

Козак Б.В.

ПОНЯТТЯ «ОСОБИСТІТЬ» У РОСІЙСЬКІЙ РЕЛІГІЙНІЙ ФІЛОСОФІЇ

У статті розкривається термін «особистість» як одна з найголовніших тем російської філософії XIX – початку XX ст. Автор показує роль цього терміну у розбудові російської релігійної філософії. Орієнтація на особистісність і є фактором унікальності та специфічності російської релігійної філософії.

Ключові слова: особистість, російська релігійна філософія.

Постановка проблеми. Російська релігійна філософія XIX – початку XX ст. є унікальним явищем культури. Унікальність цього явища визначалася історичними, культурними і, навіть, політичними чинниками. Але разом з тим у російській релігійній філософії ми спостерігаємо певне протиріччя, яке породжує її стиль філософування. Важливим чинником виникнення в Росії філософії була європейська освіта, яка почала запроваджуватися в Росії завдяки зусиллям Петра I. Європейська освіта, яку Росія отримала великою мірою через Україну, дала можливість російським мислителям ставити філософські питання. І, мабуть, першим філософським запитанням було: що таке Росія? Таке запитання виявило нелегітимність європейського мислення щодо Росії. Для неї була необхідна інша міра. Це протиріччя засобу та предмету породило оригінальну філософію.

Головна специфіка російської релігійної філософії полягає в тому, що вона намагається осмислити Росію як осередок Православ'я. Росія та православна Росія для неї є синонімами. З одного боку, саме орієнтація на Православ'я й робить російську релігійну філософію оригінальною та цікавою. З іншого боку, саме це, осмислення Православ'я як російського Православ'я, обмежує його аналітику, певною мірою додає суто національних мотивів, що в свою чергу змінює «кут зору», дає нову його інтерпретацію. Так, наприклад, месіанство Росії лише заважає рефлексувати Православ'я та вносить певні націоналістичні елементи в російську філософію.

Європейська освіта, а точніше кажучи європейська освіченість та орієнтація на Православ'я, визначили філософське осмислення Росії через протиставлення її Заходу, який сприймається як переважно католицький. Майже кожен релігій-

ний філософ Росії детально прописує критику західної філософії. Переважно звертають увагу та критикують європейський раціоналізм. Хоча раціоналізм за своєю природою є універсальним, і тому він не може бути «європейським», бо він такий же російський або китайський, але з точки зору російської філософії, раціональність є обмеженим конструктом, який вже накладає певну аберацію на дослідження. Російська релігійна філософія протиставляє європейському раціоналізму філософію серця як методологія дослідження феномену особистості. Вище наведене й визначає актуальність даного дослідження.

Постановка завдання. Отже завдання полягає у дослідженні ролі поняття «особистість» у російській релігійній філософії.

Отже об'єктом дослідження є російська релігійна філософія, а предметом є поставання теми особистості у російській релігійній філософії.

Виклад основного матеріалу. Філософія серця є потужним гносеологічним проектом, який має своє коріння ще в Біблії. Українські філософи, Г. Сковорода та П. Юркевич, достатньо розробили цю позицію, щоб далі російська релігійна філософія могла розвиватись. Г. Сковорода, розрізняючи дві натури, вказував на те, що в людині є «внутрішня людина» – серце, осереддя (рос. средоточие), те, найголовніше, що керує людськими вчинками. Якщо в людині серце світле, добре та сміливе, то й людина в будь-яких життєвих подіях буде вести себе відповідно. Серце в людині, за Сковородою, – це сама людина: «глава в Человѣкѣ всему Сердце Человѣческое. Оно-то есть самый точный в Человѣкѣ Человѣк, а протчее все Околица» [6, 524].

З іншого боку, сковородинівська філософія серця є скоріше антропологічним вченням, ніж

гносеологічним, оскільки «говорячи про «внутрішню людину», Г. Сковорода зазвичай послуговується поняттям «серце», що його можна трактувати як «невидиму природу» психічного життя» [9, 27]. Це означає, що він лише завізував тему серця, змусив звернути на неї увагу. Змістовно тему серця розкриває інший український філософ, а саме П. Юркевич.

