
БРЕУСЕНКО-КУЗНЕЦОВ А.А.,
кандидат психологических наук,
доцент, кафедра психологии и
педагогики, НТУУ «КПИ»,
г. Киев, Украина

**ПОНИМАНИЕ ЛИЧНОСТИ
ПРЕДСТАВИТЕЛЯМИ МЛАДШЕГО
ПОКОЛЕНИЯ ТЕОРЕТИКОВ
«МЕТАФИЗИКИ ВСЕЕДИНСТВА»:
С.Н. БУЛГАКОВЫМ, С.Л. ФРАНКОМ,
П.А. ФЛОРЕНСКИМ,
Л.П. КАРСАВИНЫМ И ДР.**

Статья посвящена проблеме реконструкции пласта теорий личности, сформированных в русле отечественной метафизической традиции в психологии. Рассмотрены взгляды младшего поколения теоретиков «метафизики всеединства» (С.Н. Булгакова, С.Л. Франка, П.А. Флоренского, Л.П. Карсавина и др.) на развитие личности. Понимание развития личности составляет один из важнейших компонентов теорий личности, который необходимо учитывать в её реконструкции.

Ключевые слова: метафизика, теория личности, философская психология, всеединство

Статтю присвячено проблемі реконструкції пласту теорій особистості, що сформувалися у руслі вітчизняної метафізичної традиції у психології. Розглянуто погляди молодшої генерації теоретиків «метафізики всеединства» (С.М. Булгакова, С.Л. Франка, П.О. Флоренського, Л.П. Карсавіна та ін.) на розвиток особистості. Розуміння розвитку особистості складає один з найважливіших компонентів, який необхідно враховувати у реконструкції теорій особистості.

Ключові слова: метафізика, теорія особистості, філософська психологія, всеєдність

The article is devoted to the problem of reconstruction of theories of personality generated in the domestic metaphysical tradition in psychology. According to our model of periodization, the development process of this tradition passed three stages: 1) stage of strengthening; 2) maturity stage; 3) stage of integration in other related traditions (in-depth-psychological, phenomenological, existential etc.). The maturity stage includes, beside others, the personalistic metaphysics and "the metaphysics of all-unity", which deals with identity as a manifestation of the unified soul of the world (Sophia). Views of younger generation of theorists of «metaphysics of all-unity» (by S.N. Bulgakov, S.L. Frank, P.A. Florensky, L.P. Karsavin, etc.) on development of personality are considered. The understanding of development of personality makes one of the major components of theories of personality which is necessary to consider while its reconstruction. Personal development theorists of the younger generation of the domestic tradition of "all-unity metaphysics" is conceived as a purposeful process. Its goal is transcendent to everyday life.

Key words: metaphysics, theory of personality, philosophical psychology, all-unity

Вступлення. Общей проблемой, к которой обращается наша статья, есть необходимость реконструкции отечественных метафизических теорий личности. Важность проблемы мы усматриваем в том, что само значение метафизики для теоретизации личности в настоящее время не выяснено. Необходимо преодолеть давнюю тенденцию умолчания, чтобы определить значение отечественной метафизической традиции для развития психологии личности на современном этапе.

Анализ исследований и публикаций. Исследований, специально посвящённых проблематике отечественных теорий личности, в настоящее время, весьма немного. Среди украинских исследователей следует особо упомянуть В.В.Рыбалку и В.М.Летцева. Масштабных докторских диссертаций, посвящённых вопросам становления

отечественной психологии личности, пока не защищалось. В России, где исследований по истории психологии, в том числе диссертационных, производится традиционно больше, картина иная, но и там защищено лишь несколько работ в направлении, близком нашему. Анализ диссертаций, защищённых в СССР, России и Украине, позволил нам выделить лишь четыре историко-психологические работы, специально посвящённые вопросам становления отечественной психологии личности – это докторские диссертации В.В.Большаковой (1987, посвящена проблемам формирования личности в русской психологической мысли XIX - начала XX вв.), И.Б.Котовой (1994, посвящена идее личности в российской психологии), В.В.Аншаковой (2005, посвящена проблеме личности в экспериментальном, эмпирическом и духовно-нравственном направлениях

отечественной психологической мысли в конце XIX - начале XX столетий), а также кандидатская диссертация Д.В.Наумовой (2001, посвящена проблеме личности и её развития в отечественной психологии второй половины XIX - первой трети XX вв.).

Задача данной статьи – выявить особенности понимания **развития личности**, характерные для **отечественных метафизических теорий «всеединства»** - а именно у теоретиков условно выделяемого «младшего» поколения (С.Н.Булгаков, С.Л.Франк, П.А.Флоренский, Л.П.Карсавин и др.), творчество которых пришлось на XX век и развивалось частью в эмиграции, частью в условиях репрессий большевистской власти.

Взгляды на развитие личности их предшественников – теоретиков «старшего» поколения специально рассмотрено нами в другой статье.

В своём исследовании мы опираемся на свою периодизацию метафизической традиции в теоретизации личности, согласно коей она прошла в своём развитии следующие периоды:

- *становления* – в философии Просвещения (XVIII ст.), славянофилов (XIX ст.) и в филологических теориях мифа (XIX ст.); психологическая теоретизация личности в данный период ещё не обрела самостоятельной развёрнутой целостности, почему мы и говорим о прото-теориях личности;
- *расцвета* – в философии персонализма и «всеединства» (порубежье XIX-XX ст.), где личность становится предметом развёрнутого многокомпонентного теоретико-психологического рассмотрения;
- *интеграции в другие традиции* XX ст. – глубоко-психологиче-

скую, феноменологическую, онтологически- и субъектно-ориентированную.

