

*Андрей Леонидович АНИСИН —
старший преподаватель кафедры
философии, кандидат философских наук*

УДК 130.3 – 316.37

К СОБОРНОЙ ОНТОЛОГИИ ЛИЧНОСТИ

АННОТАЦИЯ. В статье осмысляются онтологические основания феномена личности, намечаются основные направления разработки соборного понимания личного бытия. Выявляется фундаментальная значимость онтологической свободы личности. Событие встречи «я» и «ты» в движении любви понимается как сущность личного бытия, в качестве бытия соборного.

The article offers ontological foundations to the treatment of the phenomenon of a person and outlines the main directions of elaboration of the orthodox understanding of personal being. It reveals the fundamental significance of ontological freedom of a person. The meeting of «I» and «you» in the love movement is understood as the essence of personal, orthodox being.

Несмотря на частое употребление слова «личность» в обыденной и научной речи, несмотря на обилие философских статей и книг на эту тему, это понятие фактически так и стоит особняком в философском тезаурусе, а точнее сказать, — представление о личности так и не стало «понятием» наряду с другими, оно не укладывается в рамки традиционной метафизики, как, впрочем, и диалектики. Верно пишет об этом С. С. Хоружий, личность «так и не нашла себе места в корпусе базовых категорий европейской мысли. Что, в самом деле, такое – личность? Это не то же, что «сущее» или «сущий», не *existentia* – но и не *essentia*; это не дух, не субстанция, не идея; не «материя» и не «сознание», не феномен и не ноумен, не общее и не особенное, не бытие, но уж, конечно, и не ничто. Разумеется, она не есть и какая-либо простая комбинация этих начал. Она не укладывается ни в одну из классических дихотомий, ни в одно из членений реальности, выработанных в традиционной метафизике, — и, следовательно, ее философское освоение требует какого-то нового членения, новой системы категорий, специально основанной на понятии личности, принимающей это понятие в качестве фундаментального онтологического принципа» [1].

То же самое можно отнести, пожалуй, даже с большим основанием, к термину «соборность», который часто мелькает на протяжении последних лет в рассуждениях о русском национальном характере. Причем и те, кто произносит его с пиететом, и те, кто делает это с презрительным раздражением, чаще всего имеют лишь смутное ощущение того, что же, собственно, стоит за этим словом. Но даже это смутное ощущение однозначно говорит о том, что суть соборного единства невозможно выразить на всем понятном рациональном языке традиционной метафизики. Впрочем, и диалектика мало, в чем может помочь, поскольку она здесь, как и во многих других случаях, просто подменяет понимание словесной формулой о «единстве противоположностей»: коллективности и индивидуальности.

Помимо всегдашней пустоты подобных заклинаний, они в данном случае еще и явно неуместны: «соборность» подразумевает как раз отсутствие противоположности между коллективностью и индивидуальностью, а точнее говоря, отменяет собою эти понятия. Притом назвать это снятием – в смысле Гегеля – было бы, опять-таки, неуместно, поскольку соборность не «вырастает» из конфликта противоположных начал, «устраняя» их противоречие его воспроизведением на но-

вом уровне, она, судя по всему (то есть по тем же смутным ощущениям), является скорее исходной точкой, некоторой изначальной данностью.

В своей работе мы попытаемся наметить основные направления разработки соборного понимания бытия личности, а также понимания соборного бытия личности, или, точнее – понимания бытия соборной личности и личной соборности. Такой выбор темы для мысли обусловлен, во-первых, кажущейся противоположностью «личности» и «соборности» как принципов, как точек зрения на проблематику бытия человека, ибо слишком часто на обыденном уровне соборность мыслится как стадность, и это представление контрабандой протаскивается в философский дискурс. А во-вторых, их глубочайшей сущностной взаимосвязью именно в свете проблематики бытия человека. Мы начнем с тех мыслительных интуиций, которые сопровождают тему личности.

