
БРЕУСЕНКО-КУЗНЕЦОВ А.А.,

кандидат психологических наук,
доцент кафедры психологии и
педагогике НТУУ «Киевский
политехнический институт»,
г. Киев

ДИНАМИКА ЛИЧНОСТИ В ПОНИМАНИИ ПЕРСОНАЛИСТИЧЕСКИХ ТЕОРИЙ ПЕРИОДА РАСЦВЕТА ОТЕЧЕСТВЕННОЙ МЕТАФИЗИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ В ПЕРСОНОЛОГИИ

Статья посвящена отечественной метафизической традиции в персонологии, к которой принадлежал Г.И.Челпанов и многие философы из его круга общения. Выясняется значение отечественной метафизической традиции для развития современной психологии личности. Отечественные метафизические теории персоналистического типа рассмотрены в аспектах общих представлений о динамике личности.

Ключевые слова: теория личности, динамика личности, метафизика, традиция, методология, методологический плюрализм.

Статтю присвячено вітчизняній метафізичній традиції у персонології, до якої належав Г.Челпанов і філософи з його кола спілкування. З'ясовується значення вітчизняної метафізичної традиції для розвитку сучасної психології особистості. Вітчизняні метафізичні теорії персоналістичного типу розглянуті в аспектах загальних уявлень про динаміку особистості.

Ключові слова: персоналізм, теорія особистості, динаміка особистості, метафізика, традиція.

The article is devoted to the domestic metaphysical tradition in personology to which G.I.Chelpanov and many philosophers from his circle of dialogue belonged. The importance of the domestic

© БРЕУСЕНКО-КУЗНЕЦОВ А.А., 2015

metaphysical tradition for development of modern psychology of the person is revealed. Domestic metaphysical theories of personalistic type are considered in aspects of general representation of the personality dynamic.

Key words: *personalism, theories of personality, personality dynamic, metaphysic, tradition*

 бщей проблемой, к которой обращена наша статья, является отечественная метафизическая традиция в психологии личности – в аспекте не только историко-психологическом, но и в теоретическом. Предполагается, что ресурс понимания личности, который накопила данная традиция, весьма важен в процессе развития современной персонологии.

Определяя понятие «традиции», мы следуем определению И.П.Манохи, и имеем в виду «передачу духовных ценностей от поколения к поколению, что составляет основу культурной жизни человечества», а также «передаваемое содержание. Это содержание должно отвечать принципам сущности, целостности и (обязательно) неизменности или неизменяемости. Воспроизводимость в неизменном виде независимо от изменений, которые приносит конкретное историческое время – суть традиционного» [12, с.30]. Традиция теоретизации личности определяется через воспроизведение в ряде теорий единых духовных (сущностных) оснований и интенций.

Интересующая нас метафизическая традиция в психологии личности в своём историческом развитии прошла некоторые 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 (рубеж XIX-XX ст.), где личность становится предметом развёрнутого многокомпонентного теоретико-психологического рассматривания;
- интеграции в другие традиции XX ст. – глубинно-психологическую, феноменологическую, онтологическую и субъектно-ориентированную.

На эту периодизацию мы ориентируемся, представляя анализ структурных компонентов отечественных метафизических теорий личности. Рамки конкретной статьи предполагают сужение охвата материала конкретным компонентом теории личности, конкретным периодом, особой ориентацией в рамках традиции.

Основной задачей данной статьи станет выяснение взглядов на «динамику личности» (как один из важнейших компонентов теории личности), характерных в период расцвета отечественной метафизической традиции в персонологии для персоналистически ориентированных её представителей – к каковым, между прочим, принадлежит Г.И.Челпанов, а также многие психологи и философы из его круга общения: Н.Я.Грот, Л.М.Лопатин, Н.А.Бердяев, Л.И. Шестов, В.В.Зеньковский.

Отчего прояснение этих давних взглядов столь важно сейчас?

Для уяснения нашей позиции существенно, что теоретическое знание признаётся не надстройкой над знанием эмпирическим, а опосредующим звеном между эмпирическим и мета-теоретическим уровнями знания. Тем самым, *опытный базис всякой теории личности признан двояким*:

- Эмпирический базис, область охваченных теорией фактов – наблюдаемых психических явлений, а также внешних действенных проявлений личности, доступных экспериментальному познанию;
- Метафизический базис, область охваченных теорией сущностных сторон личностного бытия, данных в опыте умозрения, духовной интуиции (заметим, что идея опытной природы умозрения отстаивалось представителями метафизической психологии личности – кн. Е.Н.Трубецким, Н.А.Бердяевым, И.А.Ильиным, П.А.Флоренским и др., а впервые возникла ещё в восточной патристике).

Поскольку теория личности с одной стороны сообщается с областью эмпирических фактов (психических явлений и внешних их проявлений), а с другой – с метафизическим, сущностным слоем личностного бытия, то её концептуальные положения подвергаются двум встречным процессам опытной коррекции – разумеется, при том условии, что оба данных опытных начала теоретиком отрефлексированы. Разумеется, в реальности далеко не каждая теория сочетает оба рода рефлексии над опытными данными. Об отечественных метафизических теориях личности можно заметить, что в основной своей массе они слабо эмпирически подтверждены. Что же касается научных теорий позитивист-

ской «психологии без души» (термин Ф.Ланге), то они за редким исключением метафизически наивны.

Признаком метафизической некомпетентности теоретика становится редукционизм. В нём психическая сущность личности некритично сводится к чему-либо внешнему, низшему или иному: к наблюдаемому ряду явлений сознания (актуализм В.Вундта), к механизму рефлекса (рефлексология В.М.Бехтерева, бихевиоризм), к конфликту элементарных естественных влечений (биологизм З.Фрейда), к «отражению» внешнего мира или социальной характеристике (марксистская советская психология). *Редукционизм можно истолковать и как отказ теоретика подвергать рефлексии предельные темы личностного бытия, как замещение их познания готовой упрощённой формулой, стереотипом.*

Так вот, по нашему мнению, преодоление редукционизма как распространённой болезни современных теоретических построений в области психологии личности, немыслимо без реабилитации метафизических подходов, без серьёзного освоения всего наследия, накопленного данной «вытесненной» из научного поля традицией.