Ориентируясь на эту периодизацию, мы находим интересующих нас теоретиков в конце второго периода. Теперь в *основной части* статьи мы будем рассматривать единственный структурный компонент их теорий – **развитие личности**. Ограничиться лишь его рассмотрением нас побуждают заданные рамки научной статьи.

У С.Н.Булгакова *развитие личности*, как и история человечества, основным содержанием имеет творчество, а основанием – свободу. Свобода распространяется на *ход* исторического процесса, но не на его *исход* (высшую над-историческую закономерность составляет Промысел Божий). Зато конкретные *пути* истории – в ведении свободного человеческого *духа*, духа истории. История не подчиняется «мёртвому детерминизму, исходящему из предположения об ограниченном числе причинных элементов и их комбинаций» [2, с.230-231]. Потому-то не может быть теории истории *a priori* (помимо опыта реальных событий). Свобода и Промысел имеют то же значение и в индивидуальной судьбе. «Каждый человек есть, в известном смысле, художник собственной жизни, черпающий силу и вдохновение в себе самом» [2, с.230] – утверждает философ, предполагая, впрочем, что творчество личности есть *воссоздание, метафизическое припоминание* (как знание по Платону), а не создание чего-либо *метафизически нового* (последнее доступно Творцу, а не тварному существу). Человек как тварь *метафизически не оригинален*, он оригинален в мере своей свободы *направлять свои силы, в способе использования своей природы*. Его оригинальность – в рамках божественных *первообразов*: «Человеческое твор-

чество создаёт не «образ», который дан, но «подобие», которое задано, воспроизводит в свободном, трудовом, историческом процессе то, что предвечно *есть* как идеальный первообраз» [2, с.159]. Поскольку мир первообразов и есть София, С.Н.Булгаков пишет также: «Человеческое творчество – в знании, в хозяйстве, в культуре, в искусстве – *софийно*. Оно метафизически обосновывается реальной причастностью человека к Божественной Софии, проводящей в мир божественные силы Логоса и по отношению к природе как продукту имеющей значение *natura naturans*» [2, с.158].

История индивида и человечества необходимо включает:

- *рождение* – в нём человек получает образ Божий;
- *самосотворение* – в нём человек творит подобие Божие.

Единичная человеческая жизнь есть частный зон, подобный историческому зону. Поскольку человек – существо свободное и богоподобное, его историческое рождение предполагает не только собственно *рождение* (как акт божественного всемогущества), но и *самосотворение* (ибо становится собой он через свободное произволение). Философ напоминает: «Человек создан по образу и подобию Божию. Образ Божий дан человеку, он вложен в него как неустраиваемая основа его бытия, подобие же есть то, что осуществляется человеком на основе этого образа, как задача его жизни» [1, с.268].

Начинается история с момента *дарования* человеку жизненной и сущностной основы: «Каждый индивид вырастает в человечество в определённом «материнском месте», занимая в нём иерархически определённую точку, поскольку он есть сын и отец, или мать и дочь, принадлежит к своей эпохе, народу и т.д. Всем этим свя-

зям присуще не только эмпирическое бытие, возникновение во времени, но и сверхвременная сущность» [1, с.301] – ими образуется умопостигаемая *духовная структура человечества*. «Индивиды – суть копии или экземпляры, род – их идея, предвечно существующая в Божественной Софии, идеальная модель для воспроизведения» [2, с.149] – пишет С.Н.Булгаков. Но эту модель не воспроизведёшь без момента *свободного творчества* собственного жизненного пути: «Человек есть свободный исполнитель своей темы, и это осуществление себя, выявление своей данности – заданности, раскрытие своего существа, осуществление в себе своего собственного подобия и есть творчество, человеку доступное. Поскольку это создание своего подобия есть общая и неотменная основа творения человека, его творчество, и вместе самотворчество, саморождение, определяет самое общее содержание человеческой жизни» [1, с.303].

Видеть в человеческой и личной истории поступательность прогресса было бы оптимистическим ослеплением: история существенно кризисна и трагична. *Грехопадение* внесло в человеческую историю *трагический* и *антиномический* момент. Падший человек сохранил в себе образ Божий и присущую ему софийность, но утратил *способность осуществления* в себе подобия Божия; потому область богоуподобления, равновесие в которой нарушено, становится роковой: сама одарённость в ней влечёт человека к греху. Древо познания добра и зла, соблазнившее первочеловека *магизмом* – властью над миром помимо Бога – дало основание и всему последующему *хозяйству*, софийному в своём корне и антисофийному в бытии: «Хозяйственное, т.е. активно-трудовое, воздействие человека на природу основано на центральном

его положении в мироздании, не утраченном и после грехопадения. Оно софийно в глубочайшей основе своей, хотя это софийность, облекшаяся в магизм и закрывшаяся корою вещества и природной необходимости» [1, с.305]. Отсюда возникает противоречие:

- человек должен быть сохранён в своей сути;
- он не может быть спасён «как есть».

Падший человек должен умереть, но и воскреснуть – во Христе. Спасение, доступное личности – в религиозном подвиге: «Жертвуя своей ипостасью, выходя из себя в любви, по образу триипостасного Бога, человек находит в себе своё существо. Законом жизни для него становится мудрость цельности и цельность мудрости – целомудрие, которое есть одновременно и условие, и следствие любви» [1, с.271].