Для будь-якого філософа дуже важливо не помилитись з самого початку. Власне, це одна з причин філософського мислення взагалі; і непевність цього початку є непевність та ризик самої філософії. П. Юркевич, як й інші релігійні філософи України та Росії, різко критикував «західний» раціоналізм саме за те, що позиція раціоналізму, попри всю привабливість та ефективність, вже обмежує філософське мислення. Раціоналізм є частиною мислення, а отже й похідною. Про це П. Юркевич пише наступне: «ці односторонні теорії, на які ми тут лише злегка вказуємо, стають зрозумілими з положення, що сутність душі є мислення, і ніщо більше, тому вони слугують для нас опосередкованим спростуванням самого цього положення, яке лежить в їх основі. Мислення не вичерпує всієї повноти духовного людського життя, так точно, як досконалість мислення ще не позначає всіх досконалостей людського духу» [13, 78]. Далі він пише, що «якби людина виявляла себе одним мисленням, то різноманітний, багатий життям і красою світ відкривався б її свідомості як правильна, але разом і млява математична величина» [13, 83]. Це означає, що раціоналізм як певний аспект життя є лише функціональним, а не субстанційним, похідним чи первинним. Первинним є те, що релігійні філософи називають серцем.

П. Юркевич вказував на те, що перш ніж щось осмислювати раціонально, це щось має спочатку потрапити до уваги дослідника. «Світ, як система явищ життєвих, повних краси і знаменності, існує і відкривається, перш за все, для глибокого серця і звідси вже для розуміючого мислення» [13, 83]. Ми сприймаємо дійсність спочатку в її повноті, світ як світ, всією глибиною свого серця, і лише потім раціоналізуємо, тематизуємо те, що вже сприйняли та пережили. Звідси стає зрозумілим ставлення П. Юркевича до раціоналізму. Він пише: «завдання, які вирішує мислення, відбуваються в своїй останній підставі не з впливів зовнішнього світу, а з потягів і непереборних вимог серця. Хто знає, як мало дає нам для знання чуттєвий світ, яким бідним і беззмістовним є те відчуття, яке відбувається від зустрічі свідомості з зовнішніми предметами, той зрозуміє все

значення біблійного вчення, за яким основа, життєвість і глибина нашого мислення і свідомості лежить в тій душевній істоті, про яку ми знаємо з безпосереднього внутрішнього досвіду тільки в наших серцевих потягах, тобто в тих потягах, до яких таке чутливе і таке вразливе наше серце» [13, 83–84]. Доля раціонального мислення надавати тим ідеям, що сприйняло серце, «ясності та визначеності». Таким чином, П. Юркевича не можна позначити як ірраціоналіста лише за те, що він розкривав більш фундаментальні гносеологічні підвалини.

Філософія серця вказує нам, що людина пізнає дійсність всією собою, своєю цілісністю, а отже пізнає світ безпосередньо та індивідуально, і лише для комунікації з іншими людьми, або навіть із собою, вона вдається до раціональних побудов, в яких втрачається особистісність, яку й так ніякими засобами не передати, лише натякнути можна. Філософія серця передбачає тему особистості, принаймні вона задає такий масштаб гносеологічного бачення, який не втрачає особистість з поля зору.

Філософія серця як методологічний момент розгортається в творчості російського філософа І. Кіреєвського. Дивним чином в філософії І. Кіреєвського є щось спільне з М. Гайдеггером, вони обидва шукали друге начало філософії. Вся філософія Кіреєвського просякнута мисленневою обережністю. Продовжуючи розвивати філософію серця, він звертає увагу на те, що мислення (раціональне мислення) має свою основу в релігійних поглядах мислителя. Він звертає увагу на те, що мислення не є універсальним та самостійним, а завжди залежить від релігійної позиції. Більше того, він зауважує, що різні релігійні позиції (віросповідання) породжують чи потребують різного відношення розуму до мислення, тобто фактично різного мислення: «Кожне особливе сповідання неодмінно передбачає особливе ставлення розуму до віри. Особливе ставлення розуму до віри визначає особливий характер того мислення, яке з нього народжується» [4, 226]. Тому «філософія все-таки народжується з того особливого настрою розуму, який спричинено (в оригіналі «сообщено» – Б. К.) йому особливим характером віри. Той же сенс, яким людина розуміла божественне, служить їй і до розуміння істини взагалі» [4, 246]. Але разом з тим, необхідно зауважити, що, як здається, І. Кіреєвський ніяким чином не мав на увазі, що в католиків одне мислення, а в православних інше мислення. Таке хибне уявлення, спростовується простим емпіричним діалогом