Динамика личности – под которой обычно понимаются движущие силы поведения личности, её мотивация – не просто один из важнейших компонентов персонологической теории, но и один из *уязвимейших для редукционизма* её компонентов. Тем важнее определить характерные способы понимания данной динамики, обнаруженные в персонализме периода расцвета отечественной метафизической традиции в персонологии.

Динамика личности, предстающая в учении П.С.Авсенёва, может быть понята исходя из базового стремления че-

ловека и всей твари к союзу (единению) с Творцом. Это «стремление твари к небу» неутолимо; человеку, равно как и всей твари, такой союз недоступен. Общность человека с животными в сфере мотивации охватывает те силы, склонности и способности души, которые связаны с удовлетворением земных (витальных) потребностей. Область же сверхчувственного, всеобщего животному недоступна, потому у него нет понимания Бога, хотя не исключено наличие смутных предчувствий (гаданий) присутствия Творца. Только человеку в некоторый момент открывается его высшая цель и высшее предназначение, «с этого момента память человека превращается в воспоминание, созерцание – в самопознание и т.д. Подобная трансформация осуществляется духом, который в существе своём заключает стремление к познанию, переживанию (ощущению) и действию (волепроявлению). Эти свойства духа побуждают человека к поиску истины (созерцанию и познанию проявления совершенств Творца в видимом мире) и цели творения; в процессе поиска потенции души превращаются в её силы, а затем в состав организма в целом. Душа в этом случае выступает своеобразным посредником между духом, с одной стороны, и организмом – с другой. Одухотворяясь под воздействием духа, душа превращается в регулятора организменных процессов» (цит. по [16, с.63-64]).

В теории П.Д.Юркевича динамика психического функционирования личности предполагает исходное наличие в сердце некоего «общего чувства души» – ощущения, не дифференцированного по модальностям. Дифференциация наступает уже потом, в ходе чувственных контактов с внешним миром, сообщающих особое предметное направ-

ление и ходу мыслей: «Наши мысли, слова и дела суть первоначально не образы внешних вещей, а образы или выражения общего чувства души, порождения нашего сердечного настроения. Конечно, в обыденной жизни, наполненной заботами о текущей действительности, мы слишком мало обращаем внимания на эту *задушевную* сторону в наших мыслях и поступках. Тем не менее, остаётся справедливым, что всё, входящее в душу совне, при посредстве органов чувств и головного мозга перерабатывается, изменяется и получает своё последнее и постоянное качество по особенному, частно-определённому сердечному настроению души, и наоборот, никакие действия и возбуждения, идущие от внешнего мира, не могут вызвать в душе представлений или чувствований, если последние несовместимы с сердечным настроением человека» [27, с.81-82]. Мышление, опирающееся на данные органов чувств, максимально полно сориентировано на обстояния внешнего мира, оно отражает «посторонние для духа явления» и тяготеет к отвлечённости и безучастности. Если бы человек обладал только мышлением, его мысли отличались бы тою же определённою, как и математические величины, а открывающийся ему мир был бы мёртв в своей правильности. Мышление, однако, не исчерпывает всей человеческой духовной жизни, посему человеку – в его *глубоком сердце* – доступен мир «как система явлений жизненных, полных красоты и знаменательности» [27, с.82]. Уже отсюда, от глубокого сердца мир становится доступен для *понимающего мышления*.

С мышлением в библейской символике соотносится *древо познания*, с сердцем – *древо жизни*, а для духа его жизнь представляется «чем-то более драгоценным», чем его знание. В своей духовной глубине сердечная деятель-

ность непостижима для мышления, которое само по себе достаточно прозрачно для осознания и прогнозируемо. Поскольку, однако, между психической деятельностью, осуществляемой головой и сердцем, нет обязательного жёсткого водораздела, то в каждом нашем представлении наличествует как *знание внешних предметов* (продукт головного познания), так и *душевное состояние*, с этим знанием связанное (идущее от сердца), а эта последняя сторона точному расчёту не подлежит. П.Д.Юркевич подчёркивает: «Задачи, которые решает мышление, происходят в своём последнем основании не из влияний внешнего мира, из влечений и неотразимых требований сердца» [1036, с.82-83]. Два положения устанавливает философ, указывая на преимущества *сердечного* познания перед акцентируемым естественнонаучной традицией познанием *головным*:

- «Сердце может выражать, обнаруживать и понимать совершенно *своеобразно* такие душевные состояния, которые по своей нежности, преимущественной духовности и жизненности не поддаются отвлечённому знанию разума» [27, с.85-86].
- Далее, «понятие и отчётливое знание разума, покуда оно делается нашим душевным состоянием, а не остаётся отвлечённым образом внешних предметов, открывается и даёт себя чувствовать не в голове, а в сердце; в эту глубину оно должно проникнуть, чтобы стать деятельною силою и двигателем нашей духовной жизни» [27, с.86].

В нравственном действовании личности значение сердца проявляется с ещё большей очевидностью, чем в осмысляющей мир познавательной активности. Только за теми *поступками* человека следует признать *нравствен-*

ное достоинство, учит П.Д.Юркевич, которые совершаются не по внешне-му ситуационному принуждению, но по *велению сердца*. Те же «поступки», которые совершены не добровольно, вне сердечной детерминации – и не поступки вовсе, они имеют характер *физических действий*. П.Д.Юркевич также предлагает не отождествлять разумность поступка и его нравственное достоинство, ведь в разуме своём человек нейтрален, беспристрастен к добру. Человек призван делать добро свободно, а не повинуюсь умопостигаемым «категорическим императивам», приневоливающему долгу. «Всякое нравственное предписание разума, всякое наставление разума о том, что я *должен* делать, открывает мне перспективу дел только ещё ожидаемых; а могу ли я совершить эти дела, имею ли я нравственные силы как источники этих дел, – это совершенно другой вопрос, о котором нравственное законодательство разума ничего не скажет» [27, с.100]. Т.о., ум может командовать нравственными действиями человека, но лишь тогда, когда его предписания сообразны его натуре.