По Н.О.Лосскому, *развитие личности* в течение жизни определяется свободным выбором и осуществлением поставленных целей. *Жизнь* – «для себя сущая целестремительная активность субстанциального деятеля» [581, с.288]. В своей целестремительной активности личность творит события, в которых воплощаются ценности. *Ценность* событиям придаёт только *личность* – включая их в более широкий жизненный контекст, сообщающийся с общемировым: «Сами по себе события занимают только определённый отрезок времени и некоторые из них – определённый объём пространства; не будучи в состоянии выйти из этих пределов, но благодаря «я», охватывающему и связывающему их сверхвременно и сверхпространственно, они трансцендируют за пределы своего времени и места и приобретают значение для каждого момента жизни «я». Бытие в его значении для жизни, именно для абсолютной полноты её, есть *ценность*

– положительная ценность, если оно приближает к абсолютной полноте, или отрицательная, если она удаляет от полноты бытия. Так как действия «я» имеют для него ценностное значение, то и совершаются они *целестремительно*: в самом деле, будучи сверхвременным, «я» способно совершать поступок в настоящем времени на основании прошлого опыта ради предвосхищаемого будущего» [6, с.53].

Обращаясь к аксиологической (ценностной) проблематике, Н.О.Лосский констатирует сложившийся здесь разноречивой не лишённый оригинальности подход: «Одни выводят ценностный аспект мира из индивидуально-психических переживаний, другие из непсихических факторов; одни считают ценности *субъективными*, другие – *объективными*; одни утверждают *относительность* всех ценностей, другие настаивают также на существовании и *абсолютных* ценностей; одни говорят, что ценность есть *отношение*, другие – что ценность есть *качество*; одни считают ценности *идеальными*, другие – *реальными*, третьи – не идеальными, но и не реальными... Не будем, однако, отчаиваться: как ни различны эти теории, каждая из них учитывает какую-либо сторону ценности» [4, с.255]. Свою задачу философ видит в создании полной теории, в которой эти фрагментарные нашли бы своё место. Создавая эту теорию, он старается охватить все виды усмотрения ценностей, устраняя ограничения; и первым долгом устраняет релятивистский подход к ценностям, утверждая, что «существуют не только относительные, но и абсолютные ценности. Абсолютные ценности, как всё, что относится к области первичного, не могут быть доказаны путём вывода из каких-либо других начал; они могут быть только непосредственно усмотрены и опознаны» [6, с.24]. Именно из аб-

солютных ценностей Н.О.Лосским выводятся все остальные их роды и виды. В его *онтологической теории ценности* бытие – не только носитель ценности, но и само, взятое в его значительности, есть ценность. Основное подразделение ценностей в этой теории таково:

- *первичная сверхмировая положительная ценность* – «Бог или само Добро, абсолютная полнота бытия, сама в себе имеющая смысл, оправдывающий её, делающий её предметом одобрения, дающий ей безусловное право на существование и предпочтение чему бы то ни было другому» [4, с.286];
- *производные ценности* – «бытие в его значении для осуществления абсолютной полноты бытия или удаления от неё» [4, с.286]. Взятые же по отношению к *жизни субъекта*, эти ценности «есть бытие в его самопереживаемом или переживаемом другими существами значении для осуществления абсолютной полноты жизни или удаления от неё» [4, с.287].

Из того наблюдения, что производные ценности рассеяны по природе, не следует, что они могут быть и вне субъекта: нет же, субстанциальные деятели (носители субъектности) есть повсюду. Впрочем, необходимая связь ценностей с субъектом не даёт ещё права говорить, что ценности субъективны: «Ценность есть нечто выходящее за пределы противоположности субъекта и объекта, так как обуславливается отношением субъекта к тому, что выше всякого субъектного бытия, именно к Абсолютной полноте бытия» [4, с.286]. Существование *абсолютных ценностей*, по Н.О.Лосскому, необходимо следует из *органического миропонимания*. Ценностный же *реля-*

тивизм есть вывод из *неорганического* мировоззрения, отвергающего идеальный аспект мира, а посему отрицающего и мирообъемлющий смысл.

Абсолютные ценности исходят из Божественной абсолютной полноты жизни; они подразделяются на *всеобъемлющие* (которые есть *самоценности*) и *частичные* (таковы любовь, красота, истина); всеобъемлющие же – на *первичные* (самоценность Бога в его Троичной жизни) и *тварные* (самоценность личности); тварные же – на *актуально всеобъемлющие* и *потенциально всеобъемлющие*. Определяя ценности, Н.О.Лосский находит в них как *психический* аспект (симптоматические, хотя и сами по себе ценные переживания приятного – неприятного, восхитительного – отвратительного, возвышенного – пошлого), так и *идеальный*: «Значение и смысл есть *идеальный* аспект ценности. Таким образом, всякая ценность или сполна идеальна, или, по крайней мере заключает в себе идеальный аспект. Если само ценное бытие есть бытие идеальное, то ценность сполна идеальна: так, например, субстанциальный деятель как сверхвременный и сверхпространственный источник действий есть сполна идеальная ценность. Если ценное бытие есть бытие реальное, то соответствующая ценность идеально-реальна: такова, например, исполняемая певцом ария» [4, с.286]. Производные от идеальных *идеально-реальные ценности* могут иметь два полюса: добра и зла – т.е. выступать ценностями относительными. Итак, для человеческой личности дороги ценности:

- *абсолютные* (истина, добро, красота) – неделимые и неистребимые, пользование которыми не умаляет их;
- *относительные* – которые в отношении к одним существам есть

добром, к иным же – злом, а иногда есть злом и добром в разных отношениях для одного и того же существа.