між атеїстом, християнином та юдеєм. Скоріше, справа в іншому. За І. Кіреєвським, ієрархічність релігій корелює з глибиною і повнотою мислення. Він пише: «Внутрішня свідомість, що є в глибині душі, живий загальний осередок для всіх окремих сил розуму, прихований від звичайного стану духу людського, але досяжний для того, хто шукає, і одна гідна осягати вищу істину, – така свідомість постійно підносить самий спосіб мислення людини; упокорюючи її розсудливу зарозумілість, вона не сковує свободи природних законів її розуму; навпаки, зміцнює її самобутність і водночас добровільно підкоряє її вірі. Тоді на будь-яке мислення, що виходить з вищого джерела розуміння, людина дивиться як на неповне і тому невірне знання, яке не може служити вираженням вищої істини, хоча може бути корисним на своєму підлеглому місці і навіть іноді бути необхідним ступенем для іншого знання, що стоїть на щаблі ще нижчому» [4, 250].

Перебуваючи на цьому вищому ступені мислення, «православно віруючий легко і нешкідливо може зрозуміти всі системи мислення, які виходять з нижчих ступенів розуму, і бачити їх обмеженість і разом відносну істинність. Але для мислення, що знаходиться на нижчому ступені, вищий незрозумілий і представляється глупотою. Такий закон людського розуму взагалі» [4, 250–251].

Тут ми бачимо перенесення феодальної структури суспільства на саме мислення з виокремленням «аристократичного» мислення і «популярного». Певною мірою це може сприйматися як православний націоналізм, оскільки, як вважали І. Кіреєвський та А. Хомяков, істинний зміст християнства зберігся лише в російському православ'ї [2, 73]. Що, зрозуміло, є хибною тезою: думку про те, що православ'я ототожнюється з Росією, мабуть, не сприймає жодна інша православна держава.

Філософія серця як загальна методологія російської релігійної філософії вказує нам формально та змістовно на «предмет» осмислення цієї філософії. Формально це виглядає наступним чином. Філософія серця переважно виникла як опозиція до західної філософії, головна риса якої сприймається як раціональність. Отже філософія серця має осмислювати те, що для європейської раціональності недосяжне, і вважається, що це особистість. Ми впевнені, що вся українська та російська релігійна філософія спрямована на осмислення особистості. Однак специфічність цього «предмету» в тому, що особистість не може бути *предметом* дослідження. Сама предикативна

структура раціональної мови вже втрачає тему особистості. Тому українська та російська релігійна філософія шукали інші підходи до осмислення життя особистості.

Першим в українській філософії, хто запропонував оригінальний аналіз особистості, був Г. Сковорода, оскільки він запропонував своє вчення про сродність праці.

Хоча треба зауважити, що термін «сродність» не треба обмежувати відношенням до праці. Сродність може проявитися і в дружбі, і в їжі, спосіб життя тощо. «Все то сносное, что природное, и Симпатія (Συμπάθεια) значит природную сносность, касающуюся к Дружбѣ, к Пищѣ, и паче всего к избранію Званія» [7, 672]. Сродність – це не просто здатність або схильність до чогось. Сродність – це принцип гармонійного життя, це узгодження, баланс двох натур. Про що й каже російська дослідниця В. Голомонзіна: «Самопізнання руйнує антагонізм макро- й мікркосмосу, знаходить їх співмірність, взаємну гідність та космічну спорідненість» [1, 43]. Ця спорідненість можлива лише у сродності.

