то, *чем* он (человек – А. К.) становится – содержание и цель его жизни; но что он этим *становится*, это имеет

²⁵ Соловьев В. С. Собрание сочинений: в 10 т. 2-е изд. СПб., б.г. Т. 3. С. 149–150.

²⁶ Там же. Т. 2. С. 321.

основания не в Божестве, отрешенном от всякого процесса, а в нем самом”²⁷. Ставшая индивидуальность не имеет причины в предшествующих индивидуальных состояниях мира, поэтому она возникает свободно, свобода делает индивидуальность независимой и от возможной благодати, которая помещает ее в смысловую связь целого. Учение о благодати становится необходимым, чтобы уравновесить центробежную силу свободы, которая всегда так или иначе противопоставляет индивидуальность бытию, но благодать не индивидуальна и не определяет индивидуальность как таковую.

Наиболее полно взгляд на свободу как на силу, которая позволяет человеку самоопределиться вне связи с абсолютным бытием, выражен Н. А. Бердяевым. Идея свободы – центр христианской антропологии Н. А. Бердяева. Философ создает оригинальную онтологию свободы, он понимает свободу предельно, как не имеющую никаких ограничений ни извне, ни изнутри, не определяемую ничем, кроме себя самой: свобода есть чистое „ничто”. Нечто сходное мы встречаем у С. Н. Булгакова, который утверждает, что свобода твари опирается на „тварное ничто” и выражается в осуществлении или неосуществлении потенций ее бытия, в антиномии *данности-заданности*²⁸. Но в отличие от Булгакова, который говорит о небытии как *тварном* ничто, говорит о меоне как о не-что, строит, если можно так выразиться, феноменологию небытия, Бердяев строит метафизику небытия, он *противопоставляет* свободу (как меон, как положительное ничто, независимое от Бога и существующее до акта творения) бытию, утверждает примат свободы над бытием – как ценностный, поскольку бытие есть мир необходимости, в котором человек является рабом самих законов бытия, так и онтологический, поскольку свобода есть прежде всякого бытия, поскольку Бог творит мир „ex nihilo”, т.е. из свободы. Бердяев отказывается от парменидовской метафизики и утверждает *существование небытия* – более того, существование небытия в каждый момент „здесь и сейчас”, в каждом проявлении личности, в каждом ее акте, потому что человек, согласно Бердяеву, обладает свободой, абсолютной, полной, столь же неограниченной, как и свобода Бога. Хайдеггеровское „бытие здесь” Бердяев усиливает тезисом „небытие здесь”.

Бердяев впервые помыслил не бытие, которое человек должен удерживать и определять, но природу этого удержания. Он сосредотачивает внимание на модусе настоящего, если вспомнить Хайдеггера – модусе „бытия-при-внутримировом-сущем”, который высвечивает неподлинное существование индивидуальности. Согласно экзистенциальной философии, индивидуальность, окруженная другими людьми и вещами, не осознает себя

²⁷ Там же. С. 323.

²⁸ См.: Булгаков С. Н. Свет невечерний. М., 1994. С. 160–170; 179–184.

как конечное незаменимое бытие иначе, чем в момент смерти, она существует как таковая, т.е. сама себя в себе обнаруживает только на грани бытия и ничто. Бердяев же утверждает, что эту грань индивидуальность создает своим поступком, что небытие непременно присутствует в каждом акте индивидуальности, которая онтологически есть существование „к бытию”.