Н.О.Лосский, утверждая недетерминистский характер влияния ценностей на деятелей, сохраняющих свободную волю, в относительных ценностях видит основание *вариативности путей развития личности*: «Говоря об эволюции, я подчёркиваю, что она вся состоит из *свободных* действий потенциальных и актуальных личностей; она может быть и возрастанием в добре, и возрастанием во зле, и блужданием по боковым линиям, ведущим в тупики, из которых нелегко выбраться; и возрождение падших существ совершается не с детерминистской необходимостью, а как ряд *свободных* актов *раскаяния* в грехе и свободного возрастания любви к добру» [4, с.389].

Развитие субстанциальных деятелей протекает в вечности; ориентиры этого развития – абсолютные ценности – зовут потенциальных и действительных личностей из психо-материального царства бытия к единению в Царстве Божиим. Ценности не властны заставить наделённых свободной волей деятелей, но впереди у них – вечность, чтобы одуматься. И Царство Божие их терпеливо ждёт, ибо для него важен каждый деятель (ведь они уникальны). Та идеальная цель их развития, которую намечает Н.О.Лосский, – Абсолютное добро – предполагает полную актуализацию личностного потенциала деятелей; «творчество всех существ, живущих в Боге, должно быть полностью единоклубным, соборным. Каждый член царства Божиего должен внести свой индивидуальный, т.е. особый, неповторимый и неизменный вклад в общее творчество: только в этом случае деятельность членов будет взаимно дополняющей, создающей единое, ис-

ключительно прекрасное целое вместо повторения одних и тех же действий. Это значит, что всякое тварное существо, соответствуя своей идеальной сущностью Божьей воле, является отдельной личностью, единственной в своём роде и незаменимой никакой другой тварной сущностью» [5, с.331].

Отвлечённое единосущие субстанциальных деятелей, постигаемая человеческим умозрением, – возможность осуществления ими *конкретного единосущия* (Царства Божия). «Творческая активность субстанциального деятеля, осуществляющаяся на основе найденного строения бытия, имеет осмысленный целестремительный характер: будучи сверхвременным, деятель способен предвосхищать ценное будущее как возможность проникаться к нему чувством или сознательным хотением, или, по крайней мере, психоидным стремлением, и, сообразно стремлению, совершать действия в настоящем ради будущего на основе прошлого опыта» [581, с.273]. На пути к конкретному единосущию личности сплавляются, создавая некие подобию, приближения к нему: «Абсолютно целостное единство деятельности нескольких лиц есть соборное творчество. В описанной идеальной форме оно возможно не иначе как на основе совершенной любви друг к другу участвующих в нём лиц, обладающих индивидуальным своеобразием, и притом совершенных, т.е. содержащих в себе и осуществляющих только абсолютные ценности» [6, с.56].

Развитие личности у С.Л.Франка предполагает её актуализацию как духовного существа. Для этого необходимо трансцендирование к духовной основе, выход за пределы обыденного существования в предметном мире: «Что попытка осмыслить мир и жизнь осуществима лишь через отрешение

от мира в смысле превозмогания его притязания иметь самодовлеющее и абсолютное значение – это есть просто самоочевидная истина, имеющая в области духовного знания значение элементарной аксиомы» [10, с.200]. О том, что предметный мир, на который направлено предметное сознание нашего «я» – не весь мир, что человеку есть куда трансцендировать, свидетельствуют самоочевидные факты нашей психической жизни; по С.Л.Франку, «простой и неприметный факт нашего знания – хотя бы лишь знания о тьме и беспросветности нашей жизни – удостоверяет нас не только в нашем собственном, внутреннем сверхэмпирическом бытии, но и в бытии божественного, вечного и всеобъемлющего, сверхмирного начала Истины хотя бы лишь как света чистого знания... Что эмпирическая жизнь, как таковая, – будь то наша личная жизнь, будь то жизнь мировая – бессмысленна, не удовлетворяет условиям, при которых возможен смысл жизни, – это принадлежит к самому её существу...» [10, с.181]. Существо, всецело погружённое в мировую бессмыслицу, не могло бы её знать; к тому же, оно не могло бы страдать от неё, возмущаться ею и искать смысла жизни. Впрочем, из важной роли мировой бессмыслицы в мотивации личности к поиску смысла ещё не следует, что она – лишь мнимая бессмыслица. Только подлинное препятствие позволяет человеческому трансцендированию к духовной основе выступить подлинным подвигом.

Мирская жизнь человека есть неразделимое сочетание *стремления к добру* с невольным *впадением в грех*. В ней «отражается и безосновная, субъективная, греховная воля человека, и неустанное стремление автономной, богоданной воли обуздать, подавить, устранить хаотическую игру греш-

ных побуждений и её гибельные для жизни последствия» [948, с.324]. Чисто человеческой, умышленной активностью преодолеть грех по существу невозможно, т.к. и сама эта активность содержит неустранимый элемент греховных побуждений. Борьба с грехом отражает на себе же самой начало греховности в двояком отношении:

- «автономная воля – стремление к добру и правде – практически неотделима в душевной жизни от воли самочинно-греховной; конкретно к ней всегда примешивается элемент субъективности, произвольности, корысти, гордыни и пристрастия. Праведное моральное негодование неразлично слито со злобой, ненавистью и местью и легко в них вырождается, бескорыстная борьба против проявлений зла, активное противоборство злу незаметно переливается в греховное властолюбие, в гибельный деспотизм и т.д.» [948, с.328];
- «попытка извне, человеческою активностью – *даже поскольку она остаётся субъективно-праведной* – преодолеть грех и зло человеческой жизни не учитывает того, что грех и зло имеют некую внутреннюю, духовную сущность, не поддающуюся вообще внешнему воздействию. В силу неустранимости этой внутренней, истекающей из свободы человека, сущности зла, внешняя борьба со злом необходимо носит момент принуждения через внушение страха или стыда перед общественным мнением, но в конечном итоге принуждения физического, иногда ... доходящего до убийства носителя злой воли. Но *принуждение как таковое* само есть субъективно греховное

действие, хотя бы оно исходило из субъективно-праведного мотива, ибо оно есть нарушение богоданной свободы человеческой личности, выражающей его богосродное существо» [11, с.329-330].

