

Матвеева Алла Ивановна

кандидат социологических наук,
доцент кафедры социологии
Института социологии и права
Российского профессионально-
педагогического университета
matveevaa2011@yandex.ru

**НАЦИОНАЛЬНЫЕ ОСОБЕННОСТИ
РУССКОГО САМОСОЗНАНИЯ
ЛИЧНОСТИ:
СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЙ
АНАЛИЗ**

Аннотация:

В статье анализируются национальные особенности русского самосознания личности. Доказывается, что для всей русской философии человек представляет собой квинтэссенцию разумности и единства бытия.

Ключевые слова:

русская философия, национальное самосознание, дух, духовность, идеал-реализм, антропология всеединства, антропоцентризм русского самосознания, характер.

Matveeva Alla Ivanovna

Candidate of Sociology,
associate professor of the chair of sociology,
Institute of Sociology and Law of
Russian Professional and
Pedagogical university
matveevaa2011@yandex.ru

**NATIONAL FEATURES OF
RUSSIAN CONSCIOUSNESS OF
THE PERSON:
SOCIAL AND PHILOSOPHICAL
ANALYSIS**

The summary:

In the article the national features of Russian consciousness of the person are analyzed. It is proved that for all Russian philosophy the person represents the quintessence of the rationality and the unity of life.

Keywords:

Russian philosophy, national consciousness, spirit, spirituality, ideal-realism, anthropology of all-unity, anthropocentrism of Russian consciousness, character.

Наверное, каждая страна имеет свои особенности, которые проявляются не только в культуре, но и в сфере политики, хозяйствования, межличностных отношений. Не исключение составляет и наша страна с ее огромной территорией, своеобразным климатом, специфической ментальностью населяющего ее народа и традициями ведения своего хозяйства. Все это в той или иной степени находило свое отражение и выражение в истории русской философии, которая на протяжении столетий впитывала в себя эту специфику и пыталась ее объяснить и экстраполировать на будущее.

Многие русские мыслители подчеркивали, что одной из наиболее типичных черт русской философии, определяющих ее самобытность как национальной философской школы, является ее антропоцентризм. «Русская философия не теоцентрична (хотя в значительной части своих представителей и глубоко и существенно религиозна), не космоцентрична (хотя вопросы натурфилософии очень рано привлекали к себе внимание русских философов), – она больше всего занята темой о человеке, о его судьбе и путях, о смысле и целях истории» [1, т. 2, с. 16]. С антропоцентризмом русской философии связана такая ее особенность, как сосредоточенность на моральных ценностях и нравственных идеалах. Важнейшими предпосылками развития антропоцентрических воззрений в русской философии явились такие особенности русского национального самосознания, как дух вольности, особая «внутренняя свобода», независимость от «внешнего» (Н. Бердяев), «стремление к огням личного духа» (П. Астафьев), глубина чувств, свобода совести и молитвы, наряду с коллективизмом – обостренное сознание личности, экзистенциальная направленность духа, «всечеловечность» или «всеотзывчивость», многосторонность, благодаря которым русским доступны все качества человеческой природы и др.

Антропоцентризм как воззрение, полагающее человека центром и высшей целью мироздания, особенно характерен для таких мировых религий, как иудаизм, христианство и ислам, он глубоко развивался средневековой европейской философией вплоть до XVI в., а в XX в. был вновь востребован такими философскими течениями, как философская антропология, персонализм, экзистенциализм, католический эволюционизм и др. На Руси, начиная приблизительно с XI в., проблема человека была доминирующей темой, приобретающей различные формы, во всех этапах развития русской философской мысли. Антропологическая парадигма входила в содержание всех значительных философских систем, способствуя раскрытию «тайны» человека, его изменяющихся ценностей, идеалов, устремлений и исторических перспектив бытия. Особое значение антропологизма русской философии заключается, в первую очередь, в акцен-

тировании сущности человека, который предназначен к созиданию, к активному преобразованию окружающей действительности. Русская религиозная философия видела ценность человека, прежде всего, в том, что он несет в себе образ и подобие Божие, способен творить, быть «сорботником» Богу в преобразовании окружающего мира, что, в свою очередь, приводит к совершенствованию его духовного мира. Еще одна особенность антропологической концепции русской философии состоит в представлении о человеке как существе солидарном, то есть в способности видеть в каждой личности и каждом народе общечеловеческое начало; в качестве примеров таких представлений можно привести философию всеединства В. Соловьева, «Философию общего дела» Н. Федорова.

