

сылкой справедливости является наличие равновесных общественных сил, как следствие – отсутствие доминирующей силы, стремящейся к установлению отношений господства и подчинения.

Роль одной из таких "равновесных" сил должна принадлежать гражданскому обществу.

Автор выражает благодарность проф. Н.А. Колодий за помощь при написании и обсуждении статьи.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Топорнин Б.Н. Гражданское общество, правовое государство и право // Вопросы философии. — 2002. — № 1. — С. 4–26.
2. Рормозер Г. Кризис либерализма / Пер. с нем. — М.: Мысль, 1996. — 298 с.
3. Большая энциклопедия Кирилла и Мефодия. — М.: Российская энциклопедия, 2001. — CD-ROM.
4. Мамут Л.С. Гражданское общество и государство: проблема соотношения // Общественные науки и современность. — 2002. — № 5. — С. 92–100.
5. Тульчинский Г.Л. Проблема либерализма и эффективная социальная технология // Вопросы философии. — 2002. — № 7. — С. 17–34.
6. Мысливченко А.Г. Западная социал-демократия: тенденции обновления и модернизации // Вопросы философии. — 2001. — № 11. — С. 6–18.
7. Ницше Ф. К генеалогии морали. Размышления о государстве, политике и праве // Ницше Ф. Сочинения в 2-х т., т. 2. — М.: Мысль, 1990. — 256 с.

УДК 13

О РУССКОМ СТИЛЕ ФИЛОСОФСТВОВАНИЯ

Т.А. Чухно

Томский политехнический университет

E-mail: Chuhno7@rambler.ru

Анализируется феномен русской религиозной философии. Выявляются основополагающие черты творчества отечественных философов, отличающие их от принципов западной философии. Определяются истоки, имманентная сущность и специфика национального типа философствования как "верующего сознания".

Из числа отличительных черт русской философской традиции отметим две определяющие. В качестве первой должна быть названа удивительная цельность отечественной гуманитарной мысли, корень которой усматривается в выраженной мировоззренческой ориентации, в стремлении разрешить проблему свободы личности и высшего смысла ее существования.

Общие черты обнаруживаются в рассуждениях мыслящих умов, начиная от Григория Сковороды или, согласно более позднему "летосчислению" национальной философии от П.Я. Чаадаева и так называемых "старших" славянофилов в лице А.С. Хомякова, И.В. Киреевского, Ю.Ф. Самарина — до условно обозначаемых в качестве "младших" славянофильствующих мыслителей (прежде всего В.В. Зеньковский и В.Н. Лосский). На основании выраженной религиозной интенции большинства университетских профессоров начала двадцатого столетия современный американский исследователь Р.Э. Пул [1] квалифицирует доминирующую линию национальной философии в качестве "неоидеалистической". О значении "неоидеалистической" традиции в русской философской мысли свидетельствует идейное восприимство таковой в безбожную

советскую эпоху в лице ярких, неординарно мыслящих умов, какими стали во 2-ой половине двадцатого столетия А.Ф. Лосев, С.С. Аверинцев, С.С. Хоружий. В единую ментальную основу отечественной философии легко вписываются и позиции "западников" Б.Н. Чичерина, получившего прозвище "догматического рационалиста", П.И. Новгородцева, С. Гессена и других, и взгляды признанных экзистенциалистов, каковыми считаются Н. Бердяев и Л. Шестов. Это рельефно подчеркивает целостность и цельность линии национальной гуманитарной мысли, истекающей из общего истока и базирующейся на общепризнанных основоположениях.

Второй характерной чертой национального типа философствования является его религиозная интенция. Ее проявление видится в убежденности отечественных авторов относительно необходимости союза гуманитарного знания с христианскими вероучительными положениями. Причем именно последним отводилась приоритетная роль в процессе познания мира и образования личности. В.В. Зеньковский объясняет отмеченное своеобразие отечественной ментальности и философии сложившейся на Руси культурно-исторической ситуацией. Русское сознание никогда не жило вне Лого-

са. Поскольку христианская доктрина была воспринята здесь уже после окончания догматических споров в Византии, постольку вероучительная истина утвердилась сразу как нечто вполне завершенное, не подлежащее аналитическому рассмотрению. Вместе с тем, христианство пришло к нам не только как религия, но и как мировоззрение, захватив всю личность во всей глубине ее целостного духа [2. Т. 1. С. 41].