У Л.М.Лопатина *динамика личности* строится на принципе *целесообразности*, который он вводит, разрешая вопрос о *свободе воли*. Важность последнего вопроса для самой активности личности удостоверяется данными самосознания; «при рассмотрении проблемы о свободе человеческой воли дело идёт не более не менее, как о самом существовании нашей нравственной личности ... Так или иначе, мы считаем себя призванными к борьбе с внешним миром, к самобытному воздействию нашим разумом и волею на стихийное и беспощадное течение его явлений, – мы безотчётно смотрим на себя как на источник творческих сил, который мы *можем* обнаружить, если

серьёзно захотим этого. Всякое *предопределение* идёт вразрез с ... естественным самосознанием личности» [11, с.21]. По Л.М.Лопатину, почерпнутое из недр самосознания «общечеловеческое понятие причинности гораздо *шире* современного физического понятия о ней и вовсе не включает не-пременной мысли об абсолютном единообразии феноменов природы. Весь смысл этого понятия в следующем: всякая действительность предполагает *силу*, в ней действующую, – утверждающий её *акт*, её производящее *усилие*; всякая *проявленная* энергия подразумевает предшествующую мощь такого проявления... В прирожденном каждому уму законе причинности ничего, кроме этого, и не утверждается: мы должны искать *деятеля* – раз дано *действие*» [11, с.30]. Если характер *физической* причинности *консервативный* (ничего действительно нового не возникает), то характер *духовной* причинности, именно и данной в умах людей – *творческий* (дух есть потенция, мощь *новых* проявлений). Проявления творческой силы духа сказываются:

- в области *осознанных* актов мышления, памяти, воображения и воли;
- в области *бессознательной* (*сверхсознательной*).

Именно на *непосредственном творчестве* нашего духа *развиваются* и *все явления* нашего сознания. Творчество, лежащее в основе наших *ощущений* и *восприятий*, само по себе безотчётно, неосознаваемо и находится вне «зависимости от усилий и свободного выбора нашего индивидуального сознания. Пока никаких ощущений не возникло, не может возникнуть и то, что мы называем нашей личностью. Творческие процессы, образующие мир непосредственных восприятий, для нас безотчётны и неосознаваемы, их порождения представляются нам

невольными и полученными извне, они сами никогда не попадают в наше сознание, и мы ни в чём не чувствуем себя настолько подчинёнными и страдательными, как в нашем восприятии внешней нам реальности» [11, с.36].

Но в духовной жизни человека присутствует и творчество, осознаваемое им *как таковое*. В осознании личностью актов *мышления, воображения и воли* нет той пассивной подчинённости внешнему, как в ощущениях и восприятиях; эти акты переживаются личностью как *совершаемые* ею, как *свои*, они относятся не только к её деятельности во внешнем мире, но и глубоко охватывают её внутреннюю жизнь: «Мы испытываем наши психические акты только через то, что совершаем их. Мы *не ощущаем* нашу мыслящую деятельность, как что-то внешнее, в просто *мыслим*, мы *не воспринимаем* нашего хотения, а *хотим*. Это ежеминутно говорит нам внутренний опыт» [11, с.39]. Внутренний опыт говорит и о том, что личность *сама делает выбор между двумя действиями* (тогда как непреодолимого действия внешней, детерминирующей выбор силы в опыте вовсе нет).

Личность в плане динамики рассматривается как *деятель*, стремящийся к *цели*. Всякая же целесообразная деятельность подразумевает два элемента:

- наличие *цели* (общей идеи желательного результата действия);
- *свободное* отношение целесообразно действующей силы к *выбору средств и путей действия*.

Философ замечает: «Всякая целесообразно действующая сила свободна в двояком смысле: 1) в отношении к механическому процессу, который она *направляет* (и тем, по существу, прерывает его слепое течение); 2) в отношении к идеалу, который она осуществляет в ряде частных актов, ему отвечающих, но не предопределён-

ных механически его содержанием» [11, с.50].

В теории Н.Я.Грота динамика личности заключается в её свободном выборе между эгоистическими побуждениями животной личности и внушениями высшей силы в нас. Этот выбор, реализуемый внутренним «я», подлинно свободен, причём свободу верный своему эмоционализму Н.Я.Грот связывал с возможностью эмоционального выбора эталона поведения (заметим, что если в позитивистский период Н.Я.Грот был детерминистом и приводил весьма веские аргументы против свободы воли, то теперь он стал её убеждённым защитником).

Г.И.Челпанов в своей теоретизации личности в ГАХНе также обращается к динамике личности – она включает как сознательный уровень, направляемый целью, так и бессознательный, зависящий от внешних причин, причём рассмотрена в соотношении с динамикой эстетического восприятия¹ и проблемой эстетического удовольствия (изучаемой как в аспекте психологических, так и психофизических причин его возникновения).

Процесс восприятия искусства Г.И.Челпанов связывал как с сознательной работой мышления, так и с бессознательными процессами:

- Сознательное эстетическое удовольствие объяснялось через понимание душевной деятельности как направленной к определенной

цели. Противоположность между удовольствием и страданием в этом ключе совпадает с противоположностью между свободным и воспрепятствующим действием. Т.о., как развитие личности, так и развитие её эстетического чувства объяснялось из волевого действия.

- Бессознательные процессы, связанные с эстетическим восприятием, соотносились Г.И.Челпановым с физиологическими и психофизическими процессами, а также (по примеру Д.Н.Овсянико-Куликовского) с законом сохранения энергии. Поскольку закон удовольствия связывался с наименьшей затратой душевной энергии при совершении максимального действия, факторами красоты он считал ритмичные, симметричные и пропорциональные формы [13].