Развитие личности в течение жизни связано с обретением смысла жизни, имеющим характер *духовного перевоспитания* человека и включающим две стороны:

- *теоретическое осмысление жизни* – познавательное самоуглубление, отрешение от мира и проникновение в глубинный слой бытия, дающий человеческому существованию опору;
- *практическое утверждение смысла в жизни* (и уничтожение её бессмысленности).

Обе стороны важны и необходимы. Смысл мало «познать». Учёному «ясно, почему «смысл жизни» нельзя, так сказать, найти в готовом виде раз навсегда данным, уже утверждённым в бытии, а можно только добиваться его осуществления. Ибо смысл жизни *не дан* – он *задан*. Всё – «готовое», всё, существующее вне и независимо от нашей воли и от нашей жизни вообще, есть либо мёртвое, либо чуждое нам и пригодное разве в качестве вспомогательного средства для нашей жизни. Но смысл жизни должен ведь быть смыслом нашей жизни, он должен быть в ней, принадлежать к ней, он сам должен быть живым. Жизнь же есть действительность, творчество, самопроизвольное расцветание и созревание изнутри, из собственных глубин» [12, с.559]. Вместе с тем, вопрос о смысле жизни не должен подменяться проклятым вопросом русской интеллигенции «что делать?», ибо никакое мирское деяние, даже якобы «спасающее мир», само по себе не властно осмыслить жизнь. Заблуждением и кумиротворчеством есть

ожидание некоего события в будущем, которое придаст смысл существованию. Ни мировой смысл, ни смысл личной жизни в своём осуществлении не может быть приурочен к конкретному моменту времени. Если жизнь имеет смысл, то смысл должна иметь *вся* жизнь, каждый её момент; откладывая осмысление жизни на потом, человек попросту уходит от вопроса, погружаясь в мелочи повседневности. Ибо и те повседневные события, в которых человек участвует, ожидая великих жизненных тем в будущем, в сущностной глубине своей прикосновенны к вечности. И «не через какое-либо особое человеческое дело преодолевается бессмысленность жизни и вносится в неё смысл, а *единственное человеческое дело только в том и состоит, чтобы вне всяких частных, земных дел искать и найти смысл жизни*» [12, с.512]. От познания и осуществления смысла жизни – основного человеческого дела – человек, впрочем, имеет тенденцию уходить, замыкаясь в бытовом благополучии от тревожащих его вечных тем. Вернуться к ним ему помогают социальные катастрофы и катаклизмы.

Необходимым *условием* осмысленности жизни для С.Л.Франка выступает её *вечность*; жизнь должна не просто служить какому-то вечному началу (аки навоз – удобрению растения), она должна им обладать: «Бесконечно превышая мою ограниченную эмпирическую личность и краткое временное течение её жизни, будучи вечным, всеобъемлющим и всеозаряющим началом, оно должно вместе с тем *принадлежать мне*; и я должен *обладать им*, а не только к нему стремиться или прикасаться. Следовательно, в ином смысле, оно должно быть ... тождественным с моей жизнью, – не с эмпирической, временной и ограниченной её природой, а с её последней глубиной и сущностью» [12, с.519]. Разумеется, вечность характеризует не тот слой жизни,

который присутствует в нашем внешнем, биографическом опыте: «Наша эмпирическая жизнь есть обрывок: сама для себя, без связи с неким целым, она так же мало может иметь смысл, как обрывок страницы, вырванный из книги» [12, с.526]. Не спасает ситуации и её участие в общей жизни человечества: «как бессмысленна каждая единичная жизнь человека, так же бессмысленна и общая жизнь человечества... Она есть, с одной стороны, набор бессмысленных случайностей, длинная вереница коллективных, всенародных и международных событий, которые не вытекают разумно одно из другого, не ведут ни к какой цели, а случаются как итог скрещивания коллективных человеческих страстей; и, с другой стороны, поскольку история есть всё же последовательное осуществление человеческих идеалов, она есть вместе с тем история их крушений, неуклонное разоблачение их иллюзорности и несостоятельности, бесконечно длинный и мучительный предметный урок, в котором человечество обучается усматривать тщету своих надежд на разумное и благое осуществление своей коллективной жизни» [949, с.527].

Другим важным условием осмысленности жизни есть её противоречивость, дающая основание поисковой активности: «Искание смысла жизни есть ... собственно «осмысление» жизни, раскрытие и внесение в неё смысла, который вне нашей духовной действительности не только не мог бы быть найден, но в эмпирической жизни и не существовал бы» [949, с.561]. Только через трансцендирование к духовной основе своей жизни человек приходит к обнаружению *внутренней связности* своей жизни, поверхностное восприятие которой рисовало картину игрища слепых и свирепых неразумных сил. Но и эти силы в осмыслении жизни играют свою необходимую роль. По С.Л.Франку, «зло и

несовершенство нашей эмпирической природы каким-то непостижимым образом нужно для осуществления смысла жизни, ибо без него невозможна бы была *свобода подвига*, а без последней смысл жизни не был бы подлинным смыслом, не был бы тем, что мы ищем. Напряжённость противоположности между бытием и существованием, между жизнью и её злым и мнимым подобием каким-то образом выражает само существо нашей жизни как пути к совершенству. Она должна быть, чтобы быть *уничтоженной*» [12, с.560].