Противные свойства философской мысли, а именно ее независимость от религиозного содержания и явная рационалистическая заданность рассматривались отечественными авторами как явление сугубо западное. Начиная с критики В.С. Соловьева, западный рационализм последовательно квалифицируется отечественными философами как упрощение и ограниченность, исполненность "чистого, голого разума, на себе самом основанного, выше себя и вне себя ничего не признающего" [3. С. 56]. А.С. Хомяков сравнивал эпистемологический идеал западной философии с "правильной алгебраической формулой", порождаемый формальным логическим сознанием. Германия представляется ему "чисто аналитической машиной, утратившей всякое живое сознание".

Главная причина критики — очевидная для русских неспособность "самодавлеющего рассудка", по образному выражению И.В. Киреевского, а также и науки, построенной на началах рациональности, постичь высшие истины, не поддающиеся примитивной рационализации [4. С. 36]. Последняя, в свою очередь, оценивалась в качестве "остановки духа" на нижних этажах элементарного мышления.

По замечанию И.В. Киреевского, разум, сам себя развивающий, сам себя и ограничивает. П.Я. Чаадаев усматривал в "эгоизме западного ума" подлинно трагические последствия для личности — ее ущербность в силу стесненности всех жизненных сил человека и самой его жизни узостью интеллекта [5. С. 55]. "Самодвижущийся нож разума", говорит, вслед за ним И.В. Киреевский, раздробляет жизнь западного человека на отдельные стремления, внося раздвоенность в "самовластвующий рассудок". Более того, здесь виделся "роковой" и "пагубнейший" разрыв знания и самой жизни, науки и религии, творчества и христианства, христианской веры и культуры.

Выводы русских религиозных мыслителей подтверждаются блестящим анализом эволюции западной эпистемологии, осуществленным В.В. Зеньковским [4. С. 16–20]. Схоластический "завет" Фомы Аквинского последующей европейской философии строиться силами "естественного" разума возымел в истории науки следующие результаты. Само мышление превратилось в главный, а затем и единственный источник познания (линия от Декарта до Гуссерля). Соответственно религия низводится до функции человеческого духа, поскольку сама религиозность понимается в лучшем случае в качестве проявлений психологизма и феноменологизма в соответствующих современных

философских течениях, а то и просто как проявление невежества. Отсюда вполне закономерная постановка религии под контроль философии: отныне ее судьба — пребывание внутри философских систем и в виде "философии религии". В результате уже в XIX в. философское знание обретает антирелигиозное содержание.

Закономерным следствием означенного процесса явилась невозможность решить проблему абсолютного, а вместе с тем и акта трансцендирования субъекта в познавательный процесс, который, в свою очередь, превращался в "чистую игру ума", в "философскую логику". Даже сами современные западные авторы вынуждены признать: интенция философии видится в своего рода замыкании гносеологических вопросов и бесконечном проигрывании возможностей мышления. Это добровольное "заточение внутри своего сознания", "греза мечтами", когда очевидность опосредуется исключительно сознанием. Тем самым философия оказывается загнанной в рамки самой себя [6. С. 102].

Отмеченный аспект эволюции западной мысли анализируются отечественными авторами прежде всего с онтологических позиций. Запад забывает главное, говорит В.В. Зеньковский. А именно: что рассудок анализирует только явление реальности субъекту, а не саму реальность. В связи с этим Л. Шестов заметил, что дискурсивное мышление лишь создает иллюзию знания о действительности, на самом деле уводя ум и мысль от самой реальности. К тому же напомним: явления реальности анализируются ущербным, раздробленным западным умом.