Отличие понимания проблемы человека в русской мысли от западной и восточной состоит в том, что западная философия занята, главным образом, познавательными способностями и возможностями разума, восточная сконцентрирована на безличном абсолюте и равнодушна к исследованию глубин человеческого духа, русская же философия ставит в центр божественного мироздания человека со всем богатством его духовных потребностей и устремлений. Осмысление антропологических идей в западной философии, как правило, было связано с проблемами определения места человека в мире, взаимоотношений человека и мира, человека и Бога, человека и общества, культуры, цивилизации, отчуждения и одиночества человека в обществе, познания человеком строения мира, методов его покорения и улучшения, то есть в западной философии приоритетными всегда были проблемы бытия и познания вообще, но не проблемы сущности человека [2, с. 123]. Многие современные российские исследователи полагают, что только в XX в. идеи М. Шелера, М. Хайдеггера, Э. Кассирера, Э. Фромма и др. обусловили зарождение в западноевропейской антропологии новой парадигмы мышления, направленной на исследование собственно сущности человека. Другие считают данную точку зрения заблуждением, в частности, У.Д. Розенфельд указывает на то, что «антропологический принцип в философии» был разработан еще Л. Фейербахом, инициировавшим дальнейшее углубленное развитие антропологической философии во второй половине XIX и XX в. как в России, так и в Западной Европе [3, с. 344].

Для русских антропологических учений характерно присутствие двух противоречивых систем воззрений: православного понимания сущности человека и его связи с Богом и усвоенных из современной западной науки и философии концепций. В отличие от западной идеи «разделенности» человека, изолированности его способностей, важнейшей из которых считался разум, православная антропология главным принципом анализа бытия человека полагала понятие о целостности человека в его единстве с Богом. Многоликость понятий о человеке и его бытии в русских антропологических концепциях сформировалась именно в результате противоборства и взаимосвязи указанных двух направлений. Органичное сочетание позитивных аспектов обоих направлений приводило к созданию наиболее плодотворных теорий, в случаях же преобладания одного из направлений появлялись менее объективные учения, в качестве примера первой тенденции исследователи приводят философию Н. Чернышевского, второй – П. Флоренского.

Рассмотрение проблемы человека в русской философии всеединства XIX–XX вв. указывает на присутствие в русской философии такого оригинального направления, как антропология всеединства, включающего взгляды, суждения, размышления основателя философии и антропологии всеединства Вл. Соловьева и его последователей братьев Трубецких, П.А. Флоренского, С.Н. Булгакова, С.Л. Франка, Л.П. Карсавина о сути человека, значении его бытия, миссии в мире и обществе. Мера влияния православной христианской традиции и западноевропейской философии на творчество каждого из философов-всеединцев позволяет определить две ветви антропологии всеединства: гуманистическую в лице Вл. Соловьева и братьев Трубецких и православную в лице П. Флоренского и С. Булгакова. Основной смысл их антропологии состоит в желании освободить человека от бездуховности, направить его к использованию своего творческого потенциала, всех возможностей, основывающихся на свободе и созидании. Вл. Соловьев утверждал: «Человеческая личность и, следовательно, каждый единичный человек есть возможность для осуществления неограниченной действительности или особой формы бесконечного содержания» [4, с. 282].

Н.А. Бердяева, С.Л. Франка, Л. Шестова, И.А. Ильина считают предшественниками европейского экзистенциализма в связи с глубоким исследованием ими проблем прав человека, свободы личности, смысла человеческого существования в условиях современной цивилизации. В философии Н. Бердяева, Л. Шестова, М. Бахтина прослеживается усиление тенденции к персоналистическому индивидуализму, в философии С.Л. Франка, И.А. Ильина, Н.О. Лосского – к мягкому универсализму, которые были нацелены на признание приоритета обеспечивающих права и свободы человека религиозно обоснованных социально-правовых форм.

При более подробном изучении национальных особенностей русского самосознания личности представляется актуальным обратиться именно к духовной целостности характера русского народа, которая всегда была обусловлена бережным отношением к духовному опыту и которая в современных условиях настоятельно требует своего восстановления. В связи с вопросом об особенностях истории разных стран и народов и в контексте проблемы настоящего исследования особый интерес представляет работа Н.О. Лосского «Характер русского народа» (1957). В ней автор исследует особенности характера русского народа и выделяет следующие свойства характера русских людей: их религиозность, способность к высшим формам опыта, свободолюбие, чувственность и волю, доброту и даровитость, мессианизм, недостаточность средней области культуры, а также социальные отклонения (нигилизм и хулиганство).