У В.В.Розанова динамика личности, детерминация её поведения, рассмотрена преимущественно в половом аспекте: «пол» не есть в нас – в человечестве, в человеке – так сказать «постоянная величина», цельная единица, но ... он принадлежит к тому порядку явлений или величин, который ньютоново-лейбницевская математика и философия математики наименовала величинами «текучими», «флюксиями» [17, с.28]. «Предположение, что пол есть «цельная величина», породило ожидание, до того всеобщее, что оно перешло в требование: «всякий самец да пожелает своей самки» и «всякая самка да пожелает своего самца» [17, с.28]. Это всеобщее ожидание, вторгнувшись в области, где нет ничего всеобщего, а только индивидуализированное, распространило нормы морального закона на явления биологические, морали не подконтрольные: каковы должны быть способы и частота совокуплений, с кем именно и в какие дни, расслои-

1 Проблема восприятия пространства, в контексте диссертационных исследований коей Г.И.Челпанов развил свои гносеологические взгляды ещё с начала научной деятельности, в руководимой им специально созданной комиссии по восприятию пространства ГАХН преломилась в исследовании возможностей эстетического восприятия, понимания прекрасного и безобразного в художественных произведениях – и тем самым была соотносена с личностной проблематикой.

ло совокупления на «нормальные» и не «нормальные» (не совпадающие с желанием нормировщиков). Однако, «пол – именно океан, и в нём не зародится «водоворот» там, где ему не «указано быть», вековые течения его не перестанут и не спутаются, не расширятся и не сузятся; и всё останется так «как есть» и «предуказано», и в том случае, если правило исчезнет под давлением истины, что оно вмещалось в область, существенно *не свою*. Здесь всё принадлежит наблюдению и ничто исправлению» [17, с.29]. По данным же наблюдения, пол мужчины и женщины может быть выражен в ранговых шкалах, на полюсах которых – сильнейшее притяжение к противоположному (+8) и к своему (-8) полу, а в точке 0 – предрасположенность к аскетизму, поскольку решительно никого не хочется. Людям с «нулевым» полом весьма просто удерживаться от половых связей и проповедовать девственность и безбрачие. Впрочем, поскольку пол текуч, человек по указанной шкале может двигаться от положительных до отрицательных величин; причём, по мнению В.В.Розанова, голоса «даже брачных людей» об *отвращении к половому акту* звучат «со стороны лиц, которые уже вошли в линию передвижения к содомии. Они выступили из категории своего пола, но пока остановились на черте безразличия!» [17, с.69]. Души типично мужские и женские по качествам подобны половым органам: «Мужская душа в идеале – *твёрдая, прямая, крепкая, наступающая, движущаяся вперёд, напорающая, одолеваящая...* Перейдём к женщине: идеал её ... очерка души – *нежность, мягкость, податливость, уступчивость*» [17, с.33]. Не только души, но и обстановка несёт отпечаток пола: «Мужчина никогда не «наполнит ароматом» весь дом: психика его, образ его, дела его – шумны, но

«не распространяются». Он – дерево, а без запаха; она – цветок, вечно пахучий, далеко пахучий. Каковы души, таковы и органы! От этого-то, в сущности, космогонического сложения (не земного только) они и являются из всего одни плодородными, потомственными» [17, с.34]. Половая страсть неразделима со страстью религиозной. В статье «Христианство пассивно или активно» В.В.Розанов подвергает критике *бесстрастный идеал христианства*, указывая на *необходимость страстей*, на *гармоничное их присутствие* у самого Христа. Именно страсти дают религиозности силу и энергию.

По Н.А.Бердяеву, *динамика личности* коренится в самой её природе: «Личность есть живое противоречие – противоречие между личным и социальным, между формой и содержанием, между конечным и бесконечным, между свободой и судьбой» [3, с.303]. Все эти противоречия, однако, сводятся к единому противоречию: между персонализирующей *свободой духовного творчества* и деперсонализирующей *объективацией*. В своём противоречивом существовании личность осознание рамок и бунт против них, она есть борьба и боль. Как экзистенциальный центр, личность обладает *чувствительностью к боли*.

Противоречивость человека, находящегося в конфликте с самим собой, состоит в том, что он «ищет свободы, в нём есть огромный порыв к свободе, и он не только легко попадает в рабство, но он и любит рабство» [5, с.35]. Человеческое *рабство* противоположно *свободному творчеству* и имеет своим источником веру в абстрактные идолы рационализма. Человек пребывает в рабстве у *абстрактно понимаемого объективного бытия*, у *объективированного Бога* (в виде экстериоризированной человеческой же идеи ставшего объектом рабского поклонения), у *детермини-*

рующих его закономерностей природных стихийных сил, но пуще всего – у прельщающих его сил общественных. Противоречие между личным и социальным реализуется в динамике общения и одиночества. Переживание одиночества вызывается столкновением личности с объективирующими её рамками: «Одиночество личности как раз и связано с ущемлением её в природном и социальном мире, с превращением её в объект» [3, с.303]. В предельной постановке проблема одиночества есть проблема смерти: «Смерть и значит, что больше ни с чем нет связей и отношений, что одиночество стало абсолютным» [3, с.273].

Философ выделяет четыре типа личностной установки, имеющих разные соотношения между одиночеством и социальностью:

- человек *не одинок и социален* – в этом самом распространённом случае «я» приспособлено к среде; сознание максимально объективировано и социализировано; «я» «чувствует себя дома в социальной обыденности, может занять в ней высокое положение и даже быть в ней великим человеком» [3, с.272]; подражательность в таких людях преобладает над оригинальностью, они живут традицией – пусть даже и «революционной»;
- человек *не одинок и не социален* – в этом типе «я» адаптировано к социуму, но человек не имеет выраженных социальных интересов, равнодушен к судьбам общества и народа; такие люди преобладают в стабильные исторические эпохи, не в периоды потрясений;
- человек *одинок и не социален* – дисгармоничный тип, не приспособленный к социальной среде, переживающий конфликты внутри себя; эти люди уединяются, отвлекают от социума свою духовную жизнь и творчество, они не борцы и не инициаторы;
- человек *одинок и социален* – пророческий тип; к нему относятся пророки, инициаторы, новаторы, реформаторы, революционеры духа, обращённые к социуму, но не адаптированные к нему («Пророк, как известно, не признан, он побивается камнями. Пророк в сфере религиозной обычно находится в конфликте со священником, с жрецом, выразителем религиозного коллектива» [3, с.273]).