В том случае, когда говорится о личности, имеется в виду некое уникальное самобытие, некая «монада», самообусловленная и самодвижущая. Этот свой смысл понятие «личность» явно наследует из богословской разработки учения о Трех Ипостасях-Личностях единосущных и нераздельных в непостижимости Божественного бытия, а «ипостась» идет в своем смысле от греческого *hypostasis* – под-стоящее, некое внутреннее обоснование существования, некая само-стоятельная сущность. Впрочем, и от латинского *persona* понятие личность, несомненно, многое берет, и самое существенное здесь то, что, как в латинском слове (этимологически — «звучание сквозь, через что-то») присутствует помимо заслоненности театральной маской (прямой смысл) еще и напряжение высказывания наружу, напряжение усиленного резонирующего голоса, проходящего сквозь эту маску, так и в личности мы отчетливо различаем эту невозможность оставаться внутри своих раз навсегда заданных рамок, присутствие наряду с бесконечностью внутреннего содержания еще и неизбежной внутренней потребности в раскрытии этого содержания, в выходе за собственные границы.

Личность существует «налицо», в своей «наличности», но еще более того, — в движении трансценденции, в акте выноса своего собственного жеста изнутри себя в этот детерминированный мир. «Я имею жест всегда противоположный», — вот феноменологический просвет, в котором угадывается уникальность бытия личности. И не то, чтобы князь Мышкин намеренно противопоставлял свой жест окружающей действительности, но именно будучи личностью, он всегда неизбежно обнаруживает своеобразие своего жеста, не имеющего внешней детерминации. Всякий его жест, есть, конечно, некоторый ответ на вызов мира, встречное движение на некий запрос бытия, но детерминация, как таковая, тут отсутствует, ибо такая связь вызова и ответа никак не может быть описана в логике «стимул-реакция», будь эта логика сколь угодно сложной. Личность оказывается, таким образом, фундирована, в онтологической свободе своего присутствия среди сущего. Уникальность же этого присутствия непосредственно вытекает из необычайности этого фундаментальности личности, фундамента, без которого ее бытие немислимо, точнее сказать, из необычайности опоры на такой фундамент: на онтологическую свободу.

Свобода не может быть фундаментом в привычном смысле этого слова, на свободу нельзя опираться так, как это обычно понимается. Опирается можно на нечто неизменное, или на меняющееся незначительно в то время, когда осуществляется опора, или, по крайней мере, если изменчивое, то меняющееся по однозначному закону, который можно учесть в расчетах. Свобода же есть как раз принцип, противостоящий однозначной заданности или прогнозируемости. Свобода всегда означает, что как бы ни были многочисленны и сильны внешние влияния на личность, последнее слово остается за ней, и в высказывании этого своего слова личность принципиально не детерминируема извне себя. В этом смысле можно сказать, что свобода в своей последней глубине есть отрицание опоры, *Ungrund*,



как верно это понимал «мракобес свободы» [2] Н. А. Бердяев. Свободный акт — именно в аспекте своей свободы — оказывается не привязан ни к чему вообще, он повисает в пустоте над бездной безосновности, «беспочвенности», которую воспевал еще один российский поклонник свободы Л. Шестов.

Фундированность в свободе означает для человеческой личности невозможность успокоиться, однозначно вписав себя в структуры сущего, невозможность иметь некий ответ на запрос бытия, автоматически вытекающий из самого бытия. Этот ответ всегда оказывается необоснованным в полном своем смысле ничем из сущего, ни даже совокупностью всего сущего, он основывается на безосновности, если позволительны каламбуры. Иначе говоря, он именно этой безосновностью оказывается сущностно обеспечен. Свободный акт — есть нечто абсолютно новое в мире, но не выводим ниоткуда, это всегда некое подобие творения из ничего.