Теория личности С.Л.Франка фундирует личность в трансцендентной духовной глубине, а поэтому – напрямую связана с решением вопросов о *подлинности религиозного опыта*, о бытии Бога и др. проблем *психологии религии и религиозной метафизики*. Обретаемый человеком *метафизический опыт Бога «есть, в конце концов, не что иное, как восприятие абсолютной глубинной основы самого человеческого духа – основы, которая по своей абсолютности трансцендентна эмпирическому существу человека»* [11, с.195]. Вопрос о *бытии Бога*, по С.Л.Франку, сводится к вопросу о том, «можно ли найти в реальности подлинную основу нашей личности – инстанцию, обладающую всем положительным существом человеческой личности и вместе с тем восполняющую и нейтрализующую безосновность, субъективность чисто человеческого бытия» [11, с.191]. Единственным вполне адекватным *доказательством бытия Бога* для философа оказывается «*бытие самой человеческой личности, осознанное во всей её глубине и значительности, именно во всём её значении как существа, трансцендирующего само себя*» [11, с.192].

К Богопознанию не применимы теории познания, ориентированные на внешний мир. Бог относится к об-

ласти реальности, но «не входит в состав объективной действительности... Бог мыслится вне её, не в составе мира, а именно как некое сверхмирное, трансцендентное миру существо» [948, с.170]. Стало быть, «Бога нельзя найти ... – на путях познания объективной действительности – на путях внешнего опыта и основанной на нём рациональной мысли, приводящих нас к бесстрастному констатированию ... неких «объектов». Бога можно и нужно искать лишь на путях живой встречи с реальностью» [11, с.175]. Это пути внутреннего опыта, который (поскольку предполагает трансцендирование), есть опытом религиозным. Бог – глубочайшая и высшая инстанция реальности, которая (как первоисточник самой реальности) обладает высшей *самоутверждёностью*; она предстаёт дружественной человеку *охранительной* силой, спасающей его как от бедствий, причиняемых равнодушием сил внешнего мира, так и от слепоты властвующих над ним внутренних сил. Бог открывается человеку непосредственно лишь в составе двуединства «Бог и я»; всё остальное – понимание Бога как творца и мироправителя, приписываемые Ему атрибуты всемогущества, всеведения, всеблагости и т.п. – «более или менее проблематично».

Отношение человека к Богу имеет две основные стороны:

- восприятие как «силы спасающей и охраняющей, дарующей нам покой приюта и полного внутреннего удовлетворения или счастья» [11, с.184], имеющее оттенок детско-родительского отношения;
- исходное «бескорыстное признание его верховенства и самоценности – без всякой оглядки на нас самих и нашу личную

нужду, – бескорыстная радость от сознания его совершенства» [11, с.185];

Развитие личности для П.А.Флоренского – прежде всего её духовный путь, ведущий к постижению Истины, к Богу. Духовный путь самого о.Павла, ретроспективно представленный в «Столпе», включает три стадии: *логистика* (анализ понятия Истины логическими средствами в надежде обретения безусловно достоверных устоев) – *пробабилизм* (предположительное рассуждение, описание необходимых свойств Истины – не решая вопроса об её существовании) – *усилие веры* (переход от мыслительных конструкций в сферу живого опыта). Впрочем, этот путь познания Истины не универсален, хоть, быть может, и типичен для европейца, соблазнённого кантовским трансцендентализмом.

Духовный путь, развивающий личность, предполагает *ориентацию на целостность*, в которой усматривается и *спасение*: «Духовная жизнь – это и есть спасение, дарованное Иисусом Христом; подвижничество же – путь к нему» [8, с.264]. Причём «задача подвижнической жизни, – целомудрие, – определяется как чистота сердца» [8, с.268]. Целомудрие – полнота целостности. Грех же – её разрушение и извращение. Сердце, вслед за всей святоотеческой традицией и П.Д.Юркевичем, о. Павел понимает как «очаг духовной жизни нашей». «Очищение сердца даёт общение с Богом, а общение с Богом выпрямляет и устрояет всю личность подвижника» [8, с.271]. Весь мир Божий для чего-то создан; всё в нём есть отражение Бога. Не зря «цель устремлений подвижника – воспринимать *всю* тварь в её перво-зданной победной красоте. Дух Святой открывает себя в способности видеть красоту твари» [8, с.310]. Сни-

скание Духа Святого предстаєт для о. Павла в терминах красоти: «Духо-носная личность прекрасна, – и прекрасна дважды. Она прекрасна объективно, как предмет созерцания для окружающих; она прекрасна и субъективно, как средоточие нового, очищенного созерцания окружающего» [8, с.321].

Путь развития личности сугубо индивидуален. Представляя внутреннее единство, личность имеет идеал внутри себя и не нуждается во внешних заимствованиях; «высокая личность, – герой, мудрец, даже святой, – если возьмём его человеческое совершенство, – высокая личность – идеал только самого себя, да и то не полный, не вполне. Для других же он безразличен, ибо иначе пришлось бы слепо подражать чужой личности» [8, с.232].