К числу противоречивых начал в человеке принадлежит и *половое*, – причём каждая личность соединяет в себе начала обоих полов (она андрогинна, бисексуальна), что задаёт как целостность, так и антагонизм: «Только соединение мужского антропологически-личного начала с женским космически-коллективным началом создаёт полноту человека» [1, с.67]. Мужская стихия (принадлежащая представителям обоих полов) есть *творчество*, женская же (также присущая всем) есть *рождение*. «Существует глубокий антагонизм между творчеством вечного и рождением временного» [4, с.416]. Этот антагонизм понимается в том числе и энергетически: «Творческая мощь индивидуальности умалется и распадается в деторождении. Личность распадается в дурной бесконечности рода. Наиболее рождающий – наименее творящий. Рождение отнимает энергию от творчества» [4, с.416].

В целом личность Н.А.Бердяевым понимается как сознание «я» своего одиночества, единственности, неповторимости, конфликта, в котором зреет воля к трансцендированию, как преодолению личностных границ (которые также есть объективация). Философ отмечает: «Сознание границ моей личности,

обостряющее личное сознание, есть, вместе с тем, сознание моего рабства у чуждого мне мира и моего восстания против него» [2, с.322]. Боль одиночества, которую личность переживает в общении, в познании, подлинно преодолевается в Духе. Проявления духовной активности личности мы видим в её творческих актах, в основе своей не подчинённых законам объективации: «Творческий акт всегда есть освобождение и преодоление. В нём есть переживание силы. Обнаружение своего творческого акта не есть крик боли, пассивного страдания, не есть лирическое излияние. Ужас, боль, расслабленность, гибель должны быть побеждены творчеством. Творчество по существу есть выход, исход, победа» [4, с.255]; «Творческий акт человека нуждается в материи, он не может обойтись без мировой реальности, он совершается не в пустоте... Но творческий акт человека не может целиком определяться материалом, который даёт мир, в нём есть новизна, не детерминированная извне миром. Это и есть тот элемент свободы, который привходит во всякий подлинный творческий акт» [2, с.213-214]. Свобода при этом не сводится к «осознанной необходимости», напротив, необходимость следует понимать как тёмную, «неосознанную свободу». Необходимость – результат дурно направленной свободы: «Необходимость есть падшая свобода, свобода вражды и распада, свобода хаоса и анархии» [4, с.376].

Творчество есть подлинным выходом за пределы объективации, поскольку оно не следует её ограничивающим законам – закону сохранения энергии и пр.: «Творческий акт творит не из природы творящего, через убывание сил творящего, переходящих в иное состояние, а из ничего... И всякий творческий акт по существу своему

есть творчество из ничего, т.е. создание новой силы, а не изменение и перераспределение старой. Во всяком творческом акте есть абсолютная прибыль, прирост... Творческий акт абсолютной прибыли бытия, прироста мощи без всякой убыли и умаления продолжается в самом тварном бытии, в человеке, подобном Творцу» [4, с.355]. Творчество непобедимо в своей сути, но не в реализации, которая не свободна, трагична. Двоякая трагедия творчества, отмеченная Н.А.Бердяевым в словах: «Творчество антагонистично, с одной стороны, совершенству человека, с другой – совершенству культуры. Творчество в тисках, оно задавлено взаимовраждебными устремлениями – устремлением к совершенству души и устремлением к совершенству культуры» [4, с.520] – открывает истину об *отсутствии в мире религиозного творчества*. Культурное творчество подчинено объективации и не переступает поставленных ему рамок. Творчество же религиозное «проходит через жертву и собственным совершенством, и совершенством культуры во имя создания нового бытия» [4, с.520-521], чем преодолевается весь *тройной его антагонизм*:

- антагонизм домостроительства *ценностей культуры* и домостроительства *личного совершенства*;
- антагонизм *творчества* и *культуры*;
- антагонизм *творчества* и *личного совершенства*.

Целью творчества ни в коем случае не есть произведение культуры: «Культура по глубочайшей своей сущности и по религиозному своему смыслу есть великая неудача. Философия и наука есть неудача в творческом познании истины; искусство и литература – неудача в творчестве красоты; семья и половая жизнь – неудача в творчестве любви; мораль и право – неудача в творчестве человеческих от-

ношений; хозяйство и техника – неудача в творческой власти человека над природой. Культура во всех её проявлениях есть неудача творчества, есть невозможность достигнуть творческого преображения бытия. Культура кристаллизует человеческие неудачи. Все достижения культуры – символические, а не реалистические. В культуре достигается не познание, а символы познания, не красота, а символы красоты, не любовь, а символы любви, не соединение людей, а символы соединения, не власть над природой, а символы власти. Культура так же символична, как и породивший её культ. Культ – религиозная неудача, неудача в богообщении» [4, с.521]. В культе, где объективированный Бог становится предметом рабского поклонения, царит созависимость и унижение как раба-человека, так и господина-Бога. Личность, низведённая до средства реализации Божьих целей, есть верный признак идолопоклонничества. Подлинное же богообщение предполагает не рабство, а *свободную встречу личности с Богом как трансцендентным субъектом* (не объектом!).

В текстах Л.Шестова динамика личности представлена в великом многообразии, представляющем преломления основной динамической дихотомии – *веры и разума*. Разум по отношению к человеку играет роль змея-искусителя. Он внушает человеку *недоверие* к божественной *свободе*, открывающейся в *вере*, внушает *страх* перед *Ничто*. Результатом этого страха выступает *грехопадение*. Падший человек *предпочитает даруемую разумом надёжную необходимость и гарантированную им мораль – привилегию в различении добра и зла абсурду и парадоксу изначальной свободы веры*. «Хотите избавиться от мук – покоритесь идеям, обратитесь сами в идеи. В этом и только в этом ваше спа-

сение» [23, с.196] – не без иронии пишет об этом Л.Шестов.

В падении человек порой пытается вернуться к Богу и свободе, но его веры вновь и вновь не хватает, чтобы вполне отказаться от разума: «Трудно, безмерно трудно падшему человеку постичь извечную противоположность между откровением и истинами знания. Ещё труднее вместить в себя мысль о непринуждающей истине. И всё же в последней глубине души своей человек ненавидит принуждающую истину, словно чувствуя, что тут кроется обман, наваждение, что она от пустого и бессильного Ничто, страх перед которым парализовал нашу волю... У нас нет силы рассеять чары Ничто, мы не можем освободиться от овладевшего нами сверхъестественного очарования и оцепенения. Сверхъестественное требует для своего преодоления сверхъестественного вмешательства» [21, с.228]. Не в состоянии совершить подвиг веры, человек вновь подчиняется необходимости, чем ставит на место Бога разум: «Удивительное существо человек! Там, где он не может, он утверждает, что существует объективная невозможность» [20, с.120].