Рассмотрим трансформацию западной философии в отношении абсолютного бытия в ином аспекте. В эпоху нового времени интерпретация абсолютного выглядит как признание наличия некоей абстрактной, отвлеченной сущности (например, в философских системах Гердера, Канта, Гегеля). Неокантианцы заменили абсолютное системой ценностей, а французские анналисты и М. Вебер — материально-ценностными сущностями. Одновременно духовные интенции личности были низведены психоанализом до уровня психического (душевного). Отсюда неизбежная и пагубная дезориентация самого ценностного фундамента бытия уже в эпоху модерна, когда добро уравнивается со злом, и последовавшее в постмодернистский период тотальное отрицание всех традиционных классических ценностных оснований и установок (толерантно квалифицируемых во внерелигиозном знании в качестве "общечеловеческих ценностей"), а также и самой истины [7]. Таким образом, сегодняшний гносеологический, онтологически явленный тотальный скептицизм и разочарование всех и во всем — закономерное наследие Европы, ее сомневающегося в божественной истине сознания, на протяжении многих столетий утверждаемого западным христианством и философией.

Результат эволюции западного типа мироощущения налицо и становится объектом критическо-

го аналитического дискурса со стороны отдельных представителей зарубежной науки. Их неприятие вызвано следующими негативными, на их взгляд, моментами. Сам Бог становится выражением "тотальной рефлексии", "мышлением мышления". Человеческая индивидуальность в лучшем случае превращается в конечный продукт одного из многочисленных, схваченных гносеологических актов. Вещный мир оказывается состоящим из феноменов. В них же, в свою очередь, видится лишь совокупность отдельных свойств, знание о которых лишено достоверности [6. С. 102–103].

Показательно, что редкие исключения из господствовавшей на Западе рационально-схоластической и партикулярной эпистемологической традиции и поиски живой философской истины, неотъемлемой от религиозного сознания, вызвали у русских умов глубокое понимание и сопереживание, как, например, воззрения Блеза Паскаля [8. С. 291–298]. Отход последнего от схоластического рационализма выразился в апелляции к "резонам сердца" в разуме и обращенности к интуитивному чувствованию истины, а также к признанию укорененности интеллектуальной деятельности в сфере духовной жизни, и именно в христианском ортодоксальном вероисповедании [9. С. 117–118]. Так, путь обретения истины полагался им – соответственно святоотеческому преданию и согласно исихастской традиции – в безмолвии: "Нужно хранить молчание (...) и разговаривать лишь с Богом, Который и есть Истина" [9. С. 113]. Соответственно высшее проявление разумности виделось Б. Паскалю в умении признать низкое достоинство рассудка перед лицом Логоса и понять невозможность обретения истины и блага на сугубо человеческом уровне [9. С. 146, 157]. Вполне ортодоксально звучал его призыв: "Смирись, бессильный разум" [9. С. 127].

Также близкими по духу русским философам были немецкий романтизм и шеллингианская философия. Эти западные интенции были оценены в России как прикосновение к "истинным источникам бытия", проявление "глубочайшей потребности духа человеческого" и вместе с тем как неудавшаяся попытка западной мысли вернуться в православие [10. С. 369]. "Предугадывание" немецкими романтиками и Ф. Шеллингом неведомого им православия вызывало искреннее сочувствие русских ученых и свидетельствовало, в их глазах, о глубине и универсальности утверждаемой православным церковным преданием истины.

Сказанное объясняет и столь явный интерес русских умов к философской позиции О. Шпенглера. Оппозиционное, по отношению к европейскому, устроение О. Шпенглера объективно сближало его с отечественной гуманитарной мыслью. Научный рационализм квалифицируется им как поверхностность, нежизнеспособность, абсурд, извращение и насилие над чувствами и разумом [11. С. 151, 551, 603].

Причина кризиса фаустовского сознания усматривается им в духовном состоянии Европы. Последнее характеризуется забвением Бога, сомнением в Его бытии и, как следствие, оскудением человеческой души, побежденной собственным рассудком [11. С. 222, 597]. Освальд Шпенглер апеллирует к сердечному переживанию, явленному в providческом проявлении деятельности духа. Такое знание оценивается им как результат познания в бытии Бога, иными словами, "богочувствование": "Я утверждаю, что в основании всякого "знания" природы (...) лежит религиозная вера": нет науки без предшествующей ей религии [11. С. 337–338].