Рассуждая о религиозности русского человека, Н.О. Лосский отмечает: «У русских революционеров, ставших атеистами, вместо христианской религиозности явилось настроение, которое можно назвать формальной религиозностью, именно страстное, фанатическое стремление осуществить своего рода Царство Божие на земле, но без Бога, на основе научного знания» [5, с. 251]. Такая «живучесть» религиозного чувства в характере русского человека есть его особенность. «Не только русские писатели, также и иностранцы, внимательно наблюдающие русскую жизнь, в большинстве случаев отмечают выдающуюся особенность русского народа» [6, с. 252]. Подчеркнем, что речь идет не об экзальтации или, наоборот, толерантности религиозного чувства русского человека, а о его «живучести», способности сохраняться и мимикрировать в различных, в том числе и наименее подходящих для него, социальных условиях. Речь идет о том, что такая трансформация религиозности связана с формализацией этого чувства, а следовательно, с выхолащиванием из него подлинной нравственности.

Рассуждая о способности нашего народа к высшим формам опыта, автор связывает ее со способностью русского человека переживать и сопереживать свою жизнь и жизнь другого человека в духовном всеединстве. Даже «все православие, богослужение, весь культ имеет такой мистический характер и пользуется любовью русского народа потому, что в нем осуществляется переживание близости к Богу» (выделено нами. – М.А.) [7, с. 263]. Действительно, об этой способности нельзя не вспомнить, когда слышишь об открытости русского характера, его широте, его гостеприимности и радушии. Именно радость души (радушие) порождает такие черты характера русских людей, как великодушие, отходчивость. И они в этом характере намного ярче и весомее, чем в характерах иных народов.

В анализе чувственности и воли русского народа Н.О. Лосский предлагает отличать от самих чувств и воли разные эмоции и аффекты. Обращая внимание на страстность, он пишет, что «страсть есть сочетание сильного чувства и напряжения воли, направленных на любимую или ненавидимую ценность» [8, с. 271]. Именно страстность характеризует русский народ, который быстро увлекается новыми идеями и проектами и также быстро остывает к ним.

При всем этом «русскому человеку свойственно стремление к абсолютно совершенному царству бытия и вместе с тем чрезмерная чуткость ко всяким недочетам своей и чужой деятельности» [9, с. 272]. Однако это не означает, что русский человек – без греха.

«Повинуясь чувству долга, русский человек часто вырабатывает в себе способность выполнять обязательную работу добросовестно и точно, но какой-то аспект обломовщины в нем остается, например, в том, что он ленится выполнять работу, желательную, но не строго обязательную» [10, с. 273]. Да, в общем и целом, русский человек не аккуратист, как немец, не флегматик, как англичанин, и не педант, как житель скандинавских стран.

Еще одна важная черта русского характера – свободолюбие. Оно относится к числу «первичных свойств русского народа, вместе с религиозностью» [11, с. 274]. Проведя характерологический анализ, Н.О. Лосский обращает внимание на то, что характер русского народа влияет и на исторический процесс его развития, на те конкретно-исторические формы, в которых это развитие осуществляется. Особое место в своей книге «Характер русского народа» Н.О. Лосский отвел анализу доброты. «К числу первичных, основных свойств русского народа принадлежит выдающаяся доброта его», – отмечал он [12, с. 289]. И далее: «Доброта есть преобладающая черта характера русского народа» [13, с. 296]. Ее утрата хотя бы на какое-то время сопряжена с проявлениями жестокости. «В то же время есть в русской жизни также немало проявлений жестокости» [14, с. 296–297]. Ее проявлением Н.О. Лосский называл характерный для русского народа семейный деспотизм. У нас и теперь во многих семьях считается нормальным дать затрещину ребенку или даже отлупить его. Не говоря уже об отношении мужчины к женщине. Эти рудиментарные остатки семейного деспотизма за пару десятков лет не изживешь. Но «сила воли русского народа, как уже было сказано выше, выражается, между прочим, в том, что, заметив в себе какой-либо недостаток и осудив его, русское общество начинает ре-

шительную борьбу против него и достигает успеха» [15, с. 299]. Разберется наш народ и с этим вопросом. Даже без «их ней» ювенальной юстиции.