Однако русские «мракобесы свободы» и «апофеозники беспочвенности» не акцентируют еще одного момента в осуществлении свободы: а именно, необходимости присутствия опоры для ее осуществления. Только опираясь на что-то и отталкиваясь от него, можно идти туда, куда тебе нужно, на совершенно же скользкой поверхности с нулевым коэффициентом трения самостоятельно двигаться невозможно, лишь скользнуть под уклон, а, зависнув в невесомости без возможности оттолкнуться от чего-нибудь, остается сучить ногами и лететь по воле внешних сил. Именно такую картину представлял бы собою абсолютно независимый субъект. Парадокс свободы именно в этом и заключается: в одновременности теснейшей опоры на противостоящую реальность и совершенной недетерминированности ею, «творения из ничего» и прорастания из ситуации. Вышеназванным русским философам было свойственно делать акцент на безосновности акта свободы, однако реальность свободного бытия они видели как раз в продвижении шаг за шагом к намеченной цели, в преодолении косности обступающего нас мира. Иначе говоря, они, акцентируя изначально недетерминированность свободы, в конечном итоге предполагают теснейший контакт с бытием, всеобъемлющую и всепреображающую опору на его структуры. В отличие от «мракобесов свободы», детерминистская традиция европейской философии, фундамент которой образует Спиноза, а верхушку — диалектический материализм, «единит» эти противоположности в обратном направлении. Эта традиция декларирует для начала преданность реальному миру, а под конец утверждает даже революционно-преобразующий характер своей диалектики, но в конечном итоге вся эта диалектика сводится к совету познать необходимость своего «свободного» полета по заданной внешними силами траектории, в невесомой подвешенности и изолированности от реального контакта с бытием, такого контакта, который открывал бы возможность реальной свободы как самодеятельного движения.

Так как же все-таки может быть понята личность в своем свободном бытии? Если личность фундирована в свободе, то в чем имеет свой исток парадоксальный феномен свободы?

Недетерминированная связанность с бытием предстоящего сущего, полная внутренняя свобода при столь же внутреннем интимном нерасторжимом единстве с другим — это есть то, что мы именуем «Любовь». И это еще одна тема, активно муссируемая и мало присутствующая в реальном бытии современного человека. Именно некой подлинной Любви катастрофически не хватает современному любвеобильному человечеству, именно некое подлинное понятие о Любви остается недоступным для изощренной и умудренной современной мысли. Дело даже не столько в подмене высоких отношений Ромео и Джульетты неугодной сексуальностью, ибо, все-таки, для подавляющего большинства «любовь» означает нечто духовное, только, видимо, «не плоть, а дух растлились в наши дни», по точному замечанию Ф. И. Тютчева.



В любви человек отвергает себя, растворяется в Другом, жертвуя своей самостоятельностью, но именно в этой жертве впервые обретает полноту себя, открывает для себя самого высоты и глубины своей уникальной личности. Именно через любовь мир открывается человеку не в объективной (то есть, буквально этимологически – наносной) противопоставленности, а в своей сущностной необычности, в стройном единстве и предельной близости, но в это же самое время любовь похищает человека из паутины обыденности, разрешая его от пут и условностей, от непрерывного ангажемента социальных масок. Ведь любовь – это и есть свобода: в любви обретается раскрепощение и летящая легкость подлинно человеческой жизни, но в то же время – и ошеломляюще полное единство с бытием другого. «Ты встречает меня через благодать – его нельзя обрести в поиске. Но когда я говорю ему основное слово, это есть акт, которым осуществляется мое бытие» [3].

Именно любящему взгляду открывается истина. Если сказано: «Познайте истину и истина сделает вас свободными», то не потому ли, что в подлинном своем смысле, то есть как истина живая и действенная, она есть влюбленность в каждую вещь, в каждое событие и бытие мира в целом. Истина ведь действительно не холодный набор сведений, который, как бы ни был широк, всегда будет неполным. Она может быть только обнаружением себя, своего «я» в интимной соотнесенности с бытием «ты», возможностью назвать любовным «ты» любое инобытие, делая его, таким образом, уже необходимым моментом моего бытия-самим-собою, истина может быть только взаимопроникающим единством жизни моего «я» и любого «ты», — она может быть только любовью.