Зазвичай сродність праці розуміють як принцип щасливого життя, на що неодноразово натякає й сам Сковорода: «родное же увеселеніе Сердечное обитает в дѣланіи сродном. Тѣм оно слаже, чем сроднѣе» [7, 664]. Або в іншому місці: «Скажу: если хотиш, чтоб сын твой куражно и удачно отправлял Должность, долженствуеш ему способствовать в выборѣ сроднаго качествам его Званія. Сто сродностей, сто Званій, а всѣ почтенные, яко Законные» [7, 654]. Але сродність за своєю сутністю статична. Вона є закон, який визначає щастя чи недолю людини. Людина має пізнати себе, тобто усвідомити, з чим вона сродна; і далі цієї сродності триматися. Це суперечить з нашим буденним досвідом. Бо в дитинстві ми маємо одну сродність, а у зрілих літах іншу. Людина може бути пловцем, і в цьому її сродність, але в другій половині життя ця ж людина стає, наприклад, бізнесменом, і в цьому теж її сродність. Сковорода казав: «Сколько должностей, столько сродностей» [7, 658]. Це не означає, що людина приречена до якоїсь професії, хоча й так буває.

Цей концепт, як здається, є спробою осмислити життя особистості через взаємодію, синергію особистостей. Л. Ушкалов писав, що тема сродності Сковороди є проблема «узгодження людської волі (voluntas) із Божим промислом» [9, с. 27]. Сродність – це певною мірою підкореність Божому плану, це спосіб співприсутності зі Світовим Духом: «сіи разныя, к различным долж-

ностям, Божествення побужденія означались у них різними різними чловѣков іменами, своїми сродностями прославившихся. Однак всѣ сїи дарованія, столь різні, Един и той же Дух святий дѣйствуєт» [7, с. 658]. І далі: «вїть когда сродно, тогда и с Богом» [7, 667]. «Сродність» концепт не стільки етичний, скільки теологічний, бо сродність – це одна з можливостей богопізнання, не теоретична можливість, а особистісне пізнання. Особистість може пізнати лише інша особистість, а отже особистісно. Саме тому В. Ерн називає вчення про сродність «експериментальною метафізикою» [12, 491]. Далі концепт сродності розвивається російською релігійною філософією через поняття соборність, всеєдність, симфонічна особистість тощо.

Для розуміння розвитку російської релігійної філософії важливо звернутись до творчості О. Хомякова, а саме, до його трактовки соборності. Він пише: «Церква католицька є Церква всіх, або єдності всіх, $\chi\alpha\theta\ \omicron\lambda\omicron\nu\ \tau\omega\nu\ \mu\iota\sigma\tau\epsilon\omega\nu\tau\omega\nu$, Церква вільної єдності, єдності повноти, Церква, в якій зникли народності, немає ані греків, ані варварів, немає відмінностей по майну, немає ані рабовласників, ані рабів» [10, 242]. О. Хомяков небагато написав про соборність, але йому вдалося знайти той початок осмислення особистості, який розвинувся в інших філософів. Для О. Хомякова Церква була не лише соціологічною одиницею, а Тілом Христовим. Він сприймав Церков не як організацію, а як особистість Христа, тому вивчаючи Церкву як соборність, він вивчав тему особистості.

Далі систематичний філософський розвій теми соборності знайшов своє вираження у філософії В. Соловйова як філософія всеєдності. Він наступним чином визначає всеєдність. «Цей предмет не може бути визначений ані як факт, ані як річ, ані як природа речей, ані як матерія, ані як світ явищ, ані, нарешті, як система логічно розвинених понять; всі ці абстрактно-емпіричні і абстрактно-раціональні визначення входять в склад істини як її матеріальні і формальні ознаки, але не складають її власної сутності. Це останнє не може бути ані даними досвіду, ані поняттями розуму, воно не може бути зведене ані до фактичного відчуття, ані до логічного мислення, – воно є суще всеєдине. Як таке воно пізнається до чуттєвого досвіду і раціонального мислення в потрібному акті віри, уяви і творчості, який передбачається всяким дійсним пізнанням. Таким чином, в основі істинного знання лежить містичне, чи релігійне сприйняття, від якого тільки наше логічне мислення отримує