Акт индивидуальности есть *утверждение* своего бытия как бытия культуры, человеческая жизнь является не отрезком, а вектором в поле ценностно определенного бытия. Индивидуальность принципиально безусловна (в экзистенциальном аспекте очевидно, что конкретное „Я” есть), она определяется не отождествлением, а отрицанием неких параметров, утверждается через отрицание обусловленности. Мир культуры состоит из объектов, ценных своей уникальностью, для которых важны отличие, неделимость (ин-дивидность), поэтому мир культуры, мир человека определяют „апофатические координаты”²⁹. Определение себя через отрицание требует личной активности человека, даже воздержание от принятия решения или от встречи с соблазном или пороком, как в „Божественной комедии” Данте, это всегда личный поступок, бахтинское „не-алиби” в бытии. „Не-алиби” в бытии, ответственность и долженствование как феноменологические проявления поступка, реализуются там, где „есть признание факта бытия единственной личности изнутри ее, ...где я принимаю ответственность за свою единственность, за свое бытие”³⁰. Каждым поступком индивидуальность утверждает бытие, в котором она сбывается, таким образом, в каждом поступке высвечивается грань между бытием и ничто, индивидуальность становится из ничто в бытие. Для индивидуальности важен *момент-процесс* свободного становления. Так, Бахтин отмечает, что реальное бытие индивидуальности – это не нечто готовое и данное, а бытие-событие, которое *открывается сознанию* в момент ответственного поступка, когда множественность сознаний становится онтологически обусловленной, или, когда, согласно Карсавину, „каждый момент, являясь единственно-неповторимым и соотнесенным со всеми прочими такими же моментами «выражением» личности, должен быть ею самою, всею личностью – и всеми другими ее моментами”³¹. Об этом же говорит И. А. Ильин, определяя индивидуальность как „тот способ жизни, в котором *субстанция*, через *самосознание* и *волю*, утверждает свою *свободу*...”³². Определение Ильина вводит индивидуальность в мир культуры, предполагает, совершенно

²⁹ См.: Конев В. А. Декартовы и Дантовы координаты (или проблема определения человека) // *Философия культуры* '95. Изд. „Самарский университет”, 1995.

³⁰ Бахтин М. М. К философии поступка. С. 113.

³¹ Карсавин Л. П. Религиозно-философские сочинения. М., 1992. Т. 1. С. 77.

³² Ильин И. А. Философия Гегеля как учение о конкретности бога и человека. СПб., 1994. С. 387.

в традиции русской мысли, включенность бытия индивидуальности как конкретности в мир, где обнаруживается ее незаменимость, где ее поступок предполагает ответственность, где ее свобода осуществляется как утверждение ее бытия. Событийность индивидуальности является важной ее характеристикой, ее теоретическое осмысление мы находим в учении о событии преобразования Вл. Соловьева, в философии бытия-события М. М. Бахтина, в учении о симфонической личности Л. П. Карсавина, в философии творчества Н. А. Бердяева.

Свобода, переходящая в творчество, бытие, возникающее из небытия – это пафос философии Бердяева. Индивидуальность придает положительный смысл своей свободе, превращая ее в творческое усилие, в усилие утверждения бытия. Свобода уравнивает индивидуальность человека с Божественной Персоной: „Свобода Ничто согласилась на Божье творение, небытие свободно согласилось на бытие”³³. Свобода определяет собой само существование бытия, она не просто „раньше” космоса и „раньше” логоса, она является условием возникновения самой творческой интенции, в первую очередь творческой интенции Бога. Человек же, по Бердяеву, не принадлежит природной иерархии, природа человека не является источником его свободы³⁴, поэтому цель человека состоит в овладении своей духовной свободой, что требует творческого усилия, которое позволит реализовать себя созданной Богом личности, т.е. позволит человеку обрести свою собственную индивидуальность. Если свобода выступает *качественной* определенностью бытия человека, то творчество оказывается процессуальной характеристикой индивидуальности, *мерой* ее бытия.

Для Бердяева творчество есть полное выражение индивидуальности, метафизический смысл человека. Он выделяет три, вместо традиционных двух, элемента творчества: „элемент свободы, благодаря которому возможно творчество нового и небывшего, элемент дара и связанного с ним назначения и элемент сотворенного уже мира”³⁵. Творчество оказывается, таким образом, единством всеобщей свободы, особенного мира и единичного, единственного дара, т.е. снова индивидуальное определяется как совпадение общего, особенного и единичного. Благодаря этому творчество человека, как и творчество божественное, утверждает бытие, т.е. обнаруживает свою метафизическую природу. Однако творчество, происходящее из меонической свободы, согласно мысли Бердяева, может нести элемент зла, оно несовершенно, заключено в мир объективаций и потому нуждается в любви.