В своём развитии личность свободна, но не абсолютно; чем-то она и предопределена, прежде всего – именем: «Имя предопределяет личность и намечает идеальные границы её жизни. Но это не значит, что, именем определённая, личность не свободна в своём имени – в его пределах. И прежде всего: каждое данное имя есть целый спектр нравственных самоопределений и пучок различных жизненных путей. Верхний полюс имени – чистый индивидуальный луч божественного света, первообраз совершенства, мерцающий в святом данного имени. Нижний полюс того же имени уходит в геенну, как полное извращение божественной истины данного имени» [7, с.67]. Человеку дана свобода стать и святым, и обывателем, и злодеем, но станет им он способом, сообразным с именем.

В ходе развития личность неминуемо разделяется: «Личность, сотворённая Богом, – значит, святая и безусловно-ценная своей сердцевиною, – личность имеет свободную творческую волю, раскрывающуюся как си-

стема действий, т.е. как *эмпирический характер*. Личность, в этом смысле слова, есть характер. Но тварь Божия – личность, и она должна быть спасена; злой же характер есть именно то, что мешает личности быть спасённою. Поэтому, ясно отсюда, что спасением постулируется *разделение* личности и характера, *обособление* того и другого» [8, с.212]. К символике этого разделения принадлежит очистительный огонь. Сходные идеи о. Павел обнаруживает, истолковывая евангельскую притчу о брачном пире¹. Два взгляда рационализируют мистический процесс наказания и очищения: «протестантствующий» – в коем грех представляется самой субстанцией души; «католичесствующий» – в коем грех предстаєт чисто внешним по отношению к душе. Взгляд же самого о. Павла таков: «Зло есть не что иное, как духовное искривление, а грех – то, что ведёт к таковому. Но наличность этого искривления личности требует своего рода ортопедии, духовной ортопедии» [8, с.263].

Л.П.Карсавиным *развитие личности* рассматривается не в физическом времени, а в некоей логически выводимой стадильности отношений триединой личности к себе: «Противопоставляя себя определённому первоединству, второе единство уже стремится к нему назад, воссоединяется с ним. И оно в

1 В притче о брачном пире (Мф. 22, 8-10), когда званные не пришли на пир, царь велел собрать всех, кто найдётся. Войдя же посмотреть возлежащих, царь увидел в чертоге человека, одетого не в брачную одежду. На вопросы царя он молчал, и тогда царь велел, связав ему руки и ноги, бросить его во тьму внешнюю; и будет там «плач и скрежет зубов; ибо много званых, но мало избранных». В истолковании П.А.Флоренского, «на пир званы и могут прийти все, но необходимо при этом быть в специальной одежде. Что же она представляет собой? «Чертог брачного пира – это среда Духа; одежда – эмпирическая личность, вязание же рук и ног – лишение творческой деятельности» [941, с.252].

этом своём стремлении уже раскрывается не как второе, т.е. отъединяющееся от первого и разъединяющееся, но как воссоединяющееся или третье. Говоря точнее, определённом первоединству противостоят уже два единства: второе и третье. Наблюдая, как «я» в качестве третьего единства стремится к первоединству, как к тому же «я» и «подлинному» я, как к «себе самому» ... мы видим, что второе единство отдаляется от первого и третьего, из «я» делается «моим», из живого полумёртвым. И тем не менее содержание его (всё «моё») предносится «я» как третьему единству, в качестве подлежащего восстановлению в полноту личного бытия. До известной степени это содержание и оживает, сначала в качестве нового, третьего единства, но через него – и в своём собственном качестве: как единство второе. И достаточно самого малого воссоединения третьего и первого единств для того, чтобы из их тождества, которое есть уже опять определённое первоединство, родилось, определяя его, воскресшее второе единство» [3, с.67]. Движение личности, по мнению Л.П.Карсавина, лучше всего может быть представлено совершающимся по окружности, причём круг будет не только движением, но и покоем. Этот круг можно представить с бесконечным радиусом. Из центра (который и символизирует покой) личность движется к данной точке периферии и возвращается в центр, чтобы из него двинуться в соседнюю точку периферии. Жизненный путь личности для Л.П.Карсавина цикличен, и, как мы видим, ничуть не соотносится с онтогенезом личности, смена возрастов в коем откладывается на векторе от рождения до смерти. «Жизнь личности – её *воскресение через умирание*, хотя в качестве определённого перво-

единства она неизменно пребывает» [3, с.68]. Умирание, как мы видим, – важный момент развития личности (аналогичный ход мысли встречается в философии М.Хайдеггера и производных от неё экзистенциальных теориях личности). Но не человеческое бытие-к-смерти, а именно божественное саморазделение есть подлинно развивающим контактом со смертью. По Л.П.Карсавину, «...эмпирическая смерть, будучи актом несовершенной личности, сама не может быть совершенной, т.е. полным прекращением личного существования. Эмпирическая смерть не перерыв личного существования, а только глубокий его надрыв, несовершенный предел, поставленный внутри дурной бесконечности умирания, между эмпирическим и метаэмпирическим бытием, «врата адовы», «верей адские». По-видимому, эмпирическая смерть – наибольшее приобщение личности к небытию: до неё и после неё личность от небытия всё более удаляется» [3, с.69].

«Несовершенная личность разъединена и разъединяется, но не может, ибо не хочет, разъединиться до конца, а бессмысленно вертится в кругу, как белка в колесе. Потому она не может преодолеть свою разъединённость и воссоединиться. Такая разъединённость, или предельность, личности и есть непонятным образом *живущая смерть*, смерть, «вошедшая» в род человеческий и «жалящая» ... в совершенстве эта смерть и ад, как истинное существо её, побеждены. «Смерть, где твоё жало? Ад, где твоя победа?» [3, с.69-70]. Победить несовершенную смерть (как тяготеющую над личностью необходимость) возможно лишь если умирание личности достигнет конца. Полный конец и определённости личности оборачиваются тогда полным её воскресением. «Смерть

побеждается лишь смертью, дурная – истинною» [3, с.70] (ср. живую и мёртвую воду).