свою безумовну розумність, а наш досвід – значення безумовної реальності» [8, 589]. Тут бачено, що В. Соловйов розглядав всеєдність як головну умову пізнання світу. Критикуючи сенсуалізм та раціоналізм як однібічні гносеологічні стратегії, він розвиває вчення про всеєдність як певний контекст, в якому все інше отримує свій сенс: «В істинному пізнанні повинен нам відкриватися загальний зміст або розум речей (ratio regum , $\omicron\ \lambda\omicron\gamma\omicron\zeta\ \tau\omega\nu\ \omicron\nu\tau\omega\nu$), ми повинні пізнавати кожен предмет в його відношенні до всього, тобто ми повинні знати місце, положення або значення, яке даний предмет займає в загальному порядку або плані всього існуючого» [8, 674]. В цьому плані, всеєдність – це істина, причетність до якої робить знання істинним. Це є важливим мисленнєвим ходом, оскільки істина вже не є *предикатом*, як вона використовується в західній філософії, істина стає сущим, вже істина має свої предикати.

Також В. Соловйов звертає увагу на те, що всеєдність не є абстрактним принципом чи поняттям, а є певним сущим [8, 692]. Але поняття сущого він розуміє дещо не у класичний спосіб. Для нього «суще є буттям, але йому належить всяке буття в тому ж сенсі, як ми повинні сказати, наприклад, що людина (мисляча) не є мисленням, але їй належить мислення» [8, 700]. Буття лише предикат, а всеєдине більше за буття чи небуття. Звернення до поняття сущого було спричинено, як здається, не лише прямою алюзією до ім'я Бога, а й намаганням виразити абсолютну конкретність всеєдиного, вона більш конкретна, ніж людина чи певна річ. Це підтверджується тим, що «у всьому, що ми пізнаємо, ми пізнаємо її і без неї нічого пізнати не можемо; вона одна є сущим предметом пізнання, оскільки всяке пізнання предикату або буття відноситься до суб'єкта цього предиката, до тої істоти, якій це буття належить» [8, 702]. З цього приводу не можна не вказати на явний паралелізм з вченням Г. Палами про пізнання Бога через Божественні енергії.

Фактично Соловйовська всеєдність є філософським синонімом Бога, тому, обґрунтовуючи ідею всеєдності, він одночасно обґрунтовує й ідею Бога. «Якщо внутрішній зв'язок усього (всеєдність) є істина, то в чуттєвому досвіді ця істина вже втрачена, оскільки тут всі предмети є зовнішніми один для одного. У логічному мисленні виражається прагнення суб'єкта відновити в свідомості цю єдність всього, втрачену в дійсності; але зрозуміло, що саме по собі це мислення може відновити тільки форму істини, бо весь зміст тут належить дійсності, а дійсність тут неістинна.

Саме по собі раціональне мислення не має змісту, із зовнішнього ж досвіду воно не може отримати відповідного йому, тобто всеєдиного, або істинного, змісту, отже має отримувати свій зміст з того істотного і позитивного пізнання, яке визначається вірою та ідеальним спогляданням; іншими словами, людина як раціональна істота отримує свій істинний і позитивний зміст від свого містичного, або божественного, елемента; і якщо систему раціонального знання ми називаємо філософією, то ми повинні визнати, що філософія отримує свій зміст від знання релігійного, або теології, розуміючи під цією останньою знання всього в Бозі, або знання сутнісної всеєдності» [8, 736–737]. Всеєдність – це Божественна особистість, яка надає всьому сенс, яка всюди присутня. Саме тому О. Лосєв писав, що «божественна всеєдність є жива особиста сила, а не тільки ідея як предмет споглядання розуму» [5, 141].

Божественне розуміння всеєдності дає зрозуміти й сенс людської особистості, бо «якщо бути суб'єктом абсолютного змісту у вічному і нероздільному акті властиво єдиній істинній Істоті, або Богу, то інша істота може бути суб'єктом того ж змісту в постійному процесі; якщо перше є всеєдність, то друге стає всеєдиним, якщо перше вічно володіє всеєдністю, то друге прогресивно його опановує і остільки з'єднується з першим» [8, 711]. Тобто сенс людини полягає в тому, щоб утворити таке суспільство, яке б було Церквою [8, 588]. Про свобідну теократію В. Соловйов писав не одноразово.