Наконец, в ряду отторгнувшихся от европейского рационализма, а также и от еще более опасного (по своим последствиям прежде всего для отдельной личности, согласно предупреждению Л.П. Карсавина), иррационализма с определенными оговорками может быть назван Мартин Хайдеггер. По свидетельству Х.-Г. Гадамера, разочаровавшийся в западных духовных и познавательных интенциях философ искал "чистого" ортодоксального христианства. Это-то и стало причиной его интереса к православию в последние годы жизни [12]. Однако отмеченные религиозные искания отдельных европейских философских умов, даже и выдающихся, оказались бессильны в попытке преодолеть разворачивающийся во всей глубине всеохватывающий мировоззренческий и цивилизационный кризис, начавшийся на Западе и выродившийся впоследствии в феномен "посткультуры" [7].

Причины этого трагического культурно-исторического явления прозревались еще славянофилами. О процессе уничтожения оснований культуры чуждым религиозности "холодным интеллектом" говорил И.В. Киреевский. Буквально предвещая пророчество О. Шпенглера, он пишет: "Запад сознает очевидную недостаточность" своей культуры, несмотря на улучшение внешних условий жизни и видимые успехи науки. И потому "ищет религии", однако взять ее негде: старая вера исчерпала себя, а "новую" придумать невозможно. Христианская вера утрачена Европой" [13. С. 70]. Впрочем, с этим соглашались и современные западные философы, признавая тот факт, что европейское христианство оказывается "трансцендентально-философски снятым" [14. С. 140].

Вину за случившееся в истории философии – обособление знания от веры – представители русской академической науки возлагают на западную христианскую церковь. Католицизм воцерковил тенденции, чуждые христианскому вероучению. От Фомы Аквинского берет начало "гносеологический дуализм" мирного сосуществования двух сфер духа и познания – знания и веры, и, как следствие, отделение философии от богословия. Санкционированное католической церковью утверждение самоценности "чистого" (внерелигиозного) разума рассматривалось русскими умами как трагическое рассечение единого целостного познавательного процесса,

лишенного в своей рационалистической ограниченности полноты и жизненной силы [4. С. 12–13].

То, что западная философия явила себя как символ и проявление европейского "духа жизни", поняли еще славянофилы: забвение христианской веры и неизбежный хаос жизни европейского гражданина, отсюда отсутствие единой основы мышления и, как следствие, раздробленность самосознания общества и раздвоенность каждого живого движения души западного человека. Главный порок Запада виделся в утрате целостности самой личности, а отсюда и знания. Причиной этого был индивидуализм, влекущий, во-первых, утрату живой связи с реальностью, во-вторых, – нарушение целостности духа мыслящего субъекта. В результате все бытие мира становилось призрачной диалектикой собственного разума. При этом лишь одной части духа – "логическому мышлению" – предоставлялось высшее сознание истины. Следовательно, отрыв от действительного бытия совершался в глубинах духа и потому расценивался русскими философами как духовная болезнь [2. Т. 1. С. 256].

Этому аналитическому выводу соответствовало и признание невозможности для России типа философствования, утвердившегося в Европе, и сознательное отвержение такового русскими религиозными философами. И.В. Киреевский пишет: западная философия "вкорениться у нас не может. Наша философия должна развиваться из нашей жизни, (...) из текущих вопросов, из господствующих интересов нашего народного и частного быта" [13. С. 68]. Еще более резко высказался П.Я. Чаадаев: "(...) вторжение западных идей – идей, отвергаемых всем нашим историческим прошлым, всеми нашими национальными инстинктами, – вот что парализовало наши силы, извратило все наши прекрасные наклонности, исказило все наши добродетели (...)", наконец, – завершает он свою мысль, – низвело русских почти на европейский уровень [5. С. 447–448].

Вместе с тем именно тяжесть случившегося в западной культуре и цивилизации, сначала в лоне церковного самосознания, а затем в философском сознании, поставила перед русскими умами неотложную и ответственную задачу возвращения к истокам национальной культуры и мышления – к православию. "(...) Вернуться назад, (...) воскресить то прошлое, которое (...) так злобно похитили у нас, восстановить его в возможной полноте и засесть в нем навсегда. Вот работа, которою заняты теперь все наши лучшие умы (...)" [5. С. 448]. При этом сама основа национальной умственной мощи усматривалась именно в "логическом самоотречении" [5. С. 53], под которым автор понимал отвержение ограничивающей личность рассудочности с целью восприятия всей полноты духовной жизни, коренящейся опять-таки в православном вероучении.