Личность, таким образом, осуществит себя, обретет подлинную свободу личного бытия только в движении любви. Но это и означает, что бытие личности не единолично и не многосоставно, оно не может быть адекватно понято ни в предположении его атомарности, ни в предположении его конгломератности. Описанное нами свободное единство в любви «я» и «ты» как раз и есть то самое соборное единство, связанность которого с уникальностью бытия личности мы декларировали в начале этой работы в качестве философской интуиции. В православной экклезиологии понятие соборного единства обозначает один из основополагающих принципов церковной жизни, выражающий совершенную полноту и целостность Церкви, каковые полнота и целостность реализуются лишь через свободное единство всех Ее членов (членов Тела Христова), посредством этого соборования возрастающих в Ней до полноты и целостности личного бытия. Единственно возможным основанием такого единства является любовь, как явленность и действенность благодати Духа Святого, силою Которого и живет Церковь. Только любовь способна дать совершенное единство жизни и обеспечить внутри этого единства предельную различенность.

Если же единственным способом осуществления личного бытия является соборность, то совершенно очевидно, что сами эти «я» и «ты», «в-себе-и-для-себя» также составляют именно соборное единство. Ибо «никакого готового «я» вообще не существует до встречи с «ты», до отношения к «ты», «это явление встречи с «ты» именно и есть место, в котором впервые в подлинном смысле возникает само «я» [4]. Это и означает, что соборность, как способ существования, не просто «принадлежит» личности в качестве одной из ее характеристик, соборность оказывается самим существом личности, предсуществующим по отношению ко всем ее характеристикам и проявлениям, по отношению ко всем возможным ее концептуализациям. Говоря о концептуализации, мы имеем в виду различные процедуры рационального – метафизического или диалектического — развертывания и расписывания органической целостности феномена. Применяемые же нами слова – личность, свобода, любовь, соборность – концептами, строго говоря, не являются



и именно потому, что пытаются не раскладывать по полочкам анализируемые части, а объять нечленимое целое, не подмять под себя «объект исследования», а встретиться со смыслом бытия сущего.

Как верно отмечает С. Л. Франк, «я» и «ты» могут существовать лишь во взаимопонимании друг друга, именно их встреча является для них первофеноменом их личного бытия, истоком всякого «я есмь», которое является «неповторимым своеобразным самообнаружением жизни и бытия», здесь же одновременно рождается и «ты еси», как опознание «в известном смысле себя самого – за пределами себя самого» [5]. При этом из соотнесенности двух «возникает еще нечто третье: целое, состоящее из «я» и «ты», которое как будто обладает неким бытием для себя, наряду с двумя единичными человеческими существами, входящими в его состав» [6]. Существо личности, таким образом, динамично и энергично в самом глубинном своем основании. Личность не есть ни вещь, ни даже процесс, она есть событие встречи «я» и «ты»: личность не «имеется» и не «протекает», не «появляется» и не «создается», она сбывается.

То единство «мы», в котором личность сбывается, как встреча двух «я», столь же первично, как эти «я», по сути своей «мы» – это и есть «я», обнаруживаемое за пределами индивидуальной особы. Вернее будет сказать, что эта индивидуальная особь есть уже продукт разложения первичного единства «мы», впрочем, как и превичного единства «я», продукт утраты превозданного свободного единства в любви, которым основывается бытие личности. «Вот в чем состоит возвышенная печаль нашего жребия: каждое Ты в нашем мире обречено превратиться в Оно» [7], – пишет М. Бубер. Трудно сказать, в чем тут возвышенность, но суть схвачена очень верно. Оно, как субстрат объективно-предметного отношения, есть разложение того интимного единства, которое составляет первичную вспышку моего бытия. Индивидуальная особь – это и есть взгляд на себя, как на предмет, как на Оно.