Особо нужно сказать о хозяйственной деятельности русского народа. Н.О. Лосский прямо пишет: «Ошибочная теория, сводящая поведение всех людей к эгоизму, возникла у Писарева и у Чернышевского как логический вывод из метафизики материализма... Нигилизм Писарева, выражающийся в отрицании предписаний религии, нравственного закона, принципов, традиционных форм общественной жизни... Нигилизм многих русских людей стал опасным явлением русской общественной жизни» [16, с. 347]. И это вполне понятно: голый расчет, эгоизм и цинизм объективно ведут к нигилизму, к отрицанию нравственного закона.

Общие выводы Н.О. Лосского о характере русского народа следующие: «Основное свойство русского народа есть его религиозность и связанное с нею искание абсолютного добра Царства Божия и смысла жизни... Второе первичное свойство русского народа – могучая сила воли, откуда возникает страстность, максимализм и экстремизм, но иногда и обломовщина, леность, пассивность... В связи с исканием абсолютного добра стоит и свобода духа русских людей, широкая натура... К числу первичных, основных свойств русского народа принадлежит доброта... Однако, измученный злом и нищетой, русский человек может проявить и большую жестокость. В связи с опытом искания абсолютного добра у русского народа развилась высокая и разносторонняя одаренность, теоретический и практический ум... отрицательные свойства русского народа – экстремизм, максимализм, требование всего или ничего, невыработанность характера, отсутствие дисциплины, дерзкое испытание ценностей, анархизм, чрезмерность практики... надо, однако, принять во внимание, что отрицательные свойства русского народа представляют собой не первичную природу его» [17, с. 359–360].

Данный Н.О. Лосским анализ характера русского народа несоизмеримо глубже и обстоятельнее, чем тот, который давали некоторые другие русские мыслители. Так, Б.П. Вышеславцев (1877–1954) полагал, что в основе русского характера лежит Эрос, который будто бы роднит русскую и латинскую культуру [18, с. 39]. Такое умозаключение более чем спорно. Хотя для западнически настроенной российской публики, возможно, и важно, что «наш Эрос жаждет беспредельного».

Для чего, собственно говоря, понадобилось нам столь подробное исследование представлений Н.О. Лосского о характере русского человека? Ответ очень прост. Оказывается, что главный вектор духовного развития русского человека заключается в осуществляемом им поиске абсолютного добра. В этом Н.О. Лосский видел смысл и назначение русской истории. Подобно Л.П. Карсавину, писавшему о симфонической личности, Н.О. Лосский думал о русском человеке как о Личности (с большой буквы), как о «субстанциональном деятеле», а не как о какой-то отвлеченно понимаемой персоне или об индивидууме.

Яркая особенность антропоцентризма русского самосознания заключается в придании, на основе признания независимости абсолютных ценностей, таких как добро, истина, справедливость, красота, от времени, культуры и т.д., абсолютной значимости человеческой личности, ее жизни, внутреннему миру, вне связи с ее классовой, сословной, национальной принадлежностью. Грандиозной задачей русской философии было постижение в рамках антропологической парадигмы человека как «божества и ничтожества» (Вл. Соловьев), как связующего звена между Богом и миром, противоречия бытия которого обусловлено таким уникальным положением. «Человек совмещает в себе всевозможные противоположности, которые все сводятся к одной великой противоположности между безусловным и условным, между абсолютной и вечной сущностью и преходящим явлением, или видимостью...» [19, с. 113]. Дуальный характер решения проблемы человека в русской философии проявился и в противоположном понимании сущности человека в воззрениях В.С. Соловьева и Н.А. Бердяева – в первом случае человек растворяется в Боге («всеединство», «всечеловек», «соборность»), во втором все мироздание «проваливается» в таинственную бездну личности, чтобы найти в ее глубине Бога. Русской антропологической парадигме присущи символизм мышления и эстетическое постижение действительности, осмысление цельного знания, складывающегося из опыта личности и конкретности истины, соединение всеобщего, соборного с индивидуальным на основе принципа любви. В процессе развития идей в русской антропологии исследовались вопросы, касающиеся места личности в обществе, условий ее свободы, структуры личности, ее творческой реализации, то есть политической, правовой, нравственной, религиозной, социальной и эстетической проблематики.