К образному ряду веры принадлежит *Иерусалим*, к образному ряду разума – *Афины*. Современному человеку свойственно пытаться *примирить веру с разумом при верховенстве последнего*: «Все считают своим долгом не только мирить Афины с Иерусалимом, но требовать от Иерусалима, чтобы он шёл за оправданием и благословением в Афины... И, значит, всё, что пришло из Иерусалима, надо взвешивать на афинских весах» [23, с.16]. О Боге упоминают многие метафизики-рационалисты: Б.Спиноза, Г.В.Ф.Гегель и др. Однако, эти философы, рационализирующие Бога, сами в него не веруют. Богом они зовут что-то иное,

что может быть подменено терминами «субстанция», «натура» и т.д. Их рационализм – прикрытый словами атеизм.

В философии, как и в католической догматике, действует т.н. «власть ключей» – делегирование Богом через ап. Петра действующему римскому папе исключительного права «отпирать врата небесные себе и своим ближним»². Любой европейский философ, даже позитивист и материалист, на первый взгляд ничуть не близкий католичеству, покори́н этой власти: «Философ, который был бы настолько скромн, что добровольно отказался бы от potestas clavium, осудил бы себя на всеобщее презрение... Раз нет у тебя этого чудодейственного талисмана – молчи! Скрывай от всех свою позорную нищету! Люди так привыкли к мысли, что в руках человека есть и должна быть вся полнота власти и над земным и над всеми возможными бытиями, что, по-видимому, не могут существовать, не могут вынести мысли о том, что такой власти у них нет и никогда не было» [22, с.54]. Догмат науки оказывается столь же жёсток, как католический догмат; он довлеет над личностью, заставляет *лгать*, и именно в этом, а не в операциональном несоответствии, главный порок дискурсивного мышления: «Мысль наша, облечшись в слова, становится ложью не столько оттого, что нельзя найти для неё подходящего выражения, сколько оттого, что мы не смеем показать её в том виде, в каком она явилась к нам»

2 «Сам Бог, так буквально говорят католические богословы, уже не может изменить решения назначенных Римом священников, ибо Он сказал, что передаёт власть свою апостолу, а Бог себе противоречить не может, равно как, в силу своей неизменности, Он не может и изменить раз сделанное им самим постановление» [22, с.52]. Эту узурпацию прав Бога, позволяющую католикам вязать и решать людей, исследовал Ф.М.Достоевский в «Легенде о Великом Инквизиторе».

[22, с.83].

В теории В.В.Зеньковского *динамика личности и её развитие* представлены диалектикой «заданного» и «данного» в личности. В эмпирической личности как данности объединяются проявления заданной метафизической (субстанциальной) основы личности. Данное никогда не бывает равно заданному, оно может вступать с ним в конфликт (конфликт эмпирической личности с метафизической основой). В этом конфликте, разумеется, высшая правда – на стороне заданного. Саму субстанцию учёный понимает динамически: она для него является *силой*, формирующей и связывающей воедино психическое развитие личности, предстаёт реальным его *субъектом*. Только через связь с субъектом психические процессы получают свой настоящий смысл.

Обращаясь к функционированию личности, учёный иерархизирует сферы психического, причём – вслед за Н.Я.Гротом – констатирует *иерархический примат эмоциональной сферы в жизни личности*, объясняемый из особенной, интимной близости чувств к духовному средоточию человека (именно в чувствах он усматривает важнейший и существеннейший проводник надпсихической духовной жизни в состав эмпирической психики). Центральное значение в жизни души, придаваемое *эмоциональной сфере*, следует из того соображения, что даже онтологически высшие функции – мышление и воля – могут действовать только при содействии эмоциональной сферы.

Раскрывает В.В.Зеньковский и *социальный аспект* динамики личности. Он выделил две *формы деятельности*, коим соответствует два типа *переживаний*:

- форма деятельности, связанная с *переживанием силы*. Центрация личности на этих переживаниях даёт

начало *самоутверждению* личности.

- форма деятельности, связанная с переживанием «слабости». Центрация на этих переживаниях порождает *социальную конформность*.

По П.И.Новгородцеву, динамика личности имеет главный свой двигатель в *общественном идеале*. В своём движении к идеалу личность может склоняться:

- к *реализму*, признанию разумом недостижимости идеала в конечном;
- к *утопизму*, вере в достижимый «земной рай», которая, вступая в причудливые сочетания с научным знанием, заимствует у него авторитет.

В *утопическом сознании* человек надеется «построить общую жизнь на началах придуманных и отвлечённых... Каждая утопия обещает человечеству устранение общественных противоречий, гармонию личности с обществом, единство жизни; и каждая утопия предполагает, что она знает такое универсальное средство, которое приведёт к этому блаженному состоянию гармонии и мира. Но именно поэтому каждая утопия представляет собой мечту о всецелом устройении, а вместе с тем и упрощении жизни. Предполагается, что можно найти одно слово, одно средство, одно начало, имеющее некоторый всемогущий и всеисцеляющий смысл, что можно согласно с этим началом устроить жизнь по разуму, освободить её от противоречий, от разлада, от сложности, свести к единству, к согласию, к гармонической простоте» [14, с.440]. Утопизм может принимать черты как *радикализма*, так и *консерватизма* – смотря по тому, какое состояние он абсолютизирует: прошлое или будущее. Но в любом случае он вырывает это «высшее» состояние из контекста, отказывается от всякой преемственности.