Всеєдність В. Соловйова – це спроба осмислити сенс *особистості*. Всеєдність дає можливість побачити, що особистість може бути лише у співіснуванні з іншою особистістю. Він пише: «Організація всієї нашої дійсності є завдання творчості універсального, предмет великого мистецтва – реалізація людиною божественного начала у всій емпіричній, природній дійсності, здійснення людиною божественних сил в самому реальному бутті природи – свобідна теургія» [8, 743]. Цей момент О. Лосєв коментує так: «Під «теургією» Соловйов зовсім не розуміє колись популярного і такого, що б'є на сенсацію, вчення про різного роду магію і чудеса. Теургія для нього – це просто вільна загальнолюдська творчість, в якій людство здійснює в матеріальній дійсності, в природі свої вищі ідеали» [5, 120]. Теургія Соловйова є здійснення всеєдності на рівні людей, які об'єднані у Церкву. Це співпраця людей з людьми, в якій людині спадає благодать співпрацювати з Богом.

Інший аспект осмислення особистості ми спостерігаємо в творчості Л. Карсавіна, а точніше, в його вченні про симфонічну особистість, яке він розгорнув у праці «Про особистість». Він починає з того, що визначає особистість як «конкретно-духовну, або тілесно-духовну істоту, певне, неповторно-своєрідне і багатолике (в оригіналі «многовидное»)» [3, 19]. Особистість є «до» роздвоєння її на тіло та дух, на матерію та мислення тощо. Всі ці дихотомії є похідними від цілісності особистості. Хоча тут є певна специфіка: дух є «синонімом єдності» [3, 154], тоді як тіло надає особистості індивідуальних рис, тобто особистість є єдністю, але не однорідністю. Далі Л. Карсавін зазначає, що, «визначаючи Бога єдино істинною особистістю, ми повинні зрозуміти людську і взагалі тварну особистість, як таку, що причетна до Божої Іпостасі» [3, 26]. Цей концептуальний момент можна розкрити через образ вогню. Припустимо, що Бог є вогонь, єдина дійсна особистість, тоді те світло, що падає на обличчя людей в ночі, дає їм побачити особистісність один одного, взагалі побачити один одного. Тому, дивлячись в обличчя один одного, ми можемо вгледіти й риси Дійсної Особистості, хоча завжди опосередковано.

Аналізуючи особистість як цілісність, Л. Карсавін помітив один важливий момент. Коли людина пізнає речі, вона пізнає своє інобуття. Тоді, фактично, виходить, що людина в процесі пізнання перетворює інобуття на особистість, що не є логічним. Це означає, що є сенс розуміти світ як одну особистість, яка, як на свої моменти, розпадається на інші особистості. Логічно припустити, що лише особистість може пізнати особистість, що означає, в свою чергу, що все, з чим має справу людина, теж є частиною особистості [3, 93–95]. І ця особистість є симфонічною особистістю.

Симфонічна особистість, на думку Л. Карсавіна, є всім світом: «Весь світ – єдина симфонічна особистість світу як ціле» [3, 144], тобто симфонічна особистість вбирає в себе все, з чим ми хоч якось можемо мати справу, без жодного елімінування [3, 137]. Це стає найбільш загальним поняттям, але не абстрактним. Симфонічна особистість є живою. Він пише: «Життя там, де виявляється самозосередження симфонічної особистості у своєму моменті і якості свого моменту, який активно з себе роз'єднує і возз'єднує буття» [3, 117]. Структурно життя особистості проявляється як «самоедність, самороз'єднання і самоз'єднання» [3, 43]. Симфонічна особистість тому й симфонічна, що розкладається на свої моменти й існує у єдності множинного. Саме тому симфонічна

особистість не є однорідною. «Тварне буття в цілому – симфонічна особистість, причому одні моменти її є актуальними особистостям, інші ж не піднімаються над зачаточно-особистим (тварини) або навіть тільки потенційно-особистим (речі) буттям» [3, 139–140].