И.В. Киреевский переформулировал актуализированную П.Я. Чаадаевым задачу как насущную необходимость создания положительной "историчес-

кой философии". "Положительной" – то есть свободной от всякой субъективности, иными словами "систему прямо объективного бытия и дела"; исторической – апеллирующей к историческому прошлому и будущему, исполненной жизненной силы и деятельно используемой в бытии [14. С. 37]. Цель новой "положительной философии" формулировалась как выведение сознания о Боге, действительного для всего человечества, и получение позитивного, живого, вместе с тем индивидуально-определенного, исторического знания, первооснову и главные принципы которого должно было составить христианское ортодоксальное вероучение.

Содержательная сущность "положительной философии" определялась православной идеей целостного духа, согласно которой философское мышление обретало вид универсального синтеза, образующего сплав дарований духа – религиозности, нравственного чувства, познавательных способностей, эстетических качеств, волевых актов и сердечных стремлений личности. Одним словом, это был путь, восстанавливающий целостное ядро индивидуальности через восстановление ее имманентной метафизической сущности, реализуемой целомудренным состоянием души. В свою очередь, целостность духа, души и личности рассматривалась как импульс, своего рода пусковой механизм в деле осуществления позитивной "недуальной" философии, призванной соединить воедино веру и разум, церковное сознание и культурную образованность.

Такой сугубо русский тип философствования И.В. Киреевский назвал "верующим любомудрием", обосновав его принципиальную возможность, а также и очевидные преимущества. Только такую философию, писал он, и может желать разум в качестве существенной потребности, такую философию всегда искали все истинные мыслители, однако не могли достичь по немощи разума и потому заменяли суррогатом [14. С. 37, 333]. Способность же русского ума осуществить "верующее любомудрие" виделась им в первую очередь в сохранении народом "нетронутой веры", реализуемой не в качестве отвлеченных идеализированных отношений, но как подлинное, действительное бытие в Боге. Отсюда мысль, проникнутая чувством, отсюда единство разума и сердца, их согласие и в отношениях друг с другом, и с Богом [15. С. 121].

Таким образом, стиль и дух русского философствования обусловлен самим мирозерцанием русского человека. Поэтому стремление переиначить таковой – так же болезненно и нелепо, как и попытка переделать мировидение русских, – так считали славянофильствующие мыслители. Это невозможно в той же мере, что и пересоздание костей уже сформировавшегося зрелого организма [16. С. 70]. Таким образом, национальная философия интерпретировалась ее представителями как раскрытие и выражение основных исканий русской души, насквозь проникнутой мистическими интуициями [2. Т. 1. С. 23].

Вспомним характеристику творчества русских символистов О. Мандельштамом, укорявшим слушателей муз в том, что из-за образной запечатленности слов они превратили жизнь обывателя в очень неудобный, почти религиозный ритуал. Поскольку отныне нельзя было просто ни пройти, ни встать, ни сесть. Так, на столе нельзя было "просто" обедать, потому что, оказывается, любой стол – это не просто стол. Нельзя, также, "просто" зажечь огня – по той причине, что это может значить такое, что "и сам потом рад не будешь". Объяснение сказанному заключается в имманентном литургическом смысле слов, выявленным символистами из глубин народного сознания, подспудно сохраняющего сакральный смысл бытийствующего мира. В означенном аспекте проблемы акцентируем внимание на следующем культурно-историческом факте. Секуляризация русского сознания осуществлялась иначе, чем на Западе. И не просто позднее чуть ли не на три столетия (начиная с XVII в.). Принципиальное значение имело то, что процесс обмирщения национального самосознания осуществлялся в пределах церковной ментальности, то есть вне противоборства и противопоставления церкви.

Вопрос о противостоянии западной и национальной (русской религиозной) философии обрел глубоко символическое звучание. Европейские мыслители увидели в этом противостоянии постановку фундаментального философского вопроса об универсальных основаниях мышления и культуры [14. С. 30–31]. Понятие "Запад" устойчиво интерпретируется как установка на общезначимую и общеобязательную рациональную истину "по ту сторону всяких различий в жизненной и культурной практике". Понятие "Россия" трактуется как указание на невозможность декларируемой Западом истины, как отвержение любых форм "чистого разума", будь то картезианское "я" или кантовская трансцендентальная субъективность, или нечто иное.