Но, таким образом, получается, что феномен человеческой личности снова повисает над бездной *Ungrund'a*: «я» возможно только благодаря «ты», но при этом всякое «ты» открывается лишь для «я»; «я» и «ты» впервые обретают себя в «мы», но при этом «мы» первично ровно настолько же, насколько и «я», не предшествуя встрече «я» и «ты», будучи уже обнаружением именно этой их встречи. «Я» и «Ты», «Я» и «Мы», — все это только местоимения, которые лишь обозначают, «имеют» некоторое место, но не могут собою это место наполнить. Они манифестируют так или иначе личность, но корень личности – не здесь. Проблема в том, что всякая человеческая личность соотносительна в самой глубинной своей основе. Но в то же время мы совершенно отчетливо чувствуем, что именно бытие и только оно способно стать для человека надежной точкой опоры перед лицом экзистенциальной проблемности присутствия в мире, обеспечением подлинности собственного существования.

Та совершенная свобода по отношению к миру, которая высвечивает себя (по этимологии, осмысляемой М. Хайдеггером [8]) в феномене личности, предполагает уверенную укорененность в неотмирном, в Абсолютном. Чтобы сдвинуть Землю, Архимеду нужна была точка опоры вне Земли. Человек «двигает мир» уже просто интерпретируя его, ибо, в действительности, мир, где я живу, «мой мир» – это моя интерпретация мира, мое отношение к нему. Человек «двигает мир», реально его изменяя, организуя и преобразуя его, ибо и в этом человек принципиально свободен. Человек «двигает мир» хотя бы даже тем, что может не участвовать в его движении, ибо даже если весь мир катится в пропасть, каждый человек лично способен совершать восхождение к вершинам.

Такое возможно только благодаря тому, что самая первая, может быть, забытая, но исключительная по своей значимости Встреча, в которой впервые сбыва-



ется существо моей личности – это Встреча с Богом. Именно событие Встречи с Абсолютным Ты — с Абсолютной Личностью, Абсолютной Свободой, Абсолютной Любовью — образует предельное основание бытия моей личности. Здесь сбывается дарование этого бытия, отсюда прорастает возможность всех личностных проявлений и реализаций. Соотнесенность с этим абсолютным основанием есть исток личности не только в смысле ее начала, но и как необходимый источник ее осуществления, предполагающего, как сказано, опору на внемировую и абсолютную инстанцию.

Предельным основанием и первообразом соборного характера человеческой личности является Божественная Соборность, приоткрывающаяся в догмате Троицы как совершенное сущностное единство Бога, осуществляющееся в различности Отца и Сына и Святого Духа, как совершенная любовь Божественных Лиц. Личность же тварная есть отражение Божественной Любви в плодах этой Любви, образ Божий в Божием творении. Она есть явление не человеческого только, но Богочеловеческого порядка: то событие встречи «я» и «ты», то первичное единство «мы», которое составляет первичную вспышку личного бытия, есть встреча и единство перед лицом Бога, встреча в движении обращенности к Нему. Говоря о «духовных основах общества», С. Л. Франк полагает необходимым конкретизировать ту глубинную «соборность» первичного «мы», которая обеспечивает собою возможность всякой внешней «общественности», в понятии «Церковь». Он придает фундаментальную социально-философскую глубину этому понятию, «по которому всякое единство человеческой жизни, утвержденное в вере, будучи – независимо от догматического содержания верований, от человеческих представлений о Боге – богочеловеческой жизнью, присутствием божественного начала в общественном объединении людей, в этом смысле есть Церковь» [9].

Обосновывающим феномен личности первоначально является соотнесенность с Божественной соборностью: «Из глубины возвах к Тебе, Господи: Господи, услыши глас мой» (Пс. 120:1), В тот момент, когда эти слова делаются для человека динамикой его экзистенциальной ситуации, когда, весь сойдя в сокровенную бездонность своего сердца, человек выносит саму свою экзистенцию, сам акт своего бытия как вопль ввысь из бездны, — вот здесь, через причастие Собору Троицы, он подлинно обретает себя – уже не в качестве «мыслящего тростника» или «трансцендентального единства апперцепции», а как таинственную в целостности своих внутренних различий Личность, здесь он подлинно обретает и Другого опять-таки не в качестве предмета вожделения или недовольства, а как Личность, через которую струится неотмирный Свет.