³³ Бердяев Н. А. О назначении человека // Бердяев Н. А. О назначении человека. М., 1993. С. 39.

³⁴ См.: Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 139, 143.

³⁵ Там же.

Любовь является наиболее естественным видом творчества, в некотором роде его источником, поскольку она также соединяет в себе силу Бога и силу свободы, но изначально имеет в себе положительный импульс добра.

Идее любви принадлежит особое место в построениях русских мыслителей, можно сказать, что принцип Любви занимает в русской философии место принципа Ratio философии западной. Учение Сковороды о сродности тесно связано с учением об Эросе: Эрос указывает путь эмпирическому человеку к своему истинному существу, это путь к осознанию сродности, к овладению своей метафизической сущностью, к обретению индивидуальности. Принцип любви определяет индивидуальность в поле „Я” и „Ты” в философии Бердяева, для которого выход „из себя в другого” есть необходимое условие обретения индивидуальности. С. Л. Франк определяет любовь как глубочайшее существо отношения „Я–Ты”, как „актуализированное, завершенное трансцендирование к «ты» как подлинной, я-подобной, по себе и для себя сущей *реальности*, открытие и усмотрение «ты» как такого рода реальности и обретение в нем *онтологической опорной точки для меня*”³⁶. В. С. Соловьев утверждает, что именно любовь выделяет в себе и другом ту безусловную ценность индивидуальности, которая и определяет ее как *незаменимость*.

Любовь организует особый способ восприятия мира, она „заставляет нас не в отвлеченном сознании, а во внутреннем чувстве и жизненной воле признать для себя *безусловное значение другого*”, – пишет Вл. Соловьев³⁷. Таким образом, любовь открывает нам *индивидуальность другого*, каждого явления мира, позволяет узнать, *познать* мир как мир индивидуальный. Любовь позволяет в феноменальном мире открыть индивидуальность Ты как незаменимость, подобно тому, как переживание смерти в философии экзистенциализма позволяет осознать незаменимость себя, т.е. открыть индивидуальность как бытие к смерти, как бытие на грани небытия. Любовь позволяет этой грани стать проходимой, позволяет утвердить бытие и познать индивидуальность феноменального мира, прозреть в нем метафизическую сущность. Это, можно сказать, принцип „новой рациональности”, принцип, позволяющий познать индивидуальное.

С другой стороны, любовь есть некий принцип организации самого мира: с любовью в жизнь людей входит идея всеобщего братства, происходит соборное соединение людей, реализуется всеединство. Таким образом, принцип любви выступает созидающей, „центростремительной” силой, которая дополняет принцип свободы. Для того чтобы исполнить предназначение бытия, осуществить идею всеединства, человек должен

³⁶ Франк С. Л. Непостижимое. С. 495, 374–375.

³⁷ Соловьев В. С. Собрание сочинений: в 9 т. СПб. Б.г. Т. 6. С. 378. Курсив мой – А. К.

следовать порядку бытия, т.е. необходимости. Но и в необходимости человек свободен, потому что он больше всех своих состояний, его свобода – это не свобода воли, а свобода самоосуществления, метафизическая свобода, которая выражает себя и дополняет себя принципом любви. Любовь сама по существу своему свободна, утверждает Н. А. Бердяев, она положительно соединяет два мировых принципа, Бога и свободу, выводит человека из имманентного круга этого мира в мир истинного бытия. Благодаря принципам любви и свободы индивидуальность оказывается не бытием к смерти, а бытием к положительному всеединству, утверждает бытие не только свое, но бытие мира.