В теории И.А.Ильина динамика личности предстаёт в подробном описании *волевых актов*, рассмотренных под углом зрения человеческой *духовности*. Динамика эта отнюдь не бесконфликтна, – хотя философ никогда не впадает в малодушие, и не теряет веры в возможность благополучного разрешения самых тяжёлых проблем. Основу такой веры составляет *духовная очевидность*, дающая ориентиры, почву и энергию для волевых актов. «Духовное созерцание необходимо человеку всегда и везде для того, чтобы не блуждать в дурных фантазиях и злых соблазнах – а иметь предметный опыт и творческую почву под ногами» [8, с.101], – уверенно пишет И.А.Ильин в пику не разделяющим его оптимизма коллегам: Н.А.Бердяеву, Л.И.Шестову, В.В.Зеньковскому – настолько не разделяющим, что его слова о духовном опыте представляются им «надуманными рациональными построениями», а то и «пустой фразеологией». И.А.Ильин – философ *волевой идеи*, воин духа. Он верит в торжество должного. Трагическое отчаяние, роковой разрыв между низшей и высшей природами человека, и т.д., и т.п., не присутствуют в его философском опыте в качестве главных тем, – и тем более не становятся основанием для скепсиса, высокомерной обиды на мироустройство, отказа от ответственности.

Очевидно, что вера философа в волевые возможности личности предполагает *отсутствие внутренних барьеров* на пути к действенной реализации добра и ограничению зла, и прежде всего, злокачественной (разлагающей волю к добру) *проблематизации правомочности силового соучастия в мировых процессах*. В «Сопроотивлении злу силою» И.А.Ильин разоблачает духовно ложную установку Л.Н.Толстого и толстовцев на «непротивление злу на-

силием», ведущую к сентиментальному предательству, моральному бегству от ответственности и духовному нигилизму. Физическое принуждение злодея не есть благим актом само по себе, однако оно представляет собой необходимую меру соучастия духовной личности в мировых процессах. Сила, направленная на обуздание зла, таит в себе опасности (и предпринявший его нуждается в очищении души), но куда большие опасности проистекают от малодушного бездействия.

Признание И.А.Ильиным духовности личности исходит из монистической мировоззренческой установки. Подлинно серьёзных, онтологических оснований для дуализма человеческих стремлений – нет. Всё в человеке в конечном счёте исходит из духа: «Где-то в глубине человеческого бессознательного находится то «священное место», где дремлет первоначальное *духовное естество инстинкта*» [9, с.308].

По идее И.А.Ильина, «дух и инстинкт совсем не противоположны друг другу. Напротив, *дух есть высшее естество инстинкта, а инстинкт есть элементарная, но органически-целесообразная сила самого духа*. Раздвоение их, а тем более противоборство – болезненно, опасно и совсем не соответствует великому замыслу Божию. Дух человека совсем не призван к тому, чтобы оставаться мёртвой возможностью или же отвлечённым, не осуществляющимся должествованием: безжизненным законом над бездной греха. Дух человека призван к живому творчеству; он должен будить, побуждать и вести человеческий инстинкт... Инстинкт же не должен предаваться своим разнузданным влечениям. Он призван нести бремя мира и служить осуществлению божественной ткани в пределах мироздания. Он должен принять эту задачу свободно и творить с

радостным усердием. Ибо человеческий дух есть *дух инстинкта*, а человеческий инстинкт есть *инстинкт духа*» [9, с.311].

Вера в возможности духовно ориентированного волевого действия подвигает И.А.Ильина и на позитивное понимание *совестных актов* – как актов не чисто репрессивных, но скорее *творческих*. Совесть имеет не только «отрицательное» измерение «уколов совести», но и *силу положительного зова*; собственно, укоры, опознаваемые нашими современниками в качестве совести, – «только негативные остатки её, болезненный протест вытесненного и не состоявшегося совестного акта. Тот, кто знает только «уколы» совести, т.е. испытывает в душе только её неодобрительные проявления, наступающие после совершения дурного поступка, – тот очевидно не допускает совесть к положительным, творческим проявлениям и, может быть, сам не знает, что он её вытесняет, отодвигает, не даёт её акту состояться и пронизать душу; возможно, что он искажает или извращает этот акт каждый раз, когда он намечается или уже состоит в его душе; возможно также, что он совсем не представляет себе, что это за «акт совести», как и когда он возникает, что он даёт человеку и куда он ведёт его» [9, с.182]. Акт совести «осуществляется не в порядке рассудочного умничанья, суждений, рассуждений, выводов, доказательств и т.п., но в порядке *иррационального сосредоточения души*» [9, с.186]. Рассудочное взвешивание «за» и «против», попытки предвидения последствий – всё это только мешают совестному акту; «горизонт души» должен быть очищен. Вопрошающая совесть, важно не выдвигать готовых словесных формул, содержащих дилемму, сужающую область поиска ответов. Совестный акт есть состояние

вдохновенное и целостное, обращающийся к совести человек должен быть деятелем, а не исследователем.

Обращается И.А.Ильин и к описанию тех поверхностных уровней личностной динамики, которые актуализируются в повседневных актах общения. В работе «О любезности» он говорит о тех полусознательных элементах общения (ощущениях приятного-неприятного), которые связаны с беглым потоком неуловимых и малозначимых для нас «психических касаний и взаимодействий»: «Все мы являемся полусознанными *гедонистами* в обычном общении, ... и этот гедонизм действует тем сильнее, что он живёт и мотивирует поступки в сумеречной темноте душевной полусознанности. Все мы с полной добросовестностью не отдаём себе отчёта в том, какую решающую роль играют в нашей жизни *незаметные приятности общения*, а в атмосфере этих последних и живёт то, что мы называем любезностью» [10, с.478]. Любезность представляет собой «известный минимум *альтруистического* настроения, проявляемый в повседневном среднем общении... Целью этого стремления ... является ... борьба за устранение тех ощущений болезненности, тех тяготящих душу трений, которые ... сопровождают почти всякое общение людей» [10, с.487-488]. Существует ряд социальных переживаний – вежливость, любезность, деликатность, в котором (от обезличенной вежливости к внимательной деликатности) нарастает уровень общения и его индивидуализация. Природа любезности в нескольких отношениях промежуточна, компромиссна: в ней приходят к компромиссу абсолютные альтруизм и эгоизм, категорическое долженствование и психическая невозможность, служение ценностям общения и цен-

ностям объективного ряда (научное, художественное творчество), христианская мораль и инстинкт. Любезность существует на уровнях стремления, умения и творчества – этического, эстетического и интеллектуального.