Основоположником антропологической традиции в русской философии считается А.И. Галич, который, опираясь на идеи Шеллинга о единстве мира, тождестве субъекта и объекта, определил «человекоучение» как специальную науку и даже утверждал ее приоритет. От учений А.С. Хомякова и украинского философа Г.С. Сковороды идет становление двух направлений русской религиозной философии, связанных с антропологической парадигмой, а именно, от Г. Ско-

вороды к В. Соловьеву – стремление рационализировать, выразить в слове и понятиях мистически увиденную тайну бытия, от А. Хомякова к Н. Бердяеву – понимание тайны бытия как свободы человека; учения С.Н. Булгакова, К.Н. Леонтьева, Л. Шестова, П.А. Флоренского и некоторых других русских философов представляют собой продолжение и развитие указанных направлений. Проблема метафизической сути человека, выдвинутая Г. Сковородой, была основательно исследована в философии всеединства В. Соловьева, а глубокое содержание и почти безукоризненную форму метафизика человека получила в трудах Н.Н. Страхова, П.Е. Астафьева, Л.М. Лопатина, П.А. Бакунина, Н.Г. Дебольского, В.А. Снегирева, В.И. Несмелова.

Отдельные русские философы тщательно разработали самостоятельные разделы учения о человеке: А. Козлов отчетливо выразил приоритет самобытия над абстрактным бытием, то есть приоритет персонологии над «чистой» онтологией; Н. Данилевский создал учение о «культурно-исторических типах»; Н.Н. Страхов – рациональную антропологию, учение о месте человека в природе; П.Е. Астафьев и Л.М. Лопатин – психологию и пневматологию, учение о духовно-душевной субстанции «внутреннего человека»; П.А. Бакунин – общую субъектологию (и герменевтику) человека; Н.Г. Дебольский – учение о народности, национальную как новый раздел метафизики человека; В.А. Снегирев и В.И. Несмелов утверждали приоритет персонологии, учения о личности человека. Присущие русской духовности в целом парадоксальность и максимализм в требованиях к каждой личности отразились и в характере выводов русских антропологических учений.

Различное понимание русскими философами истоков зла и несовершенства земной действительности обусловило и разное постижение смысла и способов «борьбы» человека, как метафизического центра мира. Общим для многих мыслителей среди многообразия взглядов можно назвать убеждение в том, что причина несовершенства и зла мира находится в иррациональной свободе человека, которое было присуще уже мировоззрению Достоевского, открывшего диалектику человеческой души. Понятие о «негативной» диалектике свободы, подразумевающей совмещение устремленности человека к совершенству и добру в себе и мире с осознанием своей вины за несовершенство и зло мира, рассматривалось и в предшествующие творчеству Достоевского периоды, в частности, Чаадаевым.

Необходимо подчеркнуть взаимосвязь в русской философии проблемы сущности человека с проблемой сущности Абсолюта, понимаемого, в основном, в контексте идеи всеединства. В основе концепции всеединства лежит представление о совершенном состоянии мира, творящем красоту, гармонию и высший смысл для каждого из его элементов, а отчуждение индивидуальных элементов от всеединого целого полагается в качестве основного источника зла и несовершенства в мире. Для всей русской философии и для В.С. Соловьева, в частности, человек представляет собой квинтэссенцию разумности и единства бытия. Именно это единство и определяет его первостепенное значение как главной силы, необходимой для обретения состояния идеальной всеединства в мире, в чем и заключается основной смысл идеи Богочеловечества, направляющей к борьбе за достижение абсолютного совершенства человека и мира, так как несовершенство мира понимается как следствие несовершенства человека. Н. Бердяев, С. Франк, И. Ильин и Л. Карсавин внесли в эту идею собственные оригинальные изменения, основанные на непризнании изначального совершенства сверхэмпирической сферы мироздания и, как следствие этого, на необходимости переосмысления понятия Бога, как пребывающего только в трансцендентном измерении бытия. Понимание Бога как собственной сущности человека, ответственного за все мироздание, заменила в их воззрениях традиционную веру в Бога. Наиболее ярко этот метафизический антропоцентризм выражен у Н. Бердяева: «Бесконечный дух человека претендует на абсолютный, сверхприродный антропоцентризм, он сознает себя абсолютным центром не данной замкнутой планетной системы, а всего бытия, всех планов бытия, всех миров» [20, с. 310]. Бердяев заявляет, что традиционное понимание трансцендентного совершенного Бога, властвующего над миром и человеком, является глубочайшей ошибкой человечества, и утверждает метафизическую первичность человека как «бесконечного духа», творческого центра мира, которому не позволяет управлять судьбой мира только страх перед своей абсолютной свободой. Н. Бердяев называл свою философию, объявляющую человека свободным творческим центром мироздания, философией радикального антропоцентризма.