Таким образом, любовь выступает, во-первых, онтологической характеристикой индивидуальности, ее метафизический смысл в том, что она есть не состояние человека, а способ удержания бытия в небытии. Это и любовь Бога, которая удерживает человека над бездной небытия, и любовь человека, в которой совершается преобразование эмпирического человека, принимающего волю Бога как закон для себя (а воля Бога и есть любовь). Любовь определяет человека как незаменимость, ибо то, что любимо, ценно безусловно и не может быть ничему приравнено, поэтому любовь есть путь к бессмертию: „Индивидуальность избегает смерти не потому, что ее материальный субстрат не исчезает, а потому что ее неповторимое и уникальное бытие ничем и никогда не может быть заменено, ...безусловность индивидуальности выводит ее за границы условий, т.е. за границы смерти”³⁸. Во-вторых, любовь выступает эпистемологической характеристикой индивидуальности, Вл. Соловьев утверждает, что в акте любви каждое явление открывается не как здесь-существующее эмпирическое явление, а как объявление всего существующего, как объявление всеобщего в конкретном. Таким образом, в акте любви познается явленное всеединство, познается индивидуальность – конкретный образ всеединого. Любовь открывает человеку другого и феноменальный мир как мир индивидуальный, открывает безусловность и незаменимость каждого человека или явления в мире.

Если индивидуальность есть бытие к всеединству, то ясно, что учение о софийном преобразении мира как пути к всеединству также должно быть рассмотрено с точки зрения нашей проблемы. Учение Вл. Соловьева о Софии породило множество идей и имело множество последователей. В софийном процессе мир возвращается к единству с Богом, происходит осуществление духа в материи и преобразование духом материи, по словам Вл. Соловьева, „собрание вселенной”. Согласно Соловьеву, софийное преобразование мира является законом бытия и онтологическим основанием красоты. Красота, как

³⁸ Конев В. А. Заметки об индивидуальности и бессмертии // Философия культуры '96. Изд-во "Самарский университет", 1996. С. 29.

и любовь, открывает нам значимость индивидуального явления, его культурный смысл. „В красоте природы, как и в созданиях искусства, – пишет С. Н. Булгаков, — ощущается частичное или предварительное преобразование мира, явление его в Софии”³⁹, т.е. София выступает онтологическим основанием индивидуальности. По Булгакову, софийность – реализация, присутствие заданности в феноменальном мире: мир одновременно есть и не есть София⁴⁰.

Если понятие сродности указывало нам принцип неслиянного единства человека и мира, то софийный идеализм рефлектирует этот принцип. Человеческая природа, так же, как и природа мира, софийна и не софийна одновременно: по природе своей человек софиен, однако его „я” лишь „придано” софийности, поэтому его задачей является обрести софийную сущность личности. В чем проявляется „софийная сущность” личности? Она проявляет себя в способности человека увидеть, прозреть *заданность*, понять софийную природу мира, эту способность С. Н. Булгаков называл гениальностью, а способность осмыслить собственную софийность и воплотить ее есть Булгаков называет талантом⁴¹. Этот ряд понятий очень интересен, с нашей точки зрения, потому что талант и гениальность выступают *модусами объективации* индивидуальности, которые очевидны в мире культуры и определены, прежде всего, своим отношением к канону. Талант связан каноном, феноменальным миром культуры, он может прозреть лишь собственную индивидуальность и узнать индивидуальность мира как „что-то”, как конкретное „здесь”. Гений – всегда выход за некий предел, выход к метафизической истине, которая лишь гением может быть выражена в мире феноменальном. Индивидуальность мира гений видит и запечатлевает не как „что-то”, а как „это”, как незаменимую конкретность, как судьбу. Понятие гениальности всегда предполагает некий иррациональный момент, который затрудняет разговор о ней, гениальность предполагает „искру божью” или особую восприимчивость к миру и осуществленной в нем благодати, благодаря которой гений прозревает внутреннюю связь вселенной, постигает софийную природу мира⁴². Но в то же время гениальность метафизически свободна, осуществляет себя в свободном порыве творчества, дополняющем творчество Бога, как считал Бердяев. Гениальность амбвалентна, она

³⁹ Булгаков С. Н. Свет невечерний. С. 199.

⁴⁰ См. там же, с. 194–195; Он же. Философия хозяйства. С. 162–164.

⁴¹ См.: Он же. Свет невечерний. С. 264.

⁴² Платон говорил о гении как о своего рода личном божестве человека, который ведет его по жизни и смерти. В диалоге „Пир” он рассматривал гения как „нечто среднее между богом и смертным”, который „пребывая посредине, заполняет промежуток между теми и другими, так что Вселенная связана внутренней связью”. См.: Платон. Сочинения. Т. 2. М., 1971. С. 132.