Выводы:

- Динамическая сторона личности в отечественных метафизических теориях персоналистического типа рассмотрена в аспекте таких форм активности личности, как «самопознание» (П.С.Авсенёв), «трансцендирование» (Н.А.Бердяев), «половая страсть» (В.В.Розанов).
- Динамическая сторона личности большинством отечественных теоретиков-метафизиков связывается с целесообразным поведением, реализующим свободу воли – как в отсутствии внешних побудителей, так и вопреки внешним побудителям и конкурирующим внутренним силам.
- Основной динамический конфликт личности в отечественной метафизической традиции мыслится как конфликт «высших» и «низших» начал в личности: «веледения сердца» и «ситуационных принуждений» (П.Д.Юркевич), «внушений высшей силы в нас» и «эгоистических побуждений» (Н.Я.Грот), «сознательной работы мышления, волевого действия» и «бессознательных процессов» (Г.И.Челпанов), «данного» (эмпирического) и «заданного» (метафизического) в личности (В.В.Зеньковский), «веры» и «разума» (Л.И.Шестов).
- В некоторых персоналистических теориях конфликтность личности прописана в целой системе отношений противоречия: «личного и социального», «формы и содержания», «конечного и бесконечного»,

- «свободы и судьбы» (Н.А.Бердяев).
- Дуализм противоборствующих начал в человеке достигает особого трагизма в теориях персонализма экзистенциалистского толка (у Н.А.Бердяева, Л.И.Шестова); другие теории склоняются к монизму стремлений личности: «инстинкт не противоположен духу» (И.А.Ильин).
- Важной стороной духовного уровня личностной динамики в отечественных метафизических теориях выступает трансцендирование: как «преодоление своих границ в творчестве» (Н.А.Бердяев).

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ:

1. Бердяев Н.А. О назначении человека. – М.: Республика, 1993. – 383 с.
2. Бердяев Н.А. Самопознание (Опыт философской автобиографии). – М.: Книга, 1991 – 446 с.
3. Бердяев Н.А. Философия свободного духа. – М.: Республика, 1994. – 480 с.
4. Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. – М.: Правда, 1989. – 607 с.
5. Бердяев Н.А. Царство Духа и царство Кесаря. – М.: Республика, 1995. – 383 с.
6. Бреусенко-Кузнецов А.А. Основные направления творчества в области психологии личности: рефлексия с опорой на учение Л.П.Карсавина // Вісник Національного технічного університету України «Київський політехнічний інститут». Філософія. Психологія. Педагогіка: Зб. Наукових праць. – 2011. – № 2 (32). – С. 46-52.
7. Бреусенко-Кузнецов А.А. О праве на существование метафизических теорий личности // Психологічні науки: проблеми і здобутки.– Додаток 2 до №2. – 2011. – Тематичний випуск „Проблеми емпіричних досліджень у психології”. Випуск 5. – С.69-75.
8. Ильин И.А. Одинокий художник. – М.: Искусство, 1993. – 348 с.
9. Ильин И.А. Путь к очевидности. – М.: Республика, 1993. – 431 с.
10. Ильин И.А. Сочинения в 2-х т. – Т. 2: Религиозная философия. – М.: Медиум, 1994. – 575 с.
11. Лопатин Л.М. Аксиомы философии. Избранные статьи. – М.: Российская политическая энциклопедия, 1996. – 560 с.
12. Маноха І.П. Психологія потаємного «я». – К.: Поліграф книга, 2001. – 448 с.
13. Марцинковская Т.Д., Ярошевский М.Г. Неизвестные страницы творчества Г.И.Челпанова // Вопросы психологии. – 1999. – № 3. – С. 99-106.
14. Новгородцев П.И. О путях и задачах русской интеллигенции // Вехи: Сборник статей о русской интеллигенции. Из глубины: Сборник статей о русской революции. – М.: Правда, 1991. – 424-442.
15. Рибалка В.В. Теорії особистості у вітчизняній психології та педагогіці. – Одеса: Вид-во Букаєв Вадим Вікторович, 2009. – 575 с.
16. Рождественский Ю.Т. Киевская школа академической психологии первой половины XIX века. – К.: Гнозис, 1999. – 216 с.
17. Розанов В.В. Т.2. Уединённое. – М.: Правда, 1990. – 712 с.
18. Роменец В.А., Маноха И.П., Бреусенко А.А. Г.И.Челпанов: период профессорства в Университете Св. Владимира (г. Киев, 1892-1907 г.г.). – К.:

- Гнозис, 2000. – 270 с.
19. Серова, Ольга Евгеньевна. Психологические аспекты духовно-нравственного учения о личности и народе И.В.Киреевского :историко-психологическое исследование: Диссертация ... кандидата психологических наук: 19.00.01 / О.Е.Серова, Психологический институт РАО. – М., 2007. – 185 с.
 20. Шестов Л. Апофеоз беспочвенности: Опыт адогматического мышления. – Л.: Изд. Ленинградского университета, 1991. – 214 с.
 21. Шестов Л. Киргегард и экзистенциальная философия (Глас вопиющего в пустыне). – М.: Прогресс-Гнозис, 1992. – 304 с.
 22. Шестов Л. Сочинения в 2-х т. – Т.1: Власть ключей. – М.: Наука, 1993. – 667 с.
 23. Шестов Л. Сочинения в 2-х т. – Т.2: На весах Иова (Странствование по душам). – М.: Наука, 1993. – 559 с.
 24. Челпанов Г.И. Введение в философию. Изд. 6-е. – М., 1916. – 543 с.
 25. Челпанов Г.И. Мозг и душа. Критика материализма и очерк современных учений о душе. Публичные лекции, читанные в Киеве в 1898-1899 гг. – СПб.: «Мир Божий», 1900. – 366 с.
 26. Челпанов Г.И. Учебник психологии. 4-е изд. – К.- Одесса: Розов, 1907. – 205 с.
 27. Юркевич П.Д. Философские произведения. – М.: Правда, 1990. – 670 с.