Н. Бердяеву означенная проблема предоставила повод для рассуждения о двух принципиально различных типах мироощущения [17. С. 13]. Мистическое мировосприятие, под которым, вне сомнения, полагался христианский взгляд на мир, определяется им как пребывание в сфере свободы, как трансцендентный прорыв из состояния необходимости естества – к свободной жизни в Боге. Следовательно, как путь богочеловеческий, то есть преобразующий само человеческое естество благодаря сопричастности его богочеловеческой природе Христа. Отсюда спасительность богочеловеческого (христианского) пути. Таковому противопоставляется магическое мироощущение (западного человека, принадлежащего модернистской культуре) как путь человекобожеский – пребывание в сфере необходимости, а именно в пределах заколдованности естества материальным, чувственно осязаемым. Скрытая угроза второго пути коренится в опасности самообожения – провозглашения человека божеством. Человекобожеский путь в глазах христианина мог быть только гибельным, поскольку увел

человека от Христа и благодати. Таким образом, очевидные претензии "чистого" философского знания на статус знания богочеловеческого представлялись Н. Бердяеву и другим отечественным мыслителям несостоятельными как не признающие Бога и изгоняющие Его из бытия и познания.

Русская философия, по определению И.В. Киреевского, заботилась не об относительных истинах человеческого разума, но о целостной христианской мудрости. Это предполагает необходимость поиска решения на уровне не одного лишь мышления, но на уровне самой жизни. При этом искать надлежит реальный субъект мышления и культуры, что признается возможным опять таки лишь на путях религиозной веры – и не иначе. Более того, одному из выдающихся умов русской гуманитарной мысли принадлежит определение философского знания как искания всей полноты незыблемой Христовой правды [4. С. 144].

Русские мыслители вдохновлялись идеей христианской философии, согласной с национальными особенностями мироощущения. Тем самым предполагалось наличие церковных корней мышления и развитие мысли в рамках воцерковленного сознания, неотъемлемого от церковного образа жизни. Отечественную интеллигенцию, пишет В.В. Зеньковский, всегда отличала богословская образованность. Сама национальная идеология слагалась в монастырях, где горел нездешний литургический свет, от которого должна была светиться вся русская земля [2. Т. 1. С. 48–51].

Сказанное свидетельствует: религиозный и именно православный тип гуманитарного мышления традиционно считался специфически русским стилем философствования. То есть в качестве национальной признавалась такая философия, которая, по словам С. Франка, способна наглядно продемонстрировать полноту и могущество религиозного разума, не поддающегося никаким колебаниям – ни со стороны фактов, ни со стороны истин эмпирического характера. Напомним, что религиозность понималась отечественными авторами как сама жизнь, взятая во всей ее глубине и беспредельности [18. С. 43, 92]. И потому близкая человеческому сердцу в противовес чуждому душе рационализму.