Карсавін в симфонічній особистості виокремлює індивідуальну та соціальну особистість, між якими є складне взаємовідношення. З одного боку, індивідуальна особистість не може існувати без інших індивідуальних особистостей [3, 105], що обґрунтовує необхідність існування соціальної особистості. «Усяке взаємospілкування двох або більше індивідуумів – бесіда або навіть просто скороминуща зустріч – вже передбачає деяку соціальну особистість, їх двоєдність, триєдність, багатоедність, без якої неможливо ні взаємопізнання, ні яке б то не було взаємospілкування. Ця соціальна особистість могла до даної «зустрічі» індивідуумів зовсім не існувати, виникнути або народитися тільки в самому факті їх «зустрічі» [3, 176]. З іншого боку, соціальна особистість, хоча й існує як самостійний суб'єкт (має свій характер, волю, на щось спрямована тощо), завжди проявляється через особистості: «Соціальна і симфонічна особистості реальні лише як багатоедність індивідуальних і поза індивідуальними не здійснюються» [3, 119–120].

Власне, як здається, Л. Карсавін будує концепт симфонічної особистості для того, щоб проаналізувати, як взагалі можливо пізнати особистість (не треба забувати, що єдиною в повному сенсі цього слова особистістю є Бог, тому пізнання особистості є одночасно й Богопізнання [11, XXX]). Він пише: «Я пізнаю іншу людину, її думки, почуття, прагнення, її стан, весь її образ або вигляд, який, звичайно, є й тілесним. Це означає, що соціальна особистість індивідується в ній і в мені, оскільки я є вона, а вона стає мною і робить мене собою.

Тут немає «відтворення» в мені того, що відбувається в іншому індивідуумі. Тут один акт соціальної особистості роз'єднує її на два суб'єкта, які воз'єднують її, переходячи одне в одного. Але перехід цей – акт самої соціальної особистості і вона сама. А оскільки я протиставляю себе пізнаваного мною індивідууму і відволікаюся від нашої єдності, я не він і моє знання про нього теж не він» [3, 160].

Висновки. Отже можна визначити, що російська релігійна філософія отримує свою специфічність не стільки через власну релігійність, скільки через «відданість» темі особистості, яку запропонувало християнство. Власне, тема особистості, яка і не може бути достатньою мірою теоретично осмислена, й вирізняє російську релігійну філософію від інших філософій, а також різко її протиставляє західній раціоналістичній традиції.

Пізнання особистості потребує «круглого» шляху. Її не можна пізнати як предмет, а отже неможливо тематизувати й категоризувати, бо особистість за визначенням є унікальною й неповторною, її унікальність завжди уникає узагальнення. Але є інший шлях пізнання особистості, і цей шлях – співпраця, синергія. У співпраці ми щось створюємо, відносно чого ми вже можемо застосовувати певні критерії й розуміти чи добре воно, чи ні. Сама ж співпраця не може бути оціненою об'єктивно, в ній відбувається пізнання одною особистістю іншої. Про особистість ми створюємо судження вже після того, як почули симфонію наших спів-праць, спів-присутності, спів-життя тощо. Власне, ми пізнаємо себе та інших як особистостей через суголосність в симфонії. Це «пізнання» є опосередкованим та нетематичним, воно завжди буде лише «практичним», більш того, воно є самим життям особистості, оскільки, за Л. Карсавіним, людина завжди причетна до симфонічної особистості.

Список літератури:

1. Голомонзина В. Антропологические идеи Г. Сковороды. Вопросы культурологии. 2011. № 9. С. 42–48.
2. Евлампиев И. История русской метафизики в XIX–XX веках. Русская философия в поисках Абсолюта. С.-Пб.: Алетейя, 2000. Часть 1. 415 с.
3. Карсавин Л. О личности. Религиозно-философские сочинения. Т. 1. / Сост. и вступ. ст. С. Хоружего. М.: Ренессанс, 1992. С. 3–234.
4. Киреевский И. О необходимости и возможности новых начал для философии. Полное соб. соч. в 2-х т. / под. ред. М. Гершензона. М.: Типография императорского московского университета, 1911. Том 1. С. 223–з 264.
5. Лосев А. Владимир Соловьев и его время / предисл. А. Тахо-Годи. М.: Молодая гвардия, 2009. 2-е изд., исправл., с ил.
6. Сковорода Г. Разговор Пяти путников о истинном щастии в жизни (Разговор Дружескій о Душевном мирѣ). Повна академічна збірка творів / за редакцією проф. Л. Ушкалова. Харків–Едмонтон–Торонто: Майдан; Видавництво Канадського Інституту Українських Студій, 2011. С. 502-558.