Фейербах намечал путь к подлинной человечности через осознание того, что в отношении к Богу мы на самом деле обращены к человеку. К чему этот атеистический гуманизм ведет на деле, можно видеть в дальнейшем последовательном развитии линии: Маркс – Ленин – Сталин (впрочем, и западные общества не менее обезчеловечены). Подлинный гуманизм обретается в осознании того, что, относясь к человеку, мы на самом деле обращены к Богу. Принцип соборного основания личности можно выразить литургической формулой: «Горе имеем сердца! – Имамы ко Господу!», — имение сердец в согласной обращенности к «миру горнему» как раз и дает возможность употреблять форму «мы» для выражения личной духовной сосредоточенности. Именно возношение сердца «из глубины — ко Господу» открывает возможность обретения и Бога, и друга. Притом обретаются они не во внешнем отношении, а в качестве собора моей личности, в качестве моего личного собора.

Опора на этот мой личный собор дает свободу во всей ее полноте и означает теснейшую интимную связь со всем миром при отсутствии детерминации чем-либо

внешним. Собор моей личности и есть любовь, дающая полное единство при совершенной различности, делающая для меня всякое «ты», продолжением моей жизни, но при этом открывающая совершенную уникальность бытия этого «ты» его несводимость ни к чему внеположенному. Все кошки серы в темноте, «Бог есть свет, и нет в Нем никакой тьмы» (1 Ин. 1:5), а тот личный собор, который есть моя личность, в котором «я» и «ты» едины в «мы», этот собор есть собор пред Богом и в Боге. Здесь достигается максимальная яркость индивидуальных черт, но при этом – и максимальное экзистенциальное взаимопроникновение. Таким образом, та «Церковь», обосновывающая собою все возможные формы человеческого общезжития, о которой пишет С. Л. Франк, есть, прежде всего, мое личное достоинство, собственно, моя личность, имеющая реальное бытие, как в плане моей индивидуальности, так и в плане моей всеобщности.

ЛИТЕРАТУРА

1. Хоружий С. С. После перерыва. Пути русской философии. СПб.: Алетейя, 1994. С. 287–288.
2. По выражению В. Н. Лосского.
3. Бубер М. Я и Ты. М., 1993. С. 10. «Основным словом» Бубер в данном случае называет двуединую пару «Я-Ты».
4. Франк С. Л. Непостижимое // Соч. М.: Правда, 1990. С. 348, 355.
5. Там же.
6. Там же. С. 381.
7. Бубер М. Я и Ты. М., 1993. С. 14.
8. Heidegger M. Sein und Zeit / achte unver(nderte Auflage – T(bingen, Max Neimeyer Verlag, 1957. P. 28–29. А далее Хайдеггер высказывает мысль, еще более приближающую его Dasein-аналитику к нашим рассуждениям: «Феномен – себя-само-по-себе-показывание – означает особый способ встречи чего-либо». P. 31.
9. Франк С. Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 93.

Татьяна Юрьевна ЖИХАРЕВА —
старший преподаватель
кафедры английской филологии
факультета романо-германской филологии

УДК 130. 3 (09)

ИРРАЦИОНАЛИЗМ И ПРОБЛЕМА ЧЕЛОВЕКА В ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОЙ И РУССКОЙ МЫСЛИ В XIX–XX ВВ.

АННОТАЦИЯ. Статья рассматривает проблему человека в контексте различных течений иррационалистической философии в XIX–XX вв. В статье мы останавливаемся на теории сверхчеловека Ф. Ницше, на самоотрицании личности в философии Шопенгауэра, Шестова, Бердяева, а также затрагиваем категорию трагического, связанную с проблемой героизма и фанатизма.

This article deals with the problem of a human being in the context of different trends of irrationalism in 19-20 centuries. It dwells upon the superhuman theory put forth by F. Nietzsche, upon self-effacement of principium individuationis in A. Schopenhauer's,