Раннее творчество И. Ильина также основывалось на идеях о сверхрациональном единстве человека и Бога, позже он обратился к православию. В соответствии с ранней концепцией Ильина, Бог творит не в трансцендентном, а в реальном мире через действия несовершенного человека, в связи с чем именно от чистоты намерений и жертвенности человека зависит исход борьбы со злом в мире. Абсолютная ответственность человека за все происходящее в мире составляет смысл исторической и этической концепции Ильина, особенность которой заключается в признании необходимости «сопротивления злу силою», а также преодоления человеком

зла и несовершенства в себе самом. Принцип абсолютной, метафизической виновности человека явился основой концепций И. Ильина и Л. Карсавина.

Для русской философии первой половины XX в. концепция Л. Карсавина оказалась наиболее типичной – утверждающей изначальную виновность человека, разрушающего своими грешными деяниями, как следствие неправильно реализованной внутренней свободы, и без того не абсолютные целостность и совершенство мира. С точки зрения Карсавина, искупление этой извечной вины человека осуществимо только через отказ от своей греховности путем избрания пути страданий и смерти. Этический аспект идеи жертвенности Л. Карсавина основывается на его своеобразной метафизической трактовке главного принципа концепции всеединства – всеединство совершенно, когда в нем осуществляются две противоположные тенденции, а именно, распада целого на элементы и соединения элементов в абсолютную целостность; то есть движение человека к совершенству представляет собой и путь любви (объединение всего в себе), и путь смерти (распределения себя во всем). Главный смысл существования личности, по его мнению, должен заключаться в самопожертвовании всему миру, которое есть и «совершенная» смерть в ее метафизическом аспекте и метафизическое воскресение. Данная концепция близка к первостепенному элементу метафизики Достоевского – осмыслению им воскресения как усилия к полноте личностного бытия. Помимо Л. Карсавина, данную идею в своих работах развивал А. Мейер.

В оригинальной антропологической концепции С. Франка идея «взаимодополнительности» человека и мира определяет метафизическую абсолютность человека, знаменующую тот факт, что действительная духовно-материальная сущность человека не сужена рамками времени и пространства, а является своеобразным «срезом» мира. Франк полагал, что объективное бытие есть итог объединенного творчества множества личностных начал – каждого человека и Бога как единства всех личностей.

В связи с рассматриваемой проблемой необходимо упомянуть творчество Б. Вышеславцева, который в большей мере, чем другие русские философы начала XX в., стремился к синтезу православного учения о человеке с тенденциями современной ему западной антропологии. Ведущая тема творчества Б. Вышеславцева – выявление роли рациональных и иррациональных составляющих в человеке, его сознании и жизни. Осмысление в русской философии начала XX в. новейших направлений западной мысли, прежде всего, философии жизни и психоанализа, повлияло на изменение традиционного понимания взаимосвязи рационального и иррационального в человеческой жизни и самой структуре бытия и привело некоторых исследователей к признанию равенства рационального и иррационального. Русская философия, начиная со старших славянофилов, осуждала классический западный рационализм и стремилась найти подлинную суть человека в иррациональной (сверхрациональной) составляющей, не отвергая рациональное и возвеличивая иррациональное начало, а утверждая их изначальную общность и равноценность для бытия и сознания. Присущее многим русским философам XIX в. отрицательное отношение к классическому философскому наследию сменялось в начале XX в. убеждением в том, что многие системы содержали в себе указание на большое значение иррационального и не были исключительно рационалистическими. Проблемы иррационального в человеке и взаимосвязи иррациональных и рациональных элементов в человеческой личности исследуются наиболее глубоко в творчестве Б. Вышеславцева. В работе «Сердце в христианской и индийской мистике» он определяет библейское понятие «сердце» как обладающую иррациональным началом и поддерживающую связь человека с Богом духовную суть человека: «...соприкосновение с Божеством возможно потому, что в сердце человека есть такая же таинственная глубина, как и в сердце Божества. Здесь раскрывается весь смысл выражения “образ и подобие Божие”, здесь человек чувствует свою Божественность...» [21, с. 62–87].

В самом деле, антропоцентризм является одной из наиболее характерных особенностей русской философии на всем протяжении ее развития. Но это же обстоятельство характерно и для русского национального самосознания, для русского национального хозяйственного уклада. Взаимодействуя с западной традицией, русский социум-этнос использовал только то, что помогало лучше понять значение человека как универсального центра мироздания, включающего в себя в каком-то смысле все существующее, неразрывно связанного с Богом, с абсолютным началом мира. Изучение проблемы человека в русской философии всеединства XIX–XX вв. позволяет вести речь о существовании особого течения в русской философии – антропологии всеединства, отражающей характер русского общества. В русской философии постижение сути человека состоит, прежде всего, в следующем: человек есть существо духовное, а не природное; человек, как образ и подобие Бога, является высшей ценностью; человек и общество равноценны; человек преодолевает свое несовершенство на основе нравственного самовоспитания и культурного творчества; свобода – это сознаваемое личностью состояние внутренней ду-

ховной независимости [22, с. 51]. В подобном мироощущении самым тесным образом задействованы детерминирующая сила уроков русской истории и культуры, симбиоз множества определяющих факторов – исторических, географических, геополитических, этнокультурных, религиозных. В этих условиях в национальном самосознании и в русской философии сформировался антропоцентризм как смысловая ось, принципиально сохраняющаяся в национальном мироотношении в длительной исторической перспективе.

Ссылки:

1. Зомбарт В. Буржуа. Этюды по истории духовного развития современного экономического человека. М., 1994.
2. Конева Л.А., Конева А.В. Антропологические идеи в русской религиозной философии. Самара, 1995.
3. Розенфельд У.Д. Антропологическая философия в России: проблемы начального этапа развития / Апология русской философии: сб. ст. К 70-летию профессора Б.В. Емельянова. Екатеринбург, 2005.
4. Соловьев В.С. Тайна прогресса. Сочинения в 2-х т. М., 1988.
5. Лосский Н.О. Условия абсолютного добра. М., 1991.
6. Там же.
7. Там же.
8. Там же.
9. Там же.
10. Там же.
11. Там же.
12. Там же.
13. Там же.
14. Там же.
15. Там же.
16. Там же.
17. Там же.
18. Вышеславцев Б. Русский национальный характер // Русский мир: Сборник. М., 2003.
19. Соловьев В.С. Тайна прогресса. Сочинения в 2-х т. М., 1988.
20. Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989.
21. Вышеславцев Б.П. Сердце в христианской и индийской мистике // Вопросы философии. 1990. № 4.
22. Матвеева А.И. Духовная социализация личности как основа социального взаимодействия. Екатеринбург, 2010.

References (transliterated):

1. Zombart V. Burzhua. Etyudy po istorii duhovnogo razvitiya sovremennogo ekonomicheskogo cheloveka. M., 1994.
2. Koneva L.A., Koneva A.V. Antropologicheskie idei v russkoy religioznoy filosofii. Samara, 1995.
3. Rozenfel'd U.D. Antropologicheskaya filosofiya v Rossii: problemy nachal'nogo etapa razvitiya / Apologiya russkoy filosofii: collection of articles on the 70th anniversary of Professor B.V. Emelianov. Yekaterinburg, 2005.
4. Solov'ev V.S. Tayna progressa. Works in 2 vols. M., 1988.
5. Losskiy N.O. Usloviya absolyutnogo dobra. M., 1991.
6. Ibid.
7. Ibid.
8. Ibid.
9. Ibid.
10. Ibid.
11. Ibid.
12. Ibid.
13. Ibid.
14. Ibid.
15. Ibid.
16. Ibid.
17. Ibid.
18. Vysheslavtsev B. Russkiy natsional'niy harakter // Russkiy mir: Sbornik. M., 2003.
19. Solov'ev V.S. Tayna progressa. Works in 2 vols. M., 1988.
20. Berdyayev N.A. Filosofiya svobody. Smysl tvorchestva. M., 1989.
21. Vysheslavtsev B.P. Serdtse v hristianskoy i indiyaskoy mistike // Voprosy filosofii. 1990. No. 4.
22. Matveeva A.I. Duhovnaya sotsializatsiya lichnosti kak osnova sotsial'nogo vzaimodeystviya. Yekaterinburg, 2010.