7. Сковорода Г. Разговор, называемый Алфавит, или Буварь Мира. Повна академічна збірка творів / за редакцією проф. Л. Ушкалова. Харків–Едмонтон–Торонто: Майдан; Видавництво Канадського Інституту Українських Студій, 2011. С. 645–728.
8. Соловьев В. Критика отвлеченных начал. Сочинения в 2 т. / сост., общ. ред. и вступ. ст. А. Лосева и А. Гулыги; примеч. С. Л. Кравца и др. М.: Мысль, 1988. Т. 1. С. 581–756.
9. Ушкалов Л. Григорій Сковорода. Повна академічна збірка творів / за редакцією проф. Л. Ушкалова. Харків–Едмонтон–Торонто: Майдан; Видавництво Канадського Інституту Українських Студій, 2011. С. 9–48.
10. Хомяков А. Письмо к редактору «L'Union Chretienne» о значении слов «кафолический» и «соборный» по поводу речи отца Гагарина, иезуита. Сочинения в 2-х томах. М.: Медиум, 1994. Т. 2. Роботы по бого-словию. С. 238–243.
11. Хоружий С. Жизнь и учение Льва Карсавина. Карсавин Л. Религиозно-философские сочинения. / Сост. и вступ. ст. С. Хоружего. М.: Ренессанс, 1992. Т. 1. С. V–LXXIII.
12. Эрн В. Сковорода. Жизнь и учение. Борьба за Логос. Г. Сковорода. Жизнь и учение. Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. С. 333–589.
13. Юркевич П. Сердце и его значение в духовной жизни человека, по учению слова Божия. Философские произведения. М.: Правда, 1990. С. 69–103.

ПОНЯТИЕ «ЛИЧНОСТЬ» В РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ

В статье раскрывается термин «личность» как одна из главных тем российской философии XIX – начала XX в. Автор показывает роль этого термина в развитии русской религиозной философии. Ориентация на личность является фактором уникальности и специфичности русской религиозной философии.

Ключевые слова: личность, русская религиозная философия.

THE CONCEPT OF «PERSONALITY» IN RUSSIAN RELIGIOUS PHILOSOPHY

The article reveals the term «personality» as one of the most important themes of Russian philosophy of the XIX – beginning of the XX century. The author shows the role of this term in the development of Russian religious philosophy. Focusing on personality is a factor in the uniqueness and specificity of Russian religious philosophy. Thus, it can be determined that Russian religious philosophy acquires its specificity not so much through its own religiosity but “devotion” to the theme of personality, which was proposed by Christianity. In fact, the issue of the individual, which cannot be sufficiently theoretically understood, distinguishes Russian religious philosophy from other philosophies, and also sharply opposes it to the Western rationalist tradition. Cognition of personality requires a “circular” path. It cannot be known as an object, and therefore it is impossible to thematize and categorize, because personality by definition is unique and inimitable, its uniqueness always avoids generalization. But there is another way of knowing the individual, and this way is cooperation, synergy. In collaboration, we create something for which we can already apply certain criteria and understand whether it is good or not. Cooperation itself cannot be evaluated objectively; it involves the knowledge of one person by another. We create judgments about the personality after hearing a symphony of our co-works, co-presence, co-life, and so on. In fact, we know ourselves and others as individuals through harmony in the symphony. This “knowledge” is indirect and non-thematic, it will always be only “practical”, moreover, it is the very life of the individual, because, according to L. Karsavin, a person is always involved in the symphonic personality.

Key words: personality, Russian religious philosophy.