Выводы:

- Развитие личности теоретиками из отечественной метафизической традиции мыслится как процесс целенаправленный, причём цель его трансцендентна обыденной жизнедеятельности. Так, по Н.О.Лосскому, *развитие личности* в течение жизни определяется свободным выбором и осуществлением поставленных целей; по С.Л.Франку, *развитие личности* предполагает её «актуализацию как духовного существа», для коей необходимо трансцендирование к духовной основе, выход за пределы обыденного существования в предметном мире; оно связано с обретением смысла жизни, имеющим характер *духовного перевоспитания* человека. У С.Н.Булгакова *развитие личности*, как и история человечества, основным содержанием имеет творчество, а основанием – свободу.
- Характерна цикличная модель жизненного пути. «Жизненный путь личности цикличен», поскольку «жизнь личности – её *воскресение через умирание*, хотя в качестве определённого первоединства она неизменно пребывает» (Л.П.Карсавин). Важный момент развития личности – умирание (понимае-

мое теологически): победить несовершенную смерть (как тяготеющую над личностью необходимость) возможно лишь если умирание личности достигнет конца; полный конец и определённость личности оборачиваются тогда полным её воскресением (Л.П.Карсавин).

- В человеческую историю *трагический* и *антиномический* момент внесло *грехопадение*: падший человек *сохранил* в себе образ Божий и присущую ему софийность, но утратил *способность осуществления* в себе подобия Божия (С.Н.Булгаков). Мирская жизнь человека есть неразделимое сочетание *стремления к добру* с невольным *впадением в грех* (С.Л.Франк). У Н.О.Лосского «*основание вариативности путей развития личности*» составляют «относительные ценности» – не абсолютные.
- П.А.Флоренским дана *стадиальная модель духовного пути*, включающая три стадии: «*логистика*» (анализ понятия Истины логическими средствами в надежде обретения безусловно достоверных устоев) – «*пробабиллизм*» (предположительное рассуждение, описание необходимых свойств Истины – не решая вопроса об её существовании) – «*усилие веры*» (переход от мыслительных конструкций в сферу живого опыта).

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ:

1. Булгаков С.Н. *Свет невечерний: Созерцания и умозрения*. – М.: Республика, 1994. – 415 с.
2. Булгаков С.Н. *Сочинения в 2-х т.* – Т.1. *Философия хозяйства. Трагедия философии*. – М.: 1993. – 604 с.

3. Карсавин Л.П. *Религиозно-философские сочинения.* – Т.1. – М.: Ренессанс, 1992. – 325 с.
4. Лосский Н.О. *Бог и мировое зло.* – М.: Республика, 1994. – 432 с.
5. Лосский Н.О. *История русской философии.* – М.: Высшая школа, 1991. – 559 с.
6. Лосский Н.О. *Условия абсолютного добра.* – М.: Политиздат, 1991. – 368 с.
7. Флоренский П.А. *Имена.* – Х.: Фолио; М.: АСТ, 2000. – 442 с.
8. Флоренский П.А. *Столп и утверждение истины.* – Т. 1. (1). – М.: Правда, 1990. – 490 с.
9. Франк С.Л. *Духовные основы общества.* – М.: Республика, 1992. – 511 с.
10. Франк С.Л. *Реальность и человек.* – СПб.: РХГИ, 1997. – 448 с.
11. Франк С.Л. *Смысл жизни // Смысл жизни: Антология.* – М.; Изд. гр. «Прогресс-Культура», 1994. – С.489-583.
12. Франк С.Л. *Сочинения.* – М.: Правда, 1990. – 607 с.

ТРАНСЛИТЕРАЦИЯ ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ:

1. Bulgakov S.N. *Svet nevecherniy: Sozertsaniya i umozreniya.* – М.: Respublika. 1994. – 415 s.
2. Bulgakov S.N. *Sochineniya v 2-kh t.* – Т.1. *Filosofiya khozyaystva. Tragediya filosofii.* – М.: 1993. – 604 s.
3. Karsavin L.P. *Religiozno-filosofskiye sochineniya.* – Т.1. – М.: Rennans. 1992. – 325 s.
4. Losskiy N.O. *Bog i mirovoye zlo.* – М.: Respublika. 1994. – 432 s.
5. Losskiy N.O. *Istoriya russkoy filosofii.* – М.: Vysshaya shkola. 1991. – 559 s.
6. Losskiy N.O. *Usloviya absolyutnogo dobra.* – М.: Politizdat. 1991. – 368 s.
7. Florenskiy P.A. *Imena.* – Kh.: Folio; М.: AST. 2000. – 442 s.
8. Florenskiy P.A. *Stolp i utverzhdeniye istiny.* – Т. 1. (1). – М.: Pravda. 1990. – 490 s.
9. Frank S.L. *Dukhovnyye osnovy obshchestva.* – М.: Respublika. 1992. – 511 s.
10. Frank S.L. *Realnost i chelovek.* – SPb.: RKhGI. 1997. – 448 s.
11. Frank S.L. *Smysl zhizni // Smysl zhizni: Antologiya.* – М.; Izd. gr. «Progress-Kultura». 1994. – S.489-583.
12. Frank S.L. *Sochineniya.* – М.: Pravda. 1990. – 607 s.