Все человеческое достоинство, говорил Блез Паскаль, заключается в способности мыслить. Ибо именно мысль способна вознести человека над суетой, бесцельностью и мелочностью будничной повседневности. Отсюда рождается призыв известного ученого и философа: "Постараемся мыслить достойно" [9. С. 171]. В устах русского философа это означало исполнить долг "глашатая высшей полноты истины" [17. С. 16]. В понимании отечественных авторов, такой могла быть только христианская истина – как истина теургическая и спасительная, преобразующая и спасающая всякого человека и всю вселенную. Благодаря этому философия должна обрести новую функцию, недоступную для безрелигиозного мировоззрения: функцию спасения.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Пул Р.Э. Русская диалектика между неоидеализмом и утопизмом // Вопросы философии. — 1995. — № 1. — С. 70–94.
2. Зеньковский В.В. История русской философии: В 2 тт. — Ростов-на-Дону: Феникс, 1999. — Т. 1. — 542 с.; Т. 2. — 539 с.
3. Песков А.М. Германский комплекс славянофилов // Россия и Германия: Опыт философского диалога. — М.: Медиум, 1993. — С. 53–93.
4. Зеньковский В.В. Основы христианской философии. — М.: Канон, 1996. — 557 с.
5. Чаадаев П.Я. Сочинения. — М.: Правда, 1989. — 655 с.
6. Лобковиц Н. От субстанции к рефлексии. Путь западноевропейской метафизики // Вопросы философии. — 1995. — № 1. — С. 95–105.
7. Бычков В.В. Феномен неклассического эстетического сознания // Вопросы философии. — 2003. — № 12. — С. 80–92.
8. Вышеславцев Б.П. Этика преображенного эроса. — М.: Республика, 1994. — 367 с.
9. Паскаль Б. Мысли. — М.: Фолио, 2003. — 236 с.
10. Карсавин Л.П. Малые сочинения. — СПб.: Алетейя, 1994. — 531 с.
11. Шпенглер О. Закат Европы. — Ростов-на-Дону: Феникс, 1998. — 637 с.
12. Малахов В.С. Русская духовность и немецкая ученость. О немецких исследованиях истории русской мысли // Россия и Германия: Опыт философского диалога. — М.: Медиум, 1993. — С. 95–105.
13. Киреевский И.В. Критика и эстетика. — М.: Искусство, 1979. — 439 с.
14. Гройс Б. Поиск русской национальной идентичности // Россия и Германия: Опыт философского диалога. — М.: Медиум, 1993. — С. 30–52.
15. Мюллер Э. И.В. Киреевский и немецкая философия // Россия и Германия: Опыт философского диалога. — М.: Медиум, 1993. — С. 106–146.
16. Гершензон М.О. Славянофильство // Вопросы философии. — 1997. — № 12. — С. 68–72.
17. Бердяев Н. Философия свободы. Смысл творчества. — М.: Правда, 1989. — 607 с.
18. Степун Ф.А. Чаемая Россия. — СПб.: РХГИ, 1999. — 480 с.

УДК 130.3

ЭТАПЫ СИМВОЛИЧЕСКОГО ВОПЛОЩЕНИЯ ЛИЧНОСТИ

С.Г. Сычева, Г.М. Тарнапольская, Н.Н. Карпицкий

Томский политехнический университет
Тел.: (382-2)-56-34-42

Статья раскрывает понятие символа в связи с личностным бытием. Разные уровни символизма рассматриваются как ступени воплощения личности. Высший уровень воплощения личности порождает сферу символов, обладающих интерсубъективным характером и создающих космос культуры.

Символ можно понять только в связи с отношением к личности. Раскрыть этот тезис можно, если мы разграничим символ личности, символ, постигаемый личностью и символ в межличностном интерсубъективном бытии, являющийся онтологической основой культуры. Эти уровни символизма подразумевались в философской традиции, однако переход от одного уровня символизма к другому оставался нераскрытым. Решение этой проблемы требует использования такой философской парадигмы, которая делает возможным описание становления смысла и становления личностного бытия. В связи с этим чисто семиотический или феноменологический подходы, позволяющие адекватно раскрыть сущность символа в статике, описывая его отношение к символизируемому, оказываются недостаточны; необходимо обратиться к неоплатоническому подходу, позволяющему описать смысл в становлении. Неоплатонический подход к динамике смысла, дополненный в христианском переосмыслении динамикой личностного бытия, привел к возникновению энергийной философской парадигмы, разграничивающей понятия сущности и энергии. Именно в этой парадигме и должно быть дано понимание личности и символа.

Личность обнаруживается только в акте свободного самоопределения. Мы узнаем человека как личность не тогда, когда он, подчиняясь внешним обстоятельствам и социальным требованиям, поступает "как все", но лишь только тогда, когда он поступает свободно, в соответствии с собой. Также и сам человек обнаруживает себя как личность в актах свободного самоопределения; развитие личности идет не постепенно, но скачкообразно, от одного такого этапа самоопределения к другому.

Отсюда видно, что личность является результатом реализации свободы воли, а не наоборот: свободная воля первична, личность по отношению к ней вторична.

Личность существует в соотношении с собой, она не только обнаруживает себя в самосознании, но и соизмеряет все содержание собственного самосознания с первичной интуицией себя как "себя" — самостью. Самосознание является результатом отождествления самости и внешнего существования человека, воплощенного в становящихся во времени событиях. А.Ф. Лосев выражает в "Диалектике мифа" эту идею средствами неоплатонизма: "личность должна иметь пребывающее ядро и