одновременно свободна и задана – природой мира, мира человека, культурой, которая его породила: гений всегда осуществляет некий „прорыв” в будущую культуру, и в этом смысле он ею детерминирован. В. Г. Белинский писал о том, что Пушкин был подготовлен всем развитием русской литературы, что его поэзия была неизбежным явлением. То есть гений в некотором роде неизбежен, обязателен как явление культуры. Возникает интересный парадокс: индивидуальность гения (индивидуальность как *незаменимость*) может быть *заменена* другой индивидуальностью гения, и замена эта никогда не сможет быть обнаружена. Гениальность есть предельное выражение человеческой индивидуальности, такая ее объективация, которая определяет культуру, хотя сама определена ею. В русской философии это предельное выражение индивидуальности мы встречаем под разными именами, от внутреннего человека Сковороды до гениальности у Булгакова. Индивидуальность не только осмысляет софийность мира и самого себя, но действительно осуществляет софийное преобразование мира, тем самым завершает творение, принимая на себя ответственность за него.

В процессе становления и выявления человеком его индивидуальности осуществляется смысл человеческой жизни, индивидуальность в русской философии выступает не персоной, а таким качеством отношений, в которых человек *подлинно осуществляет себя*. Таким образом, русская философия строит следующую систему понятий, осмысляющих индивидуальность: понятие *сродности* указывает на природу индивидуальности, понятие *соборности* описывает ее самоопределение в ее сродной природе, понятия *свободы*, *творчества* и *любви* раскрывают способы существования индивидуальности, ее существенные проявления, и понятие *софийности* осмысляет процесс становления и самообнаружения индивидуальности в ее связи со всеобщим бытием. В этих понятиях индивидуальность раскрывается как *конкретный образ мира*, как метафизическая *незаменимость*.

Разумеется, представленная нами система понятий – лишь теоретическая конструкция, выстроенная в ходе размышлений над русской философией. Выделенные нами понятия разрабатывались разными философами в разных концепциях, но они образуют целостную систему видения жизни человека и структуры индивидуального бытия, позволяют увидеть, каким образом понятие индивидуальности вписано в систему философской рефлексии. Системность данных понятий, их связность, корреляция друг с другом могут свидетельствовать о целостности всей русской философской мысли. Такое понимание индивидуальности характерно не только для религиозной традиции в русской философии, те же интенции рассмотрения человеческой жизни как единства, которое обеспечивается человеку его бытием, связи феноменального и метафизического уровней бытия человека, мы обнаруживаем в философских рассуждениях А. И. Галича, Н. Г. Чернышевского, А. Н. Радищева и других.

Смыслы выделенных нами категорий так или иначе оформляются в философии, строя поле теоретической рефлексии над индивидуальностью. Конечно, не все философы рассматривали индивидуальность в этих категориях, но у них можно обнаружить иные, сходные по смыслу понятия, и если каждый философ преимущественно разрабатывает одно или несколько понятий, то остальные у него присутствуют как бы в „снятом” виде, таким образом, каждая система содержит в себе возможность целостного видения, которое было присуще всей русской философии, а каждый философ представляет собой как бы микрокосм макрокосма русской мысли в целом.

Individuality-an evident characteristic of each and every one of life's phenomena, Man or thing, cultural works or scientific discoveries. And, like most obvious concepts in classical rationality it didn't require any theories or analysis, on the contrary, theoretical thought always veered away from the individual, instead addressing the general or common, aspiring to find, in essence, the characteristics of world phenomena. Cultural philosophy essentially defines the uniqueness of world experiences, above all else, those of Man, because Man's identity is precisely where individuality is found in its most complete form. We find this concept under "anthropological concepts" in western philosophy, and of course, in Russian philosophy which focuses on anthropological problems.

The particularity of Russian philosophical thought lies in the fact that not only does it investigate the identity of humanities Being, but it also delves into its significance and meaning or essence, the idea of "